



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

MARCELO MARTINS KRETSCH

**ANTITERRA, TERRA E VONTADE DE PODER:
A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO NA FILOSOFIA
DE F. NIETZSCHE**

Londrina
2024

MARCELO MARTINS KRETSCH

**ANTITERRA, TERRA E VONTADE DE PODER:
A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO NA FILOSOFIA
DE F. NIETZSCHE**

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber.

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Kretsch, Marcelo Martins .

ANTITERRA, TERRA E VONTADE DE PODER : A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO NA FILOSOFIA DE F. NIETZSCHE / Marcelo Martins Kretsch. - Londrina, 2025.
87 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Coorientador: Mauricio Pitta.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Inclui bibliografia.

1. Metafísica - Tese. 2. Antropologia - Tese. 3. Cosmologia - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Pitta, Mauricio . III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDU 1

MARCELO MARTINS KRETSCH

**ANTITERRA, TERRA E VONTADE DE PODER:
A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO NA FILOSOFIA
DE F. NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Célia Machado Benvenho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná -
UNIOESTE

Alexander Gonçalves
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Londrina, 27 de janeiro de 2025.

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente ao meu orientador, Professor Dr. José Fernandes Weber, bem como meu coorientador Professor Dr. Maurício Pitta, pela orientação competente, apoio e incentivo ao longo desta jornada. A competência e a dedicação destes, inspiraram-me a buscar conhecimento e excelência para empreender esta pesquisa.

Ao Professor Dr. Alexander Gonçalves, junto da Professora Dra. Célia Machado Benvenho, que integraram a banca de avaliação deste trabalho. Suas contribuições foram enriquecedoras, proporcionando uma perspectiva mais crítica que elevou a qualidade da presente dissertação.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, pela oportunidade de aprender com profissionais tão dedicados, cuja sabedoria foi a abertura de possibilidade para reaprender a olhar o mundo e a vida a partir da filosofia. A influência de vocês foi fundamental para minha formação e crescimento.

Também expresso minha gratidão à minha família, que, com amor e paciência, suportou os desafios e sacrifícios necessários para a conclusão desta dissertação. Agradeço ainda aos colegas e amigos que contribuíram com sugestões valiosas e apoio moral.

A CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou minha participação no Programa de Pós-Graduação.

Subi aos vossos navios! O que necessitamos é de uma nova justiça! E de uma nova libertação. E de novos filósofos! A Terra moral é redonda, também. E a terra moral possui seus antípodas. E os antípodas também têm seu direito à existência! Há um mundo novo ainda por se descobrir e até mais de um! Aos vossos navios, todos a bordo, filósofos!

- Friedrich W. Nietzsche in A Gaia Ciência

RESUMO

KRETSCH, Marcelo Martins. **Antiterra, terra e vontade de poder:** a constituição do mundo na filosofia de F. Nietzsche. 2024. 92 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

A presente dissertação abordará a noção de terra e vontade de poder na filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), objetivando destacar a construção de uma perspectiva contrametafísica de mundo. Nessa direção, primeiramente, propõem-se apresentar a perspectiva metafísica, enfatizando sua relação negativa e fechada para com o mundo que forma uma antiterra, uma impreciação contra a terra e a vida, a fim de destacar a perda do mundo para o niilismo. Em um segundo momento, pretende-se expor a constatação, bem como a crítica, de Nietzsche, sintetizada na noção de Morte de Deus, à história da idealidade, buscando solapar e, sobretudo, ultrapassar, os pontos que constituíram o limiar da metafísica, a saber, suas delimitações e circunscrições. Por fim, busca-se dar destaque à construção de um projeto de contrametafísica de mundo que, ao contrapor aspectos negativos e fechados da metafísica, compromete-se com o horizonte de possibilidades terrestres, a fim de destacar a vontade de poder, tanto no seu caráter antropológico, quanto no seu caráter cosmológico, como perspectiva aberta, bem como afirmativa, de terra e vida.

Palavras-Chaves: Nietzsche; Antiterra; Terra; Vontade de Poder.

ABSTRACT

KRETSCH, Marcelo Martins. **Anti-earth, earth and will to power in F. Nietzsche.** 2024. 92 p. Dissertation (Master in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2024

This dissertation will address the notion of land and the will to power in the philosophy of Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), aiming to highlight the construction of a counter-metaphysical perspective of the world. In this direction, firstly, they propose to present the metaphysical perspective, emphasizing its negative and closed relationship with the world that forms an anti-earth, an imprecation against earth and life, in order to highlight the loss of the world to nihilism. In a second moment, we intend to expose Nietzsche's observation, as well as criticism, summarized in the notion of Death of God, to the history of ideality, seeking to undermine and, above all, surpass, the points that constituted the threshold of metaphysics, namely, its delimitations and circumscriptions. Finally, we seek to highlight the construction of a project of counter-metaphysics of the world that, by opposing negative and closed aspects of metaphysics, commits itself to the horizon of terrestrial possibilities, in order to highlight the will to power, both in its anthropological character, as well as its cosmological character, as an open, as well as affirmative, perspective on earth and life.

Key-words: Nietzsche; Anti- Earth; Earth; Will to Power.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

NT	O Nascimento da Tragédia
HH I	Humano, Demasiado Humano I
HH II	Humano, Demasiado Humano II
AS	O Andarilho e sua Sombra
A	Aurora
GC	Gaia Ciência
ZA	Assim Falou Zaratustra
BM	Além do Bem e do Mal
GM	Genealogia da Moral
CI	O Crepúsculo do Ídolos
AC	O Anticristo
EH	Ecce Homo
DD	Ditirambos de Dionísio
FP	Fragmentos póstumo
FT	A Filosofia na Época Tragica dos Gregos
VM	Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral

Para as obras de Nietzsche, após a sigla correspondente (lista acima), coloca-se o número em algarismo arábicos, sem usar vírgula, para indicar a seção, parágrafo ou aforismo citado. Por exemplo: (BM 36). Quando for o caso, utiliza-se algarismos romanos para mencionar a parte da obra, separados do número ou nome da seção por vírgula. Por exemplo: (ZA III, De velhas e novas tábuas, 2); (GM III, 8).

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
I	CRÍTICA À METAFÍSICA, AO NILISMO E AO DESASTRE: OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONCEPÇÃO ANTITERRESTRE	22
1.1	A conturbada relação da metafísica com a realidade: da desvalorização da terra ao nascimento da antiterra	22
1.2	Antiterra, nilismo ou desastre: a desertificação [nadificação] da terra e da vida	36
II	MORTE DE DEUS: DO SOLAPAR DO FUNDAMENTO AO NASCIMENTO DE UMA NOVA AURORA	49
2.1	Do descanso eterno para Deus: o solapar da concepção antiterrestre	49
III	A CONTRAMETAFÍSICA DO MUNDO: A DOCTRINA DA VONTADE DE PODER COMO PERSPECTIVA DA TERRA E DA VIDA	60
3.1	O caráter antropológico da vontade de poder: além-do-humano como sentido da terra	60
3.2	O caráter cosmológico da vontade de poder: apontamentos sobre o substrato universal da existência	74
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
	REFERÊNCIAS BIBIOGRÁFICAS	89

INTRODUÇÃO

A noção de terra é muito explorada por Nietzsche e por seus interpretes e estudiosos, tais quais Pierre Montebello, Eugen Fink, dentre outros. Já neste fato, encontra-se um terreno fértil de pesquisa por conta dos inúmeros pesquisadores que se debruçam em tal temática. No entanto, embora existam muitos estudos sobre a noção de terra, o presente trabalho representa uma nova oportunidade para contribuir para com o horizonte ainda por ser muito explorado, dado que tal noção se relaciona com muitas noções fundamentais na filosofia de Nietzsche que permitem várias interpretações e associações, dando abertura para ampliar o campo interpretativo e contribuir para a compreensão das implicações filosóficas e éticas da obra de Nietzsche. Diante disto, Pierre Montebello, bem como Eugen Fink, serão interlocutores privilegiados para o presente trabalho, dado que ambos tratam sobre a noção de terra, destacando-a como noção que faz face à metafísica, bem como a seus valores morais, em nome de uma nova experiência ontológica e moral. Portanto, o trabalho abordará a noção de terra, junto da noção de vontade de poder, objetivando destacar uma nova compreensão de mundo e vida, sintetizada numa perspectiva contrametafísica.

Desde *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche caracteriza-se como um profundo pensador da terra e, por conseguinte, da antiterra, sendo o primeiro a pensar o futuro do pensamento ocidental como antiterra ou mesmo como uma forma extrema de niilismo. A sua luta contra a antiterra, ou contra uma forma extrema de niilismo, sintetizada numa luta contra a interpretação do existente como prisioneiro da alienação do humano, desenvolve-se largamente nas categorias e nos modos de pensar da metafísica que promoveu, bem como prescreveu, uma relação conturbada do humano para com o horizonte terrestre. Essas inquietações sobre tais assuntos são recorrentes na maioria de seus escritos, nos quais o filósofo buscou incessantemente entender e denunciar a história do niilismo ocidental, não apenas com sua relação com os valores, mas na relação com essa interpretação de mundo apequenada e empobrecida que forma uma antiterra¹, uma impreciação contra a terra e contra a vida, a fim de combater o enobrecimento da existência para o niilismo que arrasta o horizonte terrestre para a nadificação.

No primeiro capítulo, intitulado *Crítica a Metafísica, ao Nihilismo e ao Desastre: Os*

¹ Por tradição antiterra, busca-se, por meio de outra mediação compreensiva, tratar acerca da tradição metafísica (idealista, dogmática que expressa um compromisso com a transcendência) do ocidente, em específico nas particularidades referentes aos pensamentos de Platão, Kant e, por conseguinte, o Cristianismo na medida que pregam uma desvalorização do real, isto é, o vir-a-ser.

Caminhos e Descaminhos da Concepção Antiterrestre, busca-se investigar, a partir daquilo que Pierre Montebello denomina como antittera, ou como uma forma extrema de niilismo, o que a tradição metafísica compreende como mundo, ou melhor dizendo, não-mundo, a fim de destacar por meio do pensamento de Nietzsche, junto do auxílio hermenêutico de Montebello, a perda, ou ensombrecimento, do mundo para o niilismo. Nesse sentido, o capítulo busca destacar como a tradição metafísica promoveu, bem como prescreveu, a partir das categorias da razão, um mundo fictício no qual a suposta essência, ou verdade, estaria resguardada da transitoriedade e da aparência do horizonte terrestre. Deste modo, objetiva-se denunciar que na base do mundo ficcional, isto é, do mundo da verdade, não há fundamento que assegure a sua validade, mas apenas uma vontade de tornar fixo, consistente e imutável o que está em permanente mudança e transformação. Ao problematizarmos esta vontade, veremos que nada é mais perigoso do que o desejo que contradiga a terra e a vida, uma vez que é a partir destas fabulações que se desdobrará o grande problema do ocidente: o niilismo.

Nessa direção, buscaremos mostrar que o erro, ou equivoco, na história do pensamento ocidental, foi atribuir o critério de verdade, ou de realidade, a certas falsificações utilitárias, tal qual de um mundo metafísico, para suprir as carências orgânicas do humano, bem como para resguardar dos incessantes movimentos vertiginosos do horizonte terrestre. Assim, o trabalho intenciona interpretar que a tradição metafísica, ao resguarda-se nesse mundo ficcional, volta-se contra a terra e a vida, na medida que ao valer-se de um mundo antiterrestre, em detrimento do terrestre, impõem uma relação empobrecida, bem como atrofiada, para com o horizonte terrestre, desembocando numa perda da relação do existente com a terra e a vida e, assim, portanto, abrindo espaço para o niilismo. Portanto, partiremos do pressuposto que a perspectiva metafísica parte de um sistema de crenças que, ao fazer a contingência algo absoluto, desempenha um papel de instrumento de acomodação do mundo aos propósitos utilitários, como produtora de ficções e fórmulas simplificadoras da complexidade caótica de impressões que permeiam os seres orgânicos, a fim de negar todas as qualidades que constituem o horizonte terrestre.

No segundo capítulo, intitulado *Morte de Deus: Do Solapar do Fundamento ao Nascimento de uma Nova Aurora*, criticaremos a perspectiva negativa e fechada da metafísica, bem como dos seus valores morais, a fim de destacar com afundamento do horizonte antiterrestre, uma abertura para uma nova experiência ontológica e moral de existência. Nesse sentido, operaremos por meio da noção de morte de Deus, objetivando destacar uma interpretação histórica da situação moderna do homem enquanto advento do niilismo e, por

outro lado, uma crítica radical da religião, da moral e da filosofia na idade da metafísica, onde será radicalizado até as últimas consequências o drama da morte de Deus para proporcionar uma nova perspectiva sobre a existência. Deste modo, a morte de Deus será vista como uma nova possibilidade para se pensar por outro horizonte que não seja, bem como que não opere, por meio da transcendência que, invariavelmente, desembocou numa relação negativa e fechada de existência para com a terra e a vida. Portanto, veremos a morte de Deus como um convite para se pensar por um horizonte que recusa as bases transcendentais, uma vez que, em primeiro lugar, está noção se faz como consequência da autodesvalorização da religião, da moral e da metafísica e; em segundo lugar, como crítica dos valores até supremos.

Por estas razões, apresentaremos a noção de morte de Deus como afundamento do referencial de mundo e vida administrado pelo ideal ascético, onde até então estava fundamentada uma concepção negativa e fechada de existência, a fim de desconstruir a crença na metafísica e nos seus valores supremos, uma vez que ela opera com um deslocamento do centro de gravidade da vida em direção a outra esfera que não ela mesma. Assim, a morte de Deus será compreendida como a ruína das interpretações metafísicas e de seus valores supremos, uma vez que tal noção implica no afundamento do referencial de existência administrado pela metafísica, tendo o niilismo por consequência da ausência de referencial. Entretanto, embora tal concepção tenha como consequência um extremo desespero e desorientação, buscamos inverter o centro de gravidade dessa perspectiva negativa e fechada para uma perspectiva afirmativa e aberta para com o horizonte da terra e da vida. Nesse sentido, intenciona-se dar destaque à inversão do desespero e da desorientação, enquanto produto do afundamento da metafísica e dos seus valores morais, para um âmbito afirmativo, bem como aberto, de existência, em nome da possibilidade de um novo começo, de uma nova aurora para o horizonte terrestre.

No terceiro capítulo, intitulado *A Contrametafísica do Mundo: A Doutrina da Vontade de Poder como Perspectiva da Terra e da Vida*, buscar-se-á apresentar uma concepção contrametafísica, a saber, uma perspectiva afirmativa, bem como aberta, de existência, comprometida com as noções de terra e vontade de poder. Para tal, apresenta-se a noção de vontade de poder, tanto no seu caráter antropológico, expresso na noção de além-do-humano, quanto no seu caráter cosmológico, expresso na noção de mundo, a fim de destacar uma perspectiva afirmativa e aberta de existência, sintetizada na noção de vontade de poder para elaborar uma perspectiva contrametafísica. Nesse sentido, num primeiro momento, interpretamos a noção de vontade de poder em seu caráter antropológico, a fim de trazer a figura do além-do-humano como suprema possibilidade humana para invocar novas interpretações e

valores para a existência, em nome de uma nova experiência ontológica e moral de mundo e vida. Em seguida, num segundo momento, interpretamos a noção de vontade de poder em seu caráter cosmológico, objetivando elaborar um projeto de contrametafísica, expresso por meio das noções de terra e vontade de poder, a fim de destacar uma concepção afirmativa e aberta de mundo e vida.

Para tal, buscar-se-á, de forma breve, a partir das discussões entre Heidegger e Muller-Lauter, sobre a noção de vontade de poder, apresentar uma recusa da posição metafísica, bem como da antimetafísica, a fim de conceber uma terceira via, a saber, uma perspectiva contrametafísica. Deste modo, empenha-se em recusar a posição de Heidegger sobre a noção de vontade de poder como princípio metafísico e, também, a posição de Muller-Lauter sobre a noção de vontade de poder como perspectiva antimetafísica, objetivando, viabilizar uma terceira possibilidade, isto é, uma perspectiva contrametafísica. Nesse sentido, intenciona-se por meio das noções de terra e de vontade de poder dar destaque a um projeto de perspectiva contrametafísica na filosofia de Nietzsche, a fim de conceber uma concepção de uma cosmologia dinâmica que compreende a totalidade.

CAPÍTULO I: CRÍTICA À METAFÍSICA, AO NILISMO E AO DESASTRE: OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA CONCEPÇÃO ANTITERRESTRE

1.1- A CONTURBADA RELAÇÃO DA METAFÍSICA COM A REALIDADE: DA DESVALORIZAÇÃO DA TERRA AO NASCIMENTO DA ANTITERRA

*Eu vós imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças
supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não.
São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que
partam, então!
Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os
ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do
inscrutável do que o sentido da terra!*

- Friedrich W. Nietzsche in *Assim Falou Zarathustra*

Friedrich W. Nietzsche é um notável adversário da tradição metafísica filosófica ocidental. Não à toa, dentre os seus escritos, no tocante as críticas a metafísica e a seus valores morais, a obra *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo (1888)*, se destaca como “uma grande declaração de guerra” (CI, Prólogo, 3) contra o platonismo, bem como contra o cristianismo, uma vez que busca mostrar “os limites de uma posição metafísica que se recusou a lidar com o mundo em sua contingência e impermanência” (Coli, 2023, p. 56). Ao apresentar a recusa da posição metafísica frente ao horizonte terreno do vir-a-ser, o filósofo coloca-se, de forma contestadora e insurgente, contra os descaminhos da razão, a solapar a golpes de martelo à projeção de um mundo fictício “no qual a suposta essência do mundo estaria resguardada da transitoriedade e da mera aparência” (Coli, 2023, p. 56).

Nessa direção, ao constatar que “há mais ídolos² do que realidades no mundo” (CI,

² Ora, faz-se necessário frisar, para esclarecer para o leitor, aquilo que se compreende como ídolos. De acordo com Nietzsche, em sua autoencenação intitulada *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, no capítulo destinado à obra *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, o filósofo caracteriza como ídolo aquilo que até agora se denominou verdade. Ou seja, Nietzsche caracteriza como ídolos todas as velhas ‘verdades’ que orquestram as estruturas e modos de ser da realidade que colonizam de forma depreciativa a vida. Portanto, sua filosofia, denominada enquanto filosofia do martelo, apresenta-se como desconstrução dos ideais anêmicos que oprimem a existência e que, conseqüentemente, a arrastão para o declive da *décadence*. Alguns intérpretes, tais como Edmilson Paschoal e Isadora Petry, se ocupam em pensar, sob diferentes perspectivas a teoria da *décadence*. Mas, se há algum em comum entre estes, parece ser um certo consenso que a *décadence* expressa uma condição adoentada da vontade. No artigo *Entre a *décadence* e a *rangordnung*: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade (2013)*, Edmilson Paschoal, define esta noção como um “modo de ser próprio de uma determinada configuração de forças, numa palavra um modo de ser adoentado” (Paschoal, 2013, p. 15). Ademais, assegura que, “particularmente, o termo é utilizado para fazer menção àquele processo decadencial que tem lugar na cultura ocidental a partir de Sócrates, desdobrando-se com o cristianismo e encontrando sua conformação da modernidade” (Paschoal, 2013, p.15). Por sua vez, Isadora Petry, na dissertação intitulada *Arte e *Décadence* em Nietzsche (2015)*, defende que “a *décadence* manifesta, para Nietzsche, um problema da vontade de potência: ela é um enfraquecimento da vontade, uma diminuição da vontade criadora que torna inacessível, por sua vez, um desenvolvimento saudável entre as partes do organismo” (Petry, 2015, p. 14). Portanto, é possível dizer que a *décadence*, para Nietzsche, é caracterizada como um sintoma de uma configuração, ou um modo de ser, fraco e doente que, infelizmente, implica numa condição fisiológica debilitada.

Prólogo, 2), Nietzsche volta-se com toda sua artilharia filosófica contra os “ídolos mais velhos, mais convencidos e mais empolados” (CI, Prólogo, 3) da história da filosofia ocidental. Dentre estes ídolos, sintetizados, na verdade platônica e cristã, Nietzsche crítica a duplicação do estatuto da realidade, dado a fragilidade e fraqueza destas perspectivas, a fim de destacar uma incapacidade crônica em aceitar o mundo tal como é, desembocando em um mundo fictício, a saber, o mundo metafísico.

Portanto, a corrupção, enquanto duplicação do mundo, explicita-se na inaceitabilidade frente a realidade tal como ela é, bem como na fuga ascética em direção ao ideal. Para Nietzsche, o ressentimento não é meramente um sentimento individual, mas um fenômeno fisiopsicológico, no qual os indivíduos são incapazes de lidar com as próprias fraquezas, fomentando sentimentos negativos em decorrência de sua situação existencial, a fim de se voltarem contra a existência. Ou seja, a partir do ressentimento frente à existência, essas perspectivas voltam-se, por meio de um teor acusatório e culpabilizador, contra o próprio estatuto da realidade, destituindo “seu valor, seu sentido e sua veracidade” (EH, Prólogo, 2). Em razão disso, acabam por impor, mediante um exacerbado desdém a estruturas e modos de ser do real, o peso da abjeção contra a dimensão terrestre, culminando em uma desvalorização do único mundo possível, o mundo da terra.

Deste modo, ao adentrar nas veredas da metafísica do Ocidente, Nietzsche opera com uma legítima desconstrução do pensamento metafísico tradicional, criticando qualquer concepção que apresente conotações transcendentais, pois estas, em sua perspectiva, ao desprezarem o mundo em sua contingência e impermanência, refugiando-se em um mundo ideal, mundo da verdade, invariavelmente, implicam em uma desvalorização da terra e da vida. Em suma, uma imprecisão contra o estatuto da realidade, contra o horizonte terrestre do vir-a-ser. A respeito disso, no prólogo de sua autoencenação³ intitulada *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, § 2, diz Nietzsche:

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida que se

³ O último livro escrito por Nietzsche, *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (1888), é uma das suas obras mais controversas, tendo sido tomada como sinal de prepotência, como autobiografia egocêntrica e, sobretudo, como prenúncio do colapso que interrompeu sua trajetória intelectual em 1889. As controversas são alimentadas, na maior parte das vezes, por meio do peculiar estilo narrativo encontrada no livro, onde ele conta a si sobre sua vida, bem como suas obras, em tom elogioso e hiperbólico, quase soando como uma autobiografia. No entanto, aqui tomamos a interpretação de acordo com a qual *Ecce Homo* não seria simplesmente uma autobiografia, e sim, uma encenação, ou melhor, uma autoencenação, uma vez que a obra não se restringe a mero relato pessoal do autor, nos limites de uma narrativa sobre sua própria vida e obra com propósitos de autogratificação, mas, ao contrário, como uma paródia onde Nietzsche se utiliza do estilo autobiográfico para expor um pensamento filosófico bem peculiar. Para tal, buscando não se estender muito, bem como para instruir o leitor sobre essa linhagem interpretativa, cito alguns comentadores que seguem essa linha, a saber, no Brasil, Antonio Edmilson Paschoal, com o texto *Autogenealogia: acerca do tornar-se o que se é* (2015), na Alemanha, Enrico Muller, com o texto *Zwischen genealogie und Auto-genealogie* (2015).

forjou um mundo ideal...O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se: o mundo forjado e a realidade...A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (EH, Prólogo, 2).

Ao empreender a desconstrução do pensamento metafísico que, através da razão, prevê a existência de um mundo constituído por um quadro imutável, único, distante e plasmado, um mundo da verdade, Nietzsche traz à luz os pressupostos dessa interpretação de mundo apequenada e empobrecida, a saber: “o desejo de metafísica atesta uma relação conturbada com o mundo” (Montebello, 2012, p. 87).

Tal relação conturbada, se desvela na incapacidade de aceitar o mundo tal como ele é em sua totalidade, transitoriedade e finitude, uma vez que o pensamento metafísico rechaça veementemente as qualidades que constituem o estatuto terrestre do vir-a-ser. Essa rejeição é tamanha que, ao buscar resguardo de toda contingência, transitoriedade e finitude da existência, essa concepção fantasia outro mundo contraposto ao mundo real, ao mundo terreno do vir-a-ser. A este respeito, na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado “*A razão na filosofia*”, § 6, onde diz Nietzsche:

As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não ser, do nada – constitui-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótica-moral. [...] Não há sentido em fabular acerca de um outro mundo, a menos que o instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor” (CI, A “Razão” na Filosofia, 6).

Para Nietzsche, esse outro mundo ancorado em esferas transcendentais, caracterizado como mundo da verdade, expressa uma desdenhosa objeção a terra e a vida, pois essa perspectiva logocêntrica, administrada exclusivamente pelas categorias da razão, opera com conceitos lógicos e abstratos que “fogem do mundo real e desembocam em uma ficção de um além mundo e de um ser imóvel, a serviço de uma extenuação obcecada pela morte difamatória do mundo” (Fink, 2020, p. 521). Portanto, essa concepção preza pelo abandono do estatuto terreno do vir-a-ser, uma vez que, a partir da recusa da contingência e impermanência, desencadeia uma severa ruptura com a mudança, o imprevisível e o inesperado, qualidades inerentes do mundo da terra, do mundo do vir-a-ser.

Com esta brusca ruptura com o estatuto da realidade, isto é, com horizonte terreno do vir-a-ser, o pensamento metafísico ancora-se num além-mundo que, caracterizado como “pátria originária da verdade, da justiça e da beleza, [...] apresenta-se como condenação e rejeição do mundo insubsistente das sombras e da aparência” (Giacoia, 1997, p. 187). Conforme Giacoia, em sua obra *Os Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-Supressão da Moral (1997)*, essa

invenção de um mundo metafísico obtém sua origem em uma vontade fundamental que vivencia a finitude, bem como a dor que a condiciona, “como objeção contra a vida, como motivo para renegá-la em boa consistência, justificando o sofrimento unicamente como meio caminho, passagem, ascensão para a paz e o repouso” (Giaccoia, 1997, p. 187).

Em vista disso, mais vale o mundo metafísico, estático, racional, enrijecido e consolador, do que o rio que corre, o mundo terreno, instável, passional, móvel e desconsolador, dado que a hipervalorização da razão, através do seu teor moral acusador e culpabilizador, condena a realidade e, por outro lado, valoriza a irrealidade. Deste modo, segundo Nietzsche, a racionalidade solapa a existência, uma vez que esse otimismo epistemológico atesta-se em uma vontade negativa, uma vontade doente e moribunda, que não suporta o horizonte terrestre da guerra e da atividade, bem como suas implicações, a saber, o sofrer. Em razão disso, na obra *Assim Falou Zaratustra (1883-1885)*, no capítulo intitulado “*Dos transmudanos*”, diz Nietzsche que:

Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra! Queriam escapar à sua miséria, e as estrelas lhe eram distantes demais. Entao suspiraram: Oh, se houvesse caminhos celestes, para nos esgueirarmos em outro ser e outra sorte! – e inventaram suas artimanhas e sangrentas poções! (ZA I, Dos transmudanos).

Nesse sentido, para Nietzsche, um pensamento do tipo logocêntrico, tal como o pensamento metafísico convencional, administrado exclusivamente pelas categorias da razão, expresso nas figura de Platão e do próprio cristianismo, “é inapto a dar conta das tensões constitutivas da realidade, de apreender sua dimensão trágica” (Wotling, 2013, p. 15), uma vez que concebe o horizonte terrestre, mutável e próximo, como algo hostil, valendo-se de um horizonte antiterrestre, artificial e sem vida, imutável e distante, em detrimento do mundo real, do mundo do vir-a-ser. Portanto, essa perspectiva parte de um sistema de crenças que prega a desvalorização da realidade, da terra e da vida, dado sua recusa frente às qualidades que constituem o horizonte do vir-a-ser. Nesse sentido, diz Nietzsche num fragmento póstumo:

A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – nós, medimos o valor do mundo a partir de categorias que se ligam a um mundo puramente fictício. Resultado final: todos os valores com os quais procuramos tornar o mundo apreciável para nós até agora e que por fim desvalorizamos justamente por isso, quando se revelaram impassíveis de serem estabelecidos – todos esses valores são, computados psicologicamente, resultados de determinadas perspectivas de utilidade voltadas para a manutenção e a elevação de construções humanas de domínio: e falsamente apenas projetadas para o interior da essência das coisas. Trata-se sempre ainda da ingenuidade do homem que estabelece a si mesmo como sentido e a medida das coisas (FP 1888, 14).

Assim, de acordo com Nietzsche, dada nossa incapacidade de suportar “o fluxo agitado da vida, a torrente do devir, os incessantes altos e baixos das suas vagas” (Fink, 1988, p. 175),

uma vez que “não há nada que permaneça, que fique, nada estável, tudo está imerso no fluxo do devir” (Fink, 1988, p. 175), acabamos transformando falsamente “o devir no ser das coisas imperecíveis que subsistem na mudança, que permanece a pesar das mutações dos seus estados” (Fink, 1988, p. 175). Nessa direção, as investidas das categorias da razão frente ao mundo terreno do vir-a-ser são ficções da vontade de domínio da razão, da vontade de verdade, que “viola a realidade, o devir, e o imobiliza, o falseia, o fixa” (Fink, 1988, p. 175). Entretanto:

Ao fazê-lo, esquece o seu acto de violência que crê apreender a realidade [...] que ele próprio cria, como os de substância, causalidade, etc. O 'homem acredita em coisas, mas essas coisas não existem. Crê no existente, mas esse existente é a sua própria criação, a sua rede conceptual que ele lança continuamente na torrente do devir (Fink, 1988, p. 176).

De acordo com Fink, em sua obra *A Filosofia de Nietzsche (1988)*, “a verdadeira realidade é o devir, não o devir num existente que já é e que não faz senão transforma-se, mas um devir puro, um fluir ininterrupto, um movimento incessante” (Fink, p. 176). Dito de outra forma, para Fink, bem como para Nietzsche, é a “vida que vive em todas as coisas, nas escarpas das montanhas como nas torrentes impetuosas, na erva dos prados como na água majestosa das alturas, nas estrelas do céu nocturno” (Fink, 1988, p. 176). Contudo, mediante a interpretação categorial da razão, aquilo que atribuímos com valor de verdade “encobre-nos a visão do todo ilimitado, sem fronteiras, irrefreado” (Fink, 1988, p. 176) mundo do vir-a-ser.

Todavia, não podemos viver no oceano agitado do puro devir; precisamos falsear a realidade; o devir é para nós o que é inconcebível, aquilo que dá vertigem ao espírito e o arrasta num turbilhão em que o assalta a vertigem anunciadora do mundo. A falsificação é para nós uma necessidade biológica. A angústia, a necessidade tornam o homem inventivo; a angústia, a necessidade de viver num mundo onde tudo desliza, redemoinha, desaparece constantemente, criaram os conceitos, as categorias que fixam e tornam apreensível o devir inconcebível, que inserem um suporte sob o acontecimento, introduzem algo de estável na mudança, isto é, a substância, cinto de salvação que nos permite ganhar pé e orientar-nos num mundo em que depositamos confiança (Fink, 1988, p. 176).

Deste modo, de acordo com Fink, as categorias “significam a humanização do mundo, a interpretação antropomórfica que nos recompõe ao erigir algo de estável” (Fink, 1988, p. 176) no mundo de completa instabilidade, no mundo do vir-a-ser. Para Nietzsche, essa interpretação categorial não é detentora de uma validade objetiva, uma vez que o filósofo as compreende como meras ficções projetadas, bem como cristalizadas, na aparência, para organizar um espaço vivível e habitável para o humano. Não à toa, na obra *Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais (1881)*, aforismo intitulado “*Na prisão*”, Nietzsche utiliza a metáfora do encarceramento, pois, para ele, cada vivente atua num mundo circular, sendo impossível ter acesso ao “mundo real” (mundo em si). Portanto, para o filósofo, não é possível abandonar o círculo concêntrico de percepções e sensações que constitui nosso horizonte próximo, nosso

pequeno espaço vital.

Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, entorno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, no quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que medimos o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” – e tudo, tudo em si é erro! (A, Na prisão, 117).

Nesse sentido, conforme pontua Nietzsche, nossos antropomorfismos, lançados a partir das categorias da razão, não são “verdades”, dado que eles não detêm realidade em si. Para o filósofo do martelo, eles manifestam uma coerção vital, a saber, manifestam apropriações, bem como arranjos, de mundo, a fim de constituir um espaço vivível e habitável para nós. Assim, com a imagem do encarceramento, Nietzsche confirma que o erro é consubstancial com o vivente, uma vez que ele só pode apoiar-se em sensações enganosas, enquanto instrumento de manutenção da vida. Porém, como imaginar que o vivente seja capaz de procurar conhecer o em si? Antes de tudo, de acordo com Montebello, “as formas perceptivas e actantes que ele inventa se destinam a protegê-lo do real” (Montebello, 2021, p 21). Os produtos das categorias da razão tem a mesma função vital, são expedientes da vida, instrumentos destinados a assegurar uma existência possível. O vivente não busca conhecer o em si, mas sim submeter o mundo a suas carências orgânicas.

A vida tende a formar nichos contra o mundo real [mundo do vir-a-ser]. Esses nichos são perspectivas e mundos relacionais em que o vir-a-ser assume formas fixas. Toda vida busca introduzir referências (estáveis) no vir-a-ser, organizar um espaço-tempo específico, mas seus esquemas e valorações não poderiam se apresentar como conhecimento do mundo. O vivente humano: fabula um mundo em si para conservar-se, o vivente humano também não seria capaz de pretender atingir qualquer realidade em si; ele só prolonga esse movimento da vida que consiste em se proteger do vir-a-ser, ele projeta no em si as ficções necessárias à vida (estabilidade, invariância, identidade, formas, gêneros, leis) (Montebello, 2021, p. 42-43).

Nessa direção, conforme Fink, Nietzsche acentua que a interpretação categorial se dá como uma construção do entendimento humano para enfrentar a “vertigem anunciadora do mundo” do vir-a-ser. Portanto, frente a um “mundo onde tudo desliza, redemoinha, desaparece constantemente” (Fink, 1988, p. 176), as categorias da razão, visando se subtrair do movimento vertiginoso do mundo do vir-a-ser, projetam falsificações utilitárias a partir do intelecto para resguardar-se da contingência e transitoriedade da existência. Dito de outra forma, a verdade caracteriza-se por uma dissimulação, produzida pelo intelecto, servindo o desejo de autoconservação imposto pelo caráter gregário, com vistas à conservação da espécie humana. Nessa direção, o filósofo acentua que apenas para satisfazer a necessidade de autoconservação é que o humano forjou, bem como aprimorou, o conhecimento, ou seja, desde os primórdios o

conhecer esta ligado a sobrevivência e a conservação. É por este motivo que o intelecto, servindo-se do desejo de autoconservação, prioriza noções que sirvam para a manutenção da vida em conjunto e, por esse caminho, seria obrigado a produzir falsificações para resguardar-se do movimento vertiginoso do mundo. Deste modo, no texto *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (1873)*, Nietzsche diz:

O intelecto, enquanto meio para a conservação do indivíduo, mostra sua força principal na dissimulação; pois essa é o meio pelo qual se conservam os indivíduos mais fracos, menos robustos, aos quais não é dado travar a luta pela existência com chifres ou presas agudas de animais de rapina. No ser humano essa arte da dissimulação atinge o auge: enganar, adular, mentir e fraudar, falar por trás das costas, aparentar, viver no brilho de outro, mascarar-se, ocultar pela convenção, representar para os outros e para si mesmo, em suma, continuamente esvoaçar ao redor da chama da vaidade – isso é de tal forma a lei e regra que quase nada é tão incompreensível quanto o fato de haver surgido entre os homens um puro e honesto impulso para a verdade. Eles estão mergulhados em ilusões e imagens oníricas, seus olhos apenas deslizam pela superfície das coisas e enxergam formas, em nenhum lugar sua percepção conduz à verdade (VM 3).

Desta forma, Nietzsche procede com uma verdadeira “arte do desmascaramento”, uma vez que desvela que as categorias que o intelecto se utiliza para falsear a realidade são meras falsificações utilitárias relacionadas com o impulso de conservação que, ao introduzir referências estáveis na torrente do vir-a-ser, busca organizar um espaço tempo vivível para a existência. Não à toa, na obra *Além do Bem e do Mal (1886)*, Nietzsche defende que fomos nós que criamos as “causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como ‘algo em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente” (BM 21). Nesse sentido, longe de tais compreensões serem uma verdade tal como a metafísica as define, não passam de invenções, ou mitologias, no sentido extramoral do termo, dado que “as categorias não podem apreender o devir, que por elas é imobilizado, falseado e assente em algo estável, elas não passam de falsificações” (Fink, 1988, p. 177). Nas palavras de Fink, em sua obra *A Filosofia de Nietzsche*:

A falsificação reside, por conseguinte, nas categorias de que o intelecto se serve; os meios de que se serve, o seu conhecimento são já falsos. É nos conceitos fundamentais que reside a mentira e não nos conhecimentos pormenorizados adquiridos mediante estes conceitos fundamentais. Nietzsche transforma o problema tradicional das categorias; desmascara as asserções fundamentais sobre o existente como tal e mostra que se trata de falsificações, de mentiras no sentido extramoral do termo (Fink, 1988, p. 176).

Em suma, o humano organiza para si um mundo habitável, um abrigo ou refúgio para resguardar-se dos incessantes movimentos do via-a-ser, a partir da sua incessante atividade de divisão e classificação de fenômenos. Porém, o mundo metafísico não surge disso, mas sim “da projeção dessa construção humana em um mundo fictício, surge da promoção das categorias da

razão a propriedades de uma realidade verdadeira” (Montebello, 2021, p. 90), surge quando, a partir da vontade de verdade, damos um passo a mais e tornamos essas categorias reais. Em linhas gerais, surge quando “a falsificação perpetrada pelo intelecto” torna-se “despotismo do conhecimento” (Fink, 1988, p. 176).

O antropomorfismo é a monótona extensão do homem até o coração do mundo, a metamorfose do mundo em homem, o mundo inteiro ligado aos homens, as estrelas e o céu absorvidos pelos olhos humanos, a multiplicação da imagem do homem por toda a Terra. O mundo inteiro é a cópia multiplicada e diversificada de uma imagem primordial – a do homem. [...] Não é criticável o fato de que o homem, assim como todo vivente, crie seu mundo, por meio de formas e conceitos. Porém, assim que ele esquece seu poder estético de transfiguração, põe-se a acreditar que o eixo do mundo gira em torno do seu intelecto, que o mundo humano que ele forjou para agir existe em si (Montebello, 2021, p. 111).

Assim, “quando as ficções necessárias à vida humana são admitidas como realidades, estamos dando corpo a um mundo metafísico” (Montebello, 2021, p. 90). Logo, essa crença em um mundo verdadeiro, mais importante para a vida, mais útil à vida, volta-se contra o mundo, torna-se condenação e depreciação deste último. Nesse sentido, em um fragmento póstumo intitulado “*A origem do mundo verdadeiro*”, diz Nietzsche:

O equívoco da filosofia baseia-se no fato de, ao invés de se ver na lógica e nas categorias da razão meios para a retificação do mundo com vistas a fins úteis (ou seja, ‘por princípio, meios para uma falsificação útil), se ter acreditado possuir neles o critério da verdade ou da realidade respectivamente. O critério da verdade era de fato meramente utilidade biológica de tal sistema de falsificação principal: e como um gênero animal não conhece nada mais importante do que se conservar, poder-se-ia falar aqui de fato de ‘verdade’. A ingenuidade foi apenas tomar a idiossincrasia antropocênica como medida das coisas, como prumo sobre o real e o irreal: em suma, *absolutizar uma condicionalidade*. E, veja o que aconteceu, o mundo se dissociou agora em um mundo verdadeiro e um mundo “aparente”: e exatamente o mundo, no qual o homem tinha inventado sua razão para morar e para se erigir, exatamente esse mundo se viu desacreditado. [...] E veja o que acontece: agora, o mundo tornou-se falso, e exatamente por causa das propriedades, que constituem sua realidade, mudança, devir, pluralidade, oposição, contradição, guerra (FP 1888, 14).

Ora, na perspectiva de Nietzsche, é buscando submeter o mundo a determinadas carências orgânicas, isto é, a utilidades biológicas e falsificações utilitárias, que são projetadas, bem como cristalizadas, na aparência erros, resultando em juízos e crenças equivocados acerca das ordenações e estruturas da realidade. Para o filósofo, esse arcabouço de equívocos, se firmou a partir de uma força caracterizada como vontade de verdade, compreendida enquanto capacidade de domínio que promove o exercício do condicionado ao absoluto, a fim de desencadear uma exclusão do devir e a restrição da capacidade humana de apreender o mundo real, o mundo do vir-a-ser. Nesse sentido, conforme Montebello, a vontade de verdade, isto é, a vontade de metafísica, configura-se como:

esse profundo desejo de não mudança, o temor da mudança, do inesperado, do imprevisível, no fundo o medo de sofrer. Por trás desse ideal de não mudança, há essa origem psicológica, uma profunda desconfiança no vir-a-ser, a qual se confunde com

a causa de todo sofrimento. É bastante evidente que esse ideal de imutabilidade, permanência e eternidade não é, antes de tudo, intelectual: há uma causa vital, ele provém da conjuração entre toda a vida contra tudo aquilo que pode ameaçá-la, causarlhe sofrimento. Um mundo imutável, perene, é um mundo tranquilizador, previsível, sem perigos. A vontade de verdade valoriza esse mundo morto, por falta de forças para enfrentar esse mundo tal como ele é. O mundo da verdade se assemelha a esse mundo fossilizado, petrificado, mumificado, egípcio [...]. Mundo morto do monotonos⁴, do ser único, incapaz de suportar os seres plurais, do monótono-teísmo, do único Deus cristão, incapaz de rivalizar com os deuses do politeísmo, mundo monótono e sem vida (Montebello, 2021, p. 79).

Por isso, a vontade de verdade, também caracterizada como vontade de metafísica, configura-se como forma de interpretação de mundo que preza pela ruptura com o vir-a-ser, direcionando o humano para a metafísica, em um ato de negação da terra e da vida. Deste modo, ela renúncia aos princípios individuais, os subjetivos e particulares, e visa a coletividade, os objetivos e universais, na medida que preza pela massificação de fantasias para instituir um controle da vontade humana com maior facilidade. Assim, a vontade particular é submetida à vontade da maioria, que é guiada por interesses metafísicos que impõem o peso da abjeção a terra e a vida. Em outras palavras, a vontade particular é sujeitada à vontade universal que, conduzida por um viés metafísico, constrange com o peso da abjeção a cultura terrestre, a cultura do vir-a-ser.

Nesse sentido, “os ideais que difamam o mundo foram instrumentos de dominação e servidão, à custa de sacrifícios imensos e, sobretudo, do sacrifício da realidade” (Montebello, 2021, p. 176), de uma luta impiedosa contra a terra e a vida, culminando na desvalorização, bem como na nadificação, do estatuto terreno e, por outro lado, no nascimento da perspectiva antiterrena. Assim, frente a essa desvalorização e nadificação do horizonte do vir-a-ser, isto é, da terra e da vida, oriundo de uma imprecisão metafísica contra o horizonte terrestre, emerge uma perspectiva antiterrena. Essa concepção traz em seu seio um severo desdém contra o estatuto da realidade, contra a estrutura terrena do vir-a-ser uma vez que, através das categorias da razão, opera na antropomorfização do conhecimento, bem como na humanização do mundo, desembocando na desvalorização e nadificação da terra e da vida.

Deste modo, o antropomorfismo do conhecimento, bem como a humanização do mundo, através das categorias da razão, volta-se contra a terra e a vida, desencadeando uma relação negativa com o vir-a-ser, não somente em relação a seus valores, juízos e crenças, mas na relação que “forma uma antiterra, uma imprecisão contra a terra, contra a natureza e contra

⁴ Para fins de esclarecimento, a noção *monotono-ontos*, utilizada por Pierre Montebello, na obra *Nietzsche: o mundo da terra* (2021), diz respeito a um mundo monótono e sem vida, a saber, um mundo que não é dinâmico, relacional e tensional, mas, ao contrário, um mundo absoluto, paralisado e imóvel. Tal noção é utilizada no texto, a fim de exemplificar aquilo que representa o mundo metafísico, a saber, a perspectiva antiterrestre.

a vida” (Montebello, 2021, p. 110). Dentro dos textos de Nietzsche, é costumaz a denúncia ao antropomorfismo do conhecimento, bem como a humanização do mundo, dado que o “fato de existir um mundo humano não significa que o mundo seja humano, nem que a verdade do mundo seja humana” (Montebello, 2021, p. 110). Porém, o antropomorfismo do conhecimento, bem como a humanização do mundo, promovida por meio das categorias da razão, nos lança:

Em um mundo esquemático, com traços acentuados e espessos, semelhante ao espaço geométrico de um ‘columbário romano’, onde a diversidade das coisas repousa – morta – em compartimentos ordenados, ou, ainda, semelhante a uma ‘pirâmide lógica’ edificada sobre o curso d’água do vir-a-ser” (Montebello, 2021, p. 111).

Em linhas gerais, Nietzsche utiliza-se de metáforas, bem como de alegorias, para denunciar um procedimento por meio do qual o mundo é assassinado em seu modo singular de ser, em detrimento do horizonte do monotonos-ontos, um mundo monótono e sem vida, para expressar esse mundo humanizado, isto é, um mundo fossilizado, petrificado e estabilizado pelo intelecto humano. No texto *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral*, Nietzsche salienta que quando o intelecto, esse auxiliar da existência humana, orgulhosamente e vaidosamente se apresenta como verdade do mundo, chegando a ocultar seu potencial artístico estético transfigurador, o sentido daquilo que é caracterizado como verdade está perdido. Ademais, como já trabalhado, Nietzsche assume a verdade como produto ficcional necessário, bem como útil, ao humano, não “como continente autônomo” (Montebello, 2021, p. 112). Nas palavras do filósofo:

O que é, então, a verdade? Um exército de metáforas, metonímias, antropomorfismos; numa palavra, uma suma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas, e que depois de uso prolongado parecem fixas, canônicas e obrigatórias para um povo; as verdades são ilusões que esquecemos que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força, moedas que perderam o cunho e agora são vistas como metal, não mais como moedas (VM 7).

Para o filósofo, a “vulnerabilidade humana”, frente os incessantes assaltos da existência, do vir-a-ser, requer o conhecimento, mas o orgulho, bem como a vaidade, do conhecimento humano é, ironicamente, imaginar que o universo corresponde a sua medida, que ele é da mesma natureza que o conhecimento humano, como se “os olhos do universo estivessem dirigidos telescopicamente para [...] atos e pensamentos” (VM 1) humanos. Entretanto, “o que é o conhecimento, a não ser unicamente o instrumento de ação de seres efêmeros e vulneráveis?” (Montebello, 2021, p. 112). Para Nietzsche, o mundo verdadeiro é um produto ficcional humano que nada diz sobre a significação última do cosmos.

Pois para esse intelecto não há missão que vá além da vida humana. Mas, se pudéssemos nos entender com um mosquito, saberíamos que também ele percorre o ar com esse mesmo pathos, sentido-se o centro voador deste mundo. Nada existe na natureza, por mais desprezível e insignificante, que não se infle como um balão a um pequeno sopro dessa força do conhecimento; e, assim como qualquer carregador de

fardos quer ter seu admirador, também o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, acredita ver os olhos do universo, de todos os lados, dirigidos telescopicamente para os seus atos e pensamentos (VM 1).

Na obra *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres Volume II*, na parte dedicada ao *O Andarilho e sua Sombra (1880)*, no aforismo intitulado “*O homem, comediante do mundo*”, § 14, Nietzsche ironiza a “inventividade espiritual da mais vaidosa criatura”, a saber, o humano. O filósofo satiriza a imodestia, bem como a vaidade, antropocêntrica do humano que, despercebido de sua infinita pequenez, projeta-se como finalidade da existência do mundo e da vida. Ademais, Nietzsche destaca o quão trágico e, sobretudo, cômico, é o “privilegio ontológico do humano”, principalmente, aqueles edificadas pelos mestres da finalidade que, ao enxergarem o humano como algo “incoparável e miraculoso”, se esquecem que “a gota de vida do mundo é sem importância para o caráter geral do tremendo oceano do devir e decorrer” (AS 14). Nas palavras do filósofo:

Talvez uma formiga, numa floresta, imagine ser a finalidade e intenção da existência da floresta, de forma tão intensa como fazemos ao espontaneamente ligar o fim da humanidade ao fim do planeta, em nossa fantasia; e ainda somos modestos, se nos detemos nisso e não organizarmos um crepúsculo geral dos deuses e do mundo, acompanhando o funeral do último homem (AS 14).

Nesse sentido, o filósofo considera como um momento trágico aquele em que os mestres da finalidade da existência anunciam um sentido de existir para o indivíduo, fazendo-o esquecer que no fundo a vida é impulso, instinto, tolice e ausência de sentido. Ao contrário desta percepção, o filósofo aborda sobre o momento do riso libertador que, por sua vez, revela esse fundo impulsivo, sem motivo e, sobretudo, destituído de toda finalidade humana, onde a comédia da existência, abalando toda vaidade e imodestia antropocêntrica do humano, entra em cena, pois:

é inegável que a longo prazo cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso, a razão e a natureza: a breve tragédia sempre passou e retrocedeu afinal à eterna comédia do existir, e as ondas de incontáveis risos – nas palavras de Ésquilo – devem finalmente se abater sobre os maiores desses trágicos também (GC 1).

Assim, se o humano, mesmo em sua infinita pequenez, imagina-se como finalidade da existência e, em consequência, “concebe a partir desta fantasia a sua moral, será preciso criar nele, para ‘naturaliza-lo’, bem como para ‘reconduzi-lo’, a sua real modesta condição, algo mais espiritual que o humano, um ponto de vista superior. Portanto, diz Nietzsche:

Deveria haver criaturas mais espirituais do que os homens, apenas para fruir inteiramente o humor que há no fato de o homem se enxergar como a finalidade da existência do mundo e a humanidade se contentar seriamente apenas com a perspectiva de uma missão universal. Se Deus criou o mundo, então fez o homem para ser o macaco de Deus, como permanente ensejo de distração em suas longuíssimas eternidades. A música das esferas, envolvendo a Terra, seria então o riso de escárnio

de todas as demais criaturas em torno do homem. Com a dor, esse enfadado Imortal faz cócegas em seu animal predileto, a fim de regozijar-se nos gestos e interpretações trágico-orgulhosas do seu sofrer, na inventividade espiritual da mais vaidosa criatura. Pois quem imaginou o homem para diversão tinha mais espírito do que este, e também mais alegria com o espírito. Até mesmo nisso, quando nossa humanidade quer voluntariamente humilhar-se por um instante, a vaidade vem nos pregar uma peça, já que ao menos nessa vaidade nós, homens, queremos ser algo incomparável e miraculoso. Nossa singularidade no mundo, oh, é uma coisa muito improvável (AS 14).

Nietzsche parte do pressuposto que o intelecto humano, a partir do sofrimento e da impotência frente a existência, inventa além-mundos que pesam sobre a terra e a vida. Contudo, essa pretensão do conhecimento humano de alcançar um mundo em si, só faz emergir o mais humano dos mundos, a saber, um mundo mais quadrado, fechado e circunscrito. O filósofo esclarece que a existência humana forma um mundo a sua medida, isto é, o intelecto humaniza o horizonte terrestre do vir-a-ser, a terra e a vida. Nesse sentido, Nietzsche volta-se contra a imodestia, bem como contra a vaidade, antropocêntrica do humano que, invariavelmente, supõem submeter o mundo aos humanos conceitos de valores, bem como na crença em um mundo da verdade, acessível mediante nossa pequena, estreita e limitada razão humana.

Para Nietzsche, um mundo essencialmente mecânico, sujeito a “mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos” (GC 373), onde admite-se “contar, calcular, pesar, ver e pegar” (GC 373), seria um absurdo, bem como um ultraje, pois, invariavelmente, implica na crença de que o mundo está sujeito a meros cálculos da razão. Nesse sentido, ele denuncia essa perspectiva como concepção que opera na redução do vir-a-ser à lógica das categorias da razão; como ciência dogmática; como teoria teleológica e utilitarista; e como forma particular de metafísica e religião. A este respeito, na obra *A Gaia Ciência*, no aforismo intitulado “*Ciência como preconceito*”, § 373, diz Nietzsche:

O mesmo se dá com a crença [...] num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um mundo da verdade, a que pudéssemos definitivamente acender com a ajuda de nossa pequena e quadrada razão – como? queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos? [...] uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental. [...] Uma interpretação do mundo científica, tal como a entendem, poderia ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as interpretações do mundo. [...] um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido! Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, por em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daqui que nela é de fato ‘música’ (GC 373).

Assim sendo, Nietzsche adverte contra a metafísica: o mundo supressensível do *monotono-ontos*, mundo monótono e sem vida, supostamente “desumano”, “inumano” e “celestial”, é, meramente, um mundo humano, demasiado humano. Segundo Nietzsche, “a

transcendência, bem como o mecanicismo, engendra o mais humano dos mundos, a saber, um mundo estreito, pequeno e limitado que opera com a quadrada razão humana”. Em *Zarathustra*, na parte intitulada “*Dos Transmundanos*”, Nietzsche esclarece-se que:

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os transmudanos; e a breve loucura da felicidade⁵, que apenas o ser mais sofredor experimenta. Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: elas criou todos os deuses e transmudanos. Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo- que bateu as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado. Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou da terra- que ouviu o ventre do ser a lhe falar. E então quis passar com a cabeça pelas últimas paredes, e não apenas com a cabeça – para lá, para ‘aquele mundo’. Mas ‘aquele mundo’ está bem escondido dos homens, aquele desumano mundo inumano, que é um celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem (ZA I, Dos transmudanos).

No combate ao antropomorfismo do conhecimento, bem como à humanização do mundo, que produz esse mundo morto e hostil para com a terra e a vida, Nietzsche denuncia essa perspectiva antiterrena que desencadeia o apequenamento e empobrecimento da força criadora. Assim, “quando há carência ou esquecimento de toda força criadora, a terra se fixa primeiramente no ser, astro morto, antiterra” (Montebello, 2021, p. 115-116). Ou seja, ocorre um encolhimento do horizonte terreno, vir-a-ser, em prol do horizonte antiterreno, ser. Portanto, a “humanização do céus e do cosmos pelos ideais humanos, envolta pela bruma dos valores supremos da humanidade” (Montebello, 2021, p. 115), arrasta a terra, bem como a vida, para o desastre, para o *niilismo*, uma vez que traz como premissa a *nadificação* da terra e da vida.

A Terra está morrendo precisamente de quê? Do próprio homem, de seus ideais vazios, de seus mundos mortos, de seu cosmo inerte. Duplo desespero da Terra: pela criação de além-mundos e pelo efeito da negação niilista da Terra. A impotência e fadiga do homem criaram além-mundos e outro mundo da verdade. É essa impotência que, com o niilismo, se volta contra a Terra, para reduzi-la a nada: ela criou todos os deuses e além-mundos (Montebello, 2021, p. 116).

A terra arrasada, bem como devastada, por meio do processo de nadificação, ou desertificação, antiterrestre, faz-se como consequência do duplo desespero terreno, a saber, “a criação de além-mundos e a negação niilista da terra”. O apequenamento, bem como o empobrecimento, da cultura terrestre, onde o último homem saltita, “sem vontade, sem ideias e incapaz de criar” (Montebello, 2021, p. 117), transfigura a cultura terrena em algo “minúsculo,

⁵ Para esclarecer essa perspectiva de “breve loucura de felicidade”, cabe invocar, novamente, o texto *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (1873)*. Compreende-se, essa breve loucura de felicidade, mediante essa passagem: “Em algum canto remoto deste universo cintilante, vertido em inumeráveis sistemas solares, houve certa vez um astro onde os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais altivo e mendaz da ‘história universal’, mas foi apenas um minuto. Após a natureza respirar umas poucas vezes, o astro congelou e os animais inteligentes morreram. Alguém poderia inventar uma fábula assim, mas não ilustraria suficientemente a forma lamentável, vaga e fugaz, o modo vão e arbitrário como o intelecto humano se apresenta na natureza; houve eternidades em que ele não existia, quando ele tiver desaparecido de novo, nada terá ocorrido. Ele é humano, e apenas seu possuidor e genitor o encara tão pateticamente, como se em torno dele girasse o eixo do mundo” (VM 1).

insignificante e inconsistente”. Nesse sentido, em *Zaratustra*, no Prólogo, § 5, Nietzsche adverte contra aqueles que Zaratustra denomina como os “últimos homens”. Nas palavras do filósofo:

Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu de vibrar! Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará à luz a nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do homem mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o último homem. Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? -assim pergunta o último homem, e pisca o olho. A terra se tornou pequena, então, nela saltita o último homem, que tudo apequena (ZA, Prólogo, 5).

O apequenamento e empobrecimento terrestre, efetivado pela perspectiva antiterrena, é abordado por Nietzsche mediante a figura do último homem. Essa figura, presente na obra *Assim Falou Zaratustra*, condiz com a inação para com a vontade e criação, isto é, representa a inércia para com a atividade criativa, uma vez que, sem fidelidade para com a terra, bem como sem esperança para com o futuro, direciona-se em prol da nadificação, do desastre, do niilismo antiterrestre. Eles não sabem o que é amor, não sabem o que é anseio, não sabem o que é criação, mas dizem que inventaram a felicidade. Eles inventaram a felicidade, pois “deixaram as regiões onde era duro viver” (ZA, Prólogo, 5), isto é, abandonaram o horizonte terreno, horizonte este da insegurança, mutabilidade e desconforto, em prol do horizonte antiterreno, da segurança, imutabilidade e conforto.

Em suma, o movimento ascensional da perspectiva antiterrestre, representada por meio da figura do último homem, que tudo apequena e empobrece, desemboca no declínio da perspectiva terrestre, a saber, a cultura terrena, sob o jugo metafísico do antropocentrismo do conhecimento, bem como da humanização do mundo, é lançada, mediante o descaso e, sobretudo, o abandono, num processo de desertificação, onde acaba sendo reduzida a nada. Na próxima seção, intitulada *Antiterra, niilismo, ou desastre: a desertificação [nadificação] da terra e da vida*, será exposto as consequências que reverberam no corpo terrestre, a fim de destacar o processo de nadificação como a história do niilismo que volta-se contra a terra e a vida.

1.2–ANTITERRA, NILISMO OU DESASTRE: A DESERTIFICAÇÃO [NADIFICAÇÃO] DA TERRA E DA VIDA

*O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!
Pedra range na pedra, o deserto engole e estrangula.
A imensa morte observa, parda e incandescente, e mastiga – seu mastigar é sua vida.
Não esqueças, ó homem totalmente curtido pela volúpia:
tu és – a pedra, o deserto, és a morte...*

-Friedrich W. Nietzsche in *Ditirambos de Dionísio*

*Grandes são os desertos, e tudo é deserto.
Não são algumas toneladas de pedras ou tijolos ao alto
Que disfarçam o solo, o tal solo que é tudo.
Grandes são os desertos e as almas desertas –
Desertas porque não passam por elas senão elas mesmas,
Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu.
Grandes são os desertos, e tudo é deserto.
Grande é a vida, e não vale a pena haver vida.*

- Álvaro de Campos in *Poesias dos Outros Eus*

Para Nietzsche, a perspectiva antiterrestre, desde o início, volta-se, mediante esse insano processo de humanização do mundo, bem como o perverso processo de antropomorfização do conhecimento, para a desertificação do horizonte terrestre. Em outras palavras, “o processo de humanização do cosmos, por meio dos valores supremos da humanidade e da imodéstia projeção do homem nas coisas se transforma em nadificação da terra” (Montebello, 2021, p. 122), ou seja, o horizonte terrestre, torna-se um deserto árido e sem vida. Nesse sentido, Nietzsche explicita um momento de um profundo desastre, tanto no horizonte terrestre, quanto no horizonte humano, uma vez que, frente a tiranização das estruturas e modos de ser da realidade, imposta pela perspectiva antiterrestre, “o deserto cresce” (DD 2), bem como “engole e estrangula” (DD 2), a terra e a vida.

A afirmação de Nietzsche, na obra *Ditirambos de Dionísio (1888)*, denuncia uma estrutura cultural que condiz com o processo de desertificação do mundo, bem como do humano. Nesse ponto, Nietzsche não limita-se à desertificação resultante da devastação do horizonte terrestre, mas, também, do impacto da época no qual o deserto que cresce se referencia, sobretudo, na própria condição anêmica do humano. Assim, a crescente aridificação na qual a cultura terrestre é lançada, bem como negada, mediante o eixo de racionalização do logocentrismo antiterrestre, a saber, a humanização do mundo, bem como a antropomorfização do conhecimento, é resultado de um desequilíbrio cujas raízes se situam no coração do humano. Ora, o que é a devastação do horizonte terrestre, senão o reflexo, ou projeção externalizada, de uma condição interior do humano?

Friedrich Hölderlin (1770-1843), grande poeta do idealismo alemão, compartilha um

ponto comum para esclarecer tal questão, a saber, uma interpretação de uma condição interior anêmica do humano que, infelizmente, projeta, bem como configura, as estruturas e modos de ser da realidade. Aliás, antes de abordar sobre Hölderlin, vale a pena lembrar que, na obra *A Gaia Ciência* (1882), no aforismo § 301, intitulado “*A Ilusão dos Contemplativos*”, a realidade, de acordo com Nietzsche, que é destituída de valor, aparece-nos impregnada moralmente, porque o valor moral, que encontramos em toda as estruturas e modos de ser da realidade, foi previamente introduzido, bem como projetado, por nós mesmos.

Nós, os pensantes- que sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos [...], permanentemente apreendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão orgulhosos nem tão felizes quanto poderíamos ser (GC 301).

No caso de Hölderlin, é plausível associar esta projeção externalizada, enquanto fruto de uma condição interior do humano, que é introduzida, projetada e, conseqüentemente, externalizada, nas estruturas e modos de ser da realidade. Na obra *Hiperion ou O Eremita na Grécia* (1799), o poeta aborda em uma passagem como o “nada” se insinua “dentro de nós”, compreendendo que, sobre nós, bem como diante de nós, não há mais do que vazio e deserto, pois, tanto o vazio quanto o deserto, se configuram como condição interior do humano que, invariavelmente, se projeta, de dentro para fora, nas estruturas e modos de ser do real, a fim de esvaziar o sentido do mundo, em nome do nada. Dito de outro jeito, Hölderlin acentua a condição humana marcada pelo vazio e o deserto, resultado da perda da conexão do humano com a natureza, a fim de destacar o esvaziamento de sentido do mundo como projeção de uma condição interior anêmica do humano. Nas palavras do poeta alemão:

Oh, Pobres de vós, que sentis tudo isso, que também não pretendeis falar de destinação humana, que sois tocados sempre ainda pelo nada que nos domina, que vedes tão profundamente que nascemos para o nada, que amamos um nada, que cremos em nada, que trabalhamos para nada a fim de, algum dia, nos transferirmos para o nada [...]. Quando me elevo para o espírito, o que é, de tudo, o mais elevado? O nada [...]. Para ti, vale somente o novo ensinamento. Sobre ti e diante de ti nada mais há do que vazio e deserto, porque vazio e deserto te habitam (Hölderlin, 1994, p.63).

Não à toa, na obra *O Anticristo: Maldição ao Cristianismo* (1888), § 43, Nietzsche adverte: “quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no “além” -no nada-, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (AC 43). Em outras palavras, quando coloca-se o centro de gravidade do mundo não na terra, mas no horizonte antiterrestre, no nada, na

dimensão do *monotono-ontos*: mundo morto e sem vida, despoja-se a cultura terrestre do seu centro de gravidade, tornando-a, através desse processo de nadificação, um deserto árido e sem vida. As implicações presentes no processo, representadas por uma aversão a terra e a vida, é o niilismo, uma vez que tal perspectiva opera “com um deslocamento do centro de gravidade da vida em direção a uma outra esfera que não ela mesma” (Pelbart, 2016, p. 103). Nesse sentido, na obra *O Averso do Niilismo: Cartografias do Esgotamento (2016)*, diz Pelbart:

O niilismo consiste em uma depreciação metafísica da vida a partir dos valores considerados superiores à própria vida, com o que a vida fica reduzida a um valor de nada, antes que estes mesmos valores apareçam, segundo um processo de desvalorização, naquilo que eram desde o início -“nada”- (Pelbart, 2016, p. 103).

Assim, para compreender a depreciação, bem como a desertificação, do mundo, onde o horizonte terrestre é reduzido a nada, isto é, a deserto, pressupõem compreender o niilismo antiterrestre, seja na dimensão da vontade de verdade, seja na dimensão da humanização do mundo e da antropomorfização do conhecimento que o acompanha.

Pois bem, como diz Montebello, a vontade de verdade, imbuída da humanização do mundo, bem como da antropomorfização do conhecimento, por não duvidar da existência de um mundo submetido aos princípios lógicos humanos” (Montebello, 2021, p. 122-123), desencadeia uma relação negativa com o “mundo tal como é” e, em contrapartida, uma relação positiva com o “mundo como deveria ser”, onde não existe “sofrimentos nem inquietações”, um mundo “abonado de segurança e paz” (Montebello, 2021, p. 123). Nesse sentido, ao proceder deste modo, Nietzsche adverte que, desde o início, a vontade de verdade, acompanhada da humanização do mundo, bem como da antropomorfização do conhecimento, carrega consigo as raízes do niilismo, isto é, as causas de uma depreciação metafísica do horizonte terrestre, do mundo real. Na obra *Nietzsche e a Verdade (1999)*, diz Roberto Machado:

Por que são valores niilistas; por que o niilismo é a lógica de nossos valores e ideais, o motor de nossa história. E mesmo que a história tenha conhecido vários sentidos do niilismo, todos eles são decorrência de um primeiro sentido: a desvalorização da vida em nome dos valores supremos (Machado, 1999, p. 85-86).

Imaginar um mundo verdadeiro, “tal como ele deveria ser”, a saber, tal como a perspectiva antiterrestre propõe, já se prefigura como uma separação que, por meio do abandono e da indiferença do horizonte terreno, desemboca na nadificação, ou desertificação, do mundo existente, isto é, do mundo terrestre. A negação do mundo real, enquanto negação do horizonte terrestre, concerne, dentro da hierarquia de valores humanos, uma posição privilegiada a perspectiva antiterrestre, isto é, ao mundo suprassensível. No entanto, a edificação de um mundo antiterrestre, um mundo “tal como deveria ser”, acaba por repercutir negativamente no

mundo terrestre, no mundo “tal como é”, tornando-o um deserto arrido e sem vida. Em suma, o único mundo existente, o horizonte terrestre, sendo julgado conforme o mundo verdadeiro, o mundo da antiterra, começa a perder todo interesse vital, uma vez que prega-se que “a vida deve se afastar dele, não se adaptar a ele, resistir a ele” (Montebello, 2021, p. 123).

Não à toa, em *Zarathustra*, na parte intitulada “*Dos Pregadores da Morte*”, Nietzsche caracteriza os que pregam o afastamento, ou afrouxamento de laços, da terra e da vida como pregadores da morte, pregadores da antiterra, a fim de destacá-los como aqueles que estão cansados do horizonte terrestre e, por consequência disto, preferem o além.

Existem pregadores da morte; e a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida. A terra está cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados. Que sejam atraídos para fora dessa vida com a “vida eterna”. [...] Eles nem mesmo se tornaram homens ainda, esses terríveis: que pregam o afastamento da vida e eles próprios se vão! Há os tuberculosos da alma: mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia. [...] Deparam com um doente, ou um velho, ou um cadáver; e logo dizem: “A vida está refutada!”. Mas somente eles estão refutados, e seu olhar, que enxerga somente uma face da existência. [...] Sua sabedoria diz: “Tolo é quem continua vivendo, mas tolos assim somos nós! E justamente isso é o mais tolo na vida”. A vida é sofrimento – assim dizem outros, e não mentem: cuidai, então, de cessar! Cuidai, então, de que cesse a vida que é só sofrimento [...] Volúpia é pecado – dizem os que pregam a morte – “vamos nos apartar e não gerar mais filhos!”. “Dar à luz é trabalhoso” -dizem outros-, “por que ainda dar à luz? Nascem apenas infelizes!” E também eles são pregadores da morte (ZA I, Dos pregadores da morte).

Embora o processo de nadificação, ou desertificação, se inicie com a afirmação de um mundo suprassensível, isto é, com a afirmação do mundo do *monotono-ontos*, o niilismo começa com a negação do único horizonte possível, a saber, o horizonte terrestre, da terra e da vida. Na perspectiva de Nietzsche, este reducionismo do horizonte terrestre a nada, isto é, a deserto, tem suas origens no empobrecimento da força criadora do humano, a saber, o esgotamento, bem como o “adoecimento da vontade” (GC 347), uma vez que por trás da vontade de verdade, oculta-se a vontade de nada, ou, em outros termos, uma vontade de morte. Portanto, “o niilismo [...] é a última etapa da vontade de verdade, sua realização letal. Ele torna plenamente visível a negação do sensível que sustenta a afirmação do mundo suprassensível; [...] ele mostra que a vontade de verdade sempre foi vontade de morte” (Montebello, 2021, p. 125).

Na obra *A Gaia Ciência*, no aforismo intitulado “*Em que medida também nós ainda somos devotos*”, § 344, diz Nietzsche:

Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... ‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: ‘Por que ciência?’, leva de volta ao problema moral: para que moral, quando a vida, natureza e história são ‘imorais’? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e verdadeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que

afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo? (GC 344).

Em suma, o niilismo projeta um juízo negativo acerca do horizonte terrestre, porque parte do pressuposto que o mundo, tal como é, deve ser negado e, por outro lado, o mundo, tal como deveria ser, deve ser afirmado. Nesse sentido, a perspectiva antiterrestre, ao lançar suas avaliações sobre o mundo sensível, mundo existente, de acordo com o mundo ideal, mundo inexistente, traz como consequência o niilismo, uma vez que projeta o inexistente, o ser, no existente, no vir-a-ser. Por vezes, Nietzsche explicita que o movimento de negação desencadeado, a partir do niilismo antiterrestre, se volta contra a terra e a vida, culminando num desastre, a saber, o horizonte terrestre torna-se infértil e infrutífero, isto é, torna-se desértico para a existência. Portanto, através da lógica subterrânea do niilismo antiterrestre, o mundo existente, o mundo do vir-a-ser, é reduzido a nada, a deserto arrido e sem vida, onde nada medra, vinga ou floresce.

A antiterra, encarnada por essa reação niilista de mundo, impõem um pisar duro e pesado sobre a terra e a vida, uma vez que cultiva uma relação difamatória, bem como incriminatória, com o mundo e com os valores vitais. Ao proceder assim, o mundo existente, mundo da terra, julgado conforme o mundo verdadeiro, mundo da antiterra, começa a perder todo interesse vital, dado que, a perspectiva antiterrestre, preza pela indiferença e o abandono da terra e a vida. Aliás, de acordo com Nietzsche, a própria noção de mundo verdadeiro sugere que este mundo, ou melhor, o mundo terrestre, mundo cambiante, é um mundo “inverídico, enganador, ímprobo, inautêntico, não essencial” e, por consequência, pouco favorável aos nossos interesses vitais, sendo não aconselhável se adaptar a ele. Portanto, Nietzsche revela a fórmula mais extrema do niilismo, a saber, o movimento de enaltecimento da perspectiva antiterrestre desemboca na mortificação do mundo existente, do mundo da terra e a vida.

Avaliar o mundo existente de acordo com o mundo ideal (que não existe), tal é a aspiral infinita do niilismo, a terrível evolução em espiral da negação que passa do inexistente ao existente. O movimento de negação desencadeado se volta contra a Terra, trazendo consigo a morte [...] do mundo existente (Montebello, 2021, p. 125).

É contra esse mundo cambiante, contra a realidade hostil a razão, contra essa terra que se desenvolverá o niilismo. Dito isso, Nietzsche, em certa medida, anuncia, sob o semblante do niilismo, o desastre que põe em termo a terra e a vida. Com o niilismo, o mundo verdadeiro, mundo, mundo morto e sem vida, não só renuncia a terra, mas se volta contra a terra, transformando o “*Ens*” do mundo em “*Nihil*”. Nesse sentido, o niilismo manifesta a perda de substância, bem como de constitência, do mundo terrestre, uma vez que repousa na separação entre realidade suprassensível [antiterra] e realidade sensível [terra] e, sobretudo, na afirmação

segundo a qual Deus ou o Princípio primeiro [realidade suprassensível] é superior ao mundo [realidade sensível]: o mundo terrestre não tem substância, nem consistência em si mesmo. Logo, é reduzido a nada.

Essa abordagem, comumente expressa em correntes distintas, como, por exemplo, nas doutrinas que, desde Platão até o platonismo e a teologia cristã, pensam o Uno ou Deus por abstração, separação e negação do mundo, e seguem, portanto, uma via apofática ou negativa que desemboca nessa perspectiva antiterrestre. A antiterra sustenta que nada pode ser afirmado a partir do mundo terrestre, dado suas características, a saber, ausência de substância e consistência que a cultura terrena apresenta. Nessa direção, o mundo sensível, mundo terrestre, é reduzido a nada, a um deserto árido e sem vida, uma vez que a primazia da transcendência antiterrestre, retira, ou desprende, do mundo um poder imanente e, por consequência, realoca como verdadeira fonte do mundo e, sobretudo, de vida, a transcendência, a antiterra. Em suma, a perspectiva antiterrestre não tem outro significado a não ser manifestar a inconsistência do mundo, reduzindo o mundo físico a nada, relevando assim a sua própria *nihilitas*

Deste modo, quando a perspectiva antiterrestre invoca um verdadeiro princípio [Deus; Uno; Essência e etc] que se distingue de todas as determinações pelas quais o mundo é mundo, inclusive as determinações pelas quais o ser é ser, explorando uma via negativa, apofática, que só descobre o mundo através da negação dos predicados que podem ser partilhados com o mundo, elas deslocam a substância, bem como a consistência, do mundo e, conseqüentemente, por meio de um processo de nadificação, o reduzem a nada, a deserto. “O mundo só pode ser um “nada” em relação a transcendência” (Montebello, 2021, p. 98). Portanto, esse sentimento de que a “verdadeira experiência de vida, bem como de pensamento”, consiste em negar as estruturas da realidade do mundo terrestre, caracteriza o niilismo das doutrinas antiterrestres. Conforme salienta Montebello:

A mesma crítica pode ser dirigida à alma do mundo em Platão, ao Deus dos místicos, ao quietismo que afirma que ‘tudo se reduz a nada’, à concepção moderna de uma ‘alma universal e única que absorve as outras’ (Montebello, 2021, p. 114).

Essas doutrinas lançam a existência num processo de nadificação, uma vez que, ao deslocarem, ou apartarem, a substância, bem como a consistência, do horizonte terrestre, entregam o mundo ao nada e, assim, por consequência, o mundo se esvazia, se desertifica. Nesse caso, o niilismo se manifesta pela negação da cultura terrestre, designando a história ocidental da antiterra que, invariavelmente, desde Platão até a concepção moderna de pensamento, explicita, bem como atesta, o *desastre*, a má estrela, do mundo, isto é, o afundamento da existência no nada. Dito de outra forma, o processo de nadificação é,

claramente, o deserto em seu crescimento, é a desertificação da terra e da vida que, transformando o horizonte terrestre num império do nada, ou, em outras palavras, da morte, manifesta o desastre do mundo, a saber, o fenômeno do niilismo.

Um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção e curiosidade na história do homem: é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem. Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida (GM III, 11).

Assim, a perspectiva antiterrestre, fazendo da terra e da vida um território fértil para o brotamento do nada, é o reino da negação, a negação dirigida contra a existência, tendo como implicação a desertificação do horizonte terrestre, bem como o desastre do mundo para o niilismo. Nesse sentido, como observa Pelbart, em sua obra *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento* (2013), “Nietzsche chama de niilismo o empreendimento de negar a vida, de depreciar a existência; analisa as formas principais de niilismo: ressentimento, má consciência, ideal ascético; chama de espírito de vingança o conjunto do niilismo e suas formas” (Pelbart, 2013, p. 128). Nesse sentido, conforme elucida Pelbart, para Nietzsche:

O niilismo e suas formas não se reduzem absolutamente a determinações psicológicas, muito menos a acontecimentos históricos ou a correntes ideológicas e, menos ainda a estruturas metafísicas. Mas se o niilismo não é um acontecimento histórico é porque é o elemento da história enquanto tal. Mesmo a metafísica, o que ela é senão um empreendimento em que se julga e deprecia a existência em nome de um suprassível? (Pelbart, 2013, p. 128-129).

Na obra *A genealogia da moral: uma polêmica* (1887), Nietzsche expõem o modo pelo qual as forças reativas triunfaram e, sobretudo, as implicações deste triunfar. O ressentimento, a má consciência e o ideal ascético, são as figuras representativas deste triunfo das forças reativas e, por decorrência disto, também, são tidas como formas do niilismo. Em resumo, com o ressentimento, há a inversão dos valores que produz o acusador perpétuo; com a má consciência há a interiorização da dor que produz o humano culpado e, consequentemente, domesticado; e com o ideal ascético ocorre o reenvio do humano para a mais profunda mistificação, a saber, a do ideal que compreende todos os outros, todas as ficções da razão, da moral e do conhecimento que, invariavelmente, culminam numa vontade de nada. Portanto, vejamos, mediante a referida obra, isto é, *A Genealogia da Moral*, o arco civilizatório, como a história do niilismo, ou, nos termos do presente trabalho, como a história da antiterra.

Na primeira dissertação, intitulada “*Bom e Mau, bom e ruim*”, é exposto a psicologia do cristianismo. O filósofo traz à luz uma exposição sobre a diferença da moral do senhor e a dos escravos. De acordo com Fink, o guerreiro, representante da casta senhorial, detém as virtudes do corpo e, por sua vez, o sacerdote, representante da casta escrava, inventa o espírito.

Logo, os sacerdotes são os malquerentes da história do mundo e, sobretudo, os malquerentes mais espirituais desta história que se volta contra o mundo terrestre. Segundo Nietzsche, é esta rivalidade entre a casta dos guerreiros e dos sacerdotes, que conduziu à subversão da moral dos senhores em moral dos escravos. Os sacerdotes são os senhores destronados que se mobilizam contra os guerreiros e, em decorrência desta mobilização, invertem os valores morais. Historicamente, segundo Fink, Nietzsche vê este movimento indireto, bem como espiritualizante, de poder, nos judeus que representam para ele o genio da sede de vingança

O modo de valoração nobre-sacerdotal – já o vimos- tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito de vingança sacerdotal, todo espírito de restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram, os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança (GM I, 7).

Vale ressaltar que, segundo Fink, Nietzsche não é anti-semita, mas “apenas vê nos judeus, esse povo sacerdotal, a encarnação da sublevação dos senhores” (Fink, 1988, p. 142), uma vez que:

Foram os Judeus que, com a apavorante coerência, ousaram inverter a equação dos valores aristocrática (bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caros aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês seram por toda a eternidade os maus, os cruéis os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desafortunados, malditos e danados (GM I, 7).

Com esta inversão de todos os valores aristocráticos inicia-se na moral a sublevação dos escravos, começa o cristianismo. Nietzsche vê no judaísmo como o ressentimento se torna ele próprio criador e engendra valores. Nas palavras do filósofo, é no “tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideias e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra-, dele brotou algo incomparável, um novo amor “ (GM I, 8). A judeia submetida e vencida por Roma subleva-se contra Roma, subverte os valores do mundo antigo e conquista Roma sob a forma do cristianismo. Não atoa que, com essa declaração de guerra, na obra *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro* (1886), §195, intitulado *Os judeus*, Nietzsche chega na conclusão que os judeus principiam a revolta dos escravos.

Um povo “nascido para a escravidão”, como diz Tácito, e com ele todo mundo antigo, “o povo eleito entre as nações”, como eles mesmos dizem crêem – os judeus realizaram esse milagre da inversão os valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra “mundo”. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: com ele começa a rebelião escrava na moral (BM 195).

Nietzsche admite que é perigoso ser herdeiro, pois não só a razão de milênios irrompe no humano, mas, sobretudo, a loucura, principalmente, a loucura herdada dessa tresvaloração judaica, onde o ocidente inteiro colheu seus frutos amargos. Entretanto, houveram momentos históricos que, tal como o Renascimento, despertaram os juízos de valor da antiguidade, mas graças a este movimento de ressentimento, fundamentalmente plebeu, a qual se denomina reforma, não tardou a recondução do silêncio sepulcral sobre a Roma clássica novamente. Para Nietzsche, a moral dos escravos obteve na Europa uma vitória mais decisiva com a Revolução francesa, com o triunfo da mediocridade, com o nascimento das ideias modernas. O filósofo reconhece o cristianismo sob todos os disfarces secularizados, representando para ele a aparição mais poderosa de algo de mais geral, a saber, a aparição de sistema de valores que predominou, bem como condicionou, a cultura ocidental. O cristianismo é a moral do escravos – eis a razão decisiva da luta que Nietzsche move contra os acusadores da terra e da vida.

Na segunda dissertação, intitulada “*Culpa, má consciência e coisas afins*”, Nietzsche expõe a psicologia da consciência moral. Tal como é exposto por Fink, Nietzsche não empreende uma análise metódica da consciência, mas passa, bem como sustenta, uma explicação psicológica da consciência, a fim de destacar o processo de interiorização do homem como o resultado de uma perversão dos instintos, uma vez que compreende que todos os instintos que não acabam por se exteriorizar, acabam por se interiorizar.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida que o homem foi inibido em sua descarga para fora (GM II, 16).

Ora, então resta explicar o modo como essa interiorização se constitui, bem como se configura, como função, como campo de ação dos instintos inibidos. Para Nietzsche, a crueldade é algo integrante da natureza humana, ela é um instinto fundamental, um prazer de contemplar e, sobretudo, de provocar o mal. Não à toa, o filósofo expõe como este prazer seria um ingrediente da alegria dos povos mais forte e mais antigos. Na concepção de Nietzsche, de acordo com Fink, “o instinto de crueldade esconde-se ainda na prática dos povos civilizados” (Fink, 1988, p. 143), sendo o subsolo camuflado da civilização humana. Nesse sentido, a tese

de Nietzsche sobre a origem da consciência moral é a seguinte: “a consciência não é mais do que o instinto de crueldade impedido de se exteriorizar e que por isso se interioriza” (Fink, 1988, p. 143). Ora, veja o que Nietzsche diz:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata- esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “mpa consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos no quais até hoje se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgiu na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e de futuro, que o aspecto da terra se alterou substancialmente (GM II, 16).

Na terceira dissertação, intitulada “*O que significa os ideais ascéticos?*”, Nietzsche encerra uma psicologia do sacerdote. O filósofo, põe-se a seguinte questão, a saber, “o que significa os ideais ascéticos?” (GM III, 1), bem como qual o papel que eles desempenham sob a ótica da vida. De acordo com Fink, “há ideais ascéticos que podem por vezes traduzir, por exemplo nos filósofos, apenas uma forma da sua autodisciplina, da economia de forças” (Fink, 1988, p. 144), ou seja, um certo ascetismo, nessa ótica, pode ser traduzido, ou ter como significado, uma espécie de renúncia de bom grado, dura e serena, para condições favoráveis de uma espiritualidade superior, onde certas experiências ascéticas, a saber, a disciplina e o rigor consigo próprio, são indispensáveis a um pensamento com um longo fôlego. Fink aponta que é por esse motivo que, segundo Nietzsche, a filosofia jamais viu de forma decisiva, nos ideais ascéticos um envenenamento da fonte da vida.

Diversamente dos filósofos, o ascetismo, ou ideal ascético, na esfera sacerdotal, é oriundo “do instinto profilático e de defesa de uma vida em degenerescência” (Fink, 1988, p. 144). Segundo Fink, o “ascetismo é ele próprio um meio de vida fraco e doente para manter a existência” (Fink, 1988, p. 144), pois este tipo de vida tem que renunciar à explosão das paixões para se preservar-se. Não à toa, conforme Nietzsche, esta contradição que se manifesta no asceta, a vida contra a vida, é tida como um absurdo, dado que indica uma degeneração fisiológica para com a existência. Para o filósofo, “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que denegera” (GM III, 13), a fim de se conservar por todos os meios na luta pela existência, indicando “uma inibição e exaustão fisiológica, que os instintos da vida mais profundos, permanecendo intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções” (GM III, 13). Nesse sentido, de acordo com Fink:

O sacerdote é a este respeito o falso médico e salvador que mantém no seu sofrimento a vida que sofre, a vida miserável e medíocre. Ele cura a ferida de uma tal vida sofredora e envenena-a ao mesmo tempo, pelo que a ferida precisa constantemente de ser tratada. Para Nietzsche, o sacerdote é o homem que muda a direção do ressentimento. Ele persuade o doente de que está enfermo por sua culpa, consola-o e esforça-se por lhe fazer aceitar o ideal ascético (Fink, 1988, p. 144)

Conforme Fink, “a questão relativa à origem do poder do ideal ascético, Nietzsche responde que se travava até o momento do único ideal” (Fink, 1988, p. 144) presente na história, uma vez que, em sua percepção, “toda a idealidade dos ideais da história era ascética” (Fink, 1988, p. 144). Dito de outro jeito, na perspectiva de Nietzsche, toda a idealidade presente na história do pensamento Ocidental promoveu, bem como prescreveu, um modo negativo e fechado de existência para com o horizonte da terra e da vida, resultando numa perspectiva antiterrestre, ou, em outros termos, numa perspectiva que é, de acordo com Nietzsche, extremamente niilista.

Quando o homem se eleva acima da mera sujeição animal aos seus instintos, quando ele é vontade, ele opõe a sua vontade ao instinto, ele quer contrariando o instinto. Mas homem e liberdade, quer dizer, ele tem de exercer o seu livre arbítrio quando desperta da paz natural da anistocidade para entrar na historicidade. Ele não pode limitar-se a vegetar; precisa cultivar ideais acima de si próprio; precisa de ver luzir estrelas acima de sua cabeça. Mas até esse momento todas as estrelas estavam no Além, eram inveções de sacerdotes, ideias contrários à natureza. Representavam o caminho árduo da vontade que, em oposição à natureza no homem, atingia a mais alta tensão e era a vontade no mais alto grau. Deste modo, Nietzsche estabeleceu uma relação íntima entre a vontade e o ideal ascético. Em certa medida existe ascetismo em cada vontade (Fink, 1988, p. 144-145).

Ora, mas qual era o objetivo da vontade ao se entregar aos ideais ascéticos? De acordo com Nietzsche, o objetivo era enaltecer, bem como abraçar, o nada, a saber, a antiterra. Nesse sentido, a vontade era uma vontade de nada, uma tendência extremamente niilista que se volta contra a terra, bem como contra a vida. Assim, para Nietzsche, o ideal ascético é associado a negação da terra e da vida, uma vez que seu objetivo é a supressão da vontade. Para ele, ao adotar o ideal ascético, a vontade busca refúgio em valores que rejeitam a vida e a força vital. Nietzsche acredita que isso surge como forma de escapar da dor e da realidade da existência, transformando o sofrimento em virtude. No entanto, o filósofo vê essa submissão como expressão de ressentimento e fraqueza, dado que a vontade abdica de afirma-se livremente para submeter-se a normas e moralidades rígidas, a fim de buscar um tipo de redenção ou consolo no sacrifício de si mesma. Portanto, essa renúncia implica que a vontade deixe de buscar sua autorealização e, por sua vez, passe a buscar e, sobretudo, valorizar, a submissão, um processo tido como prejudicial na ótica do filósofo.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo

da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade (GM III, 28).

Nessa direção, conforme Nietzsche, a vontade na tensão do ascetismo quer o nada, quer o nada do além, quer o nada da antiterra, das ideais morais, ao mesmo tempo que nega, isto é, nadaifica, bem como desertifica, a terra e a vida. Porém, donde provirá a fascinação do nada? Nas palavras de Nietzsche, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM III, 28). Entretanto, o que o filósofo quer dizer com isso? Em poucas palavras, o filósofo quer dizer que, até então, não havia na terra outro ideal senão o ideal contrário a natureza, o ideal ascético, o ideal antiterrestre; não havia ainda um ideal que fosse conforme a natureza, conforme a terra e a vida. Portanto, para Nietzsche “o querer o nada” significa que, em vez de sucumbir a ausência total de significado e objetivos, “o nada querer”, o homem cria valores, metas e crenças destrutivas, bem como ilusórias, que falam de forma contrária a natureza, para preencher esse vazio, a fim de não aceitar uma vida destituída de sentido ou finalidade.

No entanto, cabe ressaltar que, conforme acentua Fink, “é somente o que é contrário à natureza que torna possível a diferença entre a realidade e o ideal, que rompe o hiato infinito que dá livre curso à vontade” (Fink, 1988, p. 145). Nesse sentido, dentro desta perspectiva, até o ideal ascético detém uma grande importância, uma vez que ele edifica “pela primeira vez o abismo e o precipício sobre os quais a vontade procura lançar uma ponte” (Fink, 1988, p. 145). Logo, o homem transforma-se em ponte entre o animal e o além do homem, porque ele representa um estado de transição – um estado que não atingiu seu pleno potencial -, mas que também já se afastou da vida puramente instintiva dos animais. Para Nietzsche, o humano moderno vive sob uma crise de valores, o niilismo o coloca em um ponto de transição, onde este precisa encontrar um novo sentido para a vida que não dependa de valores transcendentes, a fim de superar o niilismo e, com isso, criar novos valores que o libertem da tradição e das ilusões herdadas. Portanto, Nietzsche considera o humano uma ponte, porque este precisa se transformar, rompendo seus próprios limites e, assim, se libertando dos valores impotentes pela metafísica e pela moralidade tradicional.

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter. Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio (ZA, Prólogo, 4).

Nessa direção, Nietzsche empreende uma conversão da tensão existencial, contudo, conforme indica Fink, “não se trata [...] de rejeitar o ideal, mas de o tornar, num outro sentido, conforme à vida” (Fink, 1988, p.145), conforme à terra e a vida. Assim, ao transformar o homem

em ponte entre ele próprio e o além do homem, Nietzsche busca repensar a idealidade a partir da própria estrutura, ou dinâmica, da terra, bem como da vida, que supera a si mesma, através da marcha gradual da vontade de poder. Desta forma, ele contrapõe o ideal ascético, que fora o único ideal presente na história, com um contra ideal, a saber, com uma nova natureza do valor que a entende como uma nova manifestação de poder da terra, bem como da vida, enquanto uma criação de valor da vontade de poder. Assim, ao “repensar a natureza do valor, ele dilucida os motivos para subverter as tábuas de valores, para abençoar o que até então era maldito e para amaldiçoar o que até então era abençoado” (Fink, 1988, p. 145). Portanto, para nossos objetivos, comecemos a amaldiçoar o que até então era abençoado, a saber, comecemos pela crítica da metafísica a partir da noção de *morte de Deus*.

No próximo capítulo, intitulado *Morte de Deus: Do Solapar do Fundamento ao Nascimento de uma Nova Aurora*, será exposta a noção de morte de Deus, a fim de percorrer por esta noção fundamental do pensamento nietzschiano para fundamentar um arcabouço teórico, visando solapar, bem como ultrapassar, a perspectiva antiterrestre que condena a terra e a vida. Sendo assim, busca-se apresentar a noção de morte de Deus como autodesvalorização da metafísica, da religião e da moral, bem como crítica a toda idealidade transcendental presente na história da filosofia, buscando desvelar que, a partir destas noções, a saber, a de morte de Deus, a verdadeira linguagem do humano não é mais com Deus, mas, sim, do humano para com o humano, enquanto invocação da suprema possibilidade, expressa na figura do além-do humano, em nome de um novo sentido terrestre.

II: MORTE DE DEUS: DO SOLAPAR DO FUNDAMENTO AO NASCIMENTO DE UMA NOVA AURORA

2.1 – DO DESCANSO ETERNO PARA DEUS: O SOLAPAR DA CONCEPÇÃO ANTITERRESTRE

*Fator universal do transformismo, Filho da Teleológica matéria,
Na superabundância ou na miséria, Verme – é o seu nome obscuro de batismo.
Jamais emprega o acérrimo exorcismo Em sua diária ocupação funérea,
E vive em contubérnio com a bactéria, Livre das roupas do antropomorfismo.
Almoça a podridão das drupas agras, Janta hidrôpicos, rói vísceras magras
E dos defuntos novos incha a mão...
Ah! Para ele é que a carne podre fica,
E no inventário da matéria rica
Cabe aos seus filhos a maior porção*

-Augusto do Anjos in Deus-Verme

*Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène.
[Carça, tu tremes? Tremarias ainda mais, se soubesse aonde te levo.]*

- Friedrich W. Nietzsche in A Gaia Ciência.

Frente a este mundo antiterrestre, mundo metafísico da verdade, caracterizado como mundo imutável e plasmado: mundo morto, que, contrário a estrutura, bem como a dinâmica, da vida, configura-se numa abjeção a cultura terrestre, Nietzsche propõem uma drástica mudança. Em sua obra *A Gaia Ciência (1885)*, no famoso § 125, intitulado “*O homem louco*”, é introduzido uma das noções mais polêmicas de sua filosofia, a saber, a *morte de Deus*. Tal noção, na concepção de Nietzsche, é compreendida a partir do horizonte moral, bem como ontológico, e expressa, “por um lado, uma interpretação histórica da situação moderna do homem enquanto advento do niilismo e, por outro lado, uma crítica radical da religião, da moral e da filosofia na idade da metafísica” (Fink, 1988, p. 163), onde o filósofo radicaliza até as últimas consequências o drama da morte de Deus para desvelar uma nova perspectiva sobre o mundo, bem como sobre o humano. Ele começa assim:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus⁶, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou-se? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-se com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (GC 125).

⁶ Aqui, cabe uma explicação sobre o porquê Nietzsche anuncia a morte de Deus para uma plateia onde se encontravam muitos daqueles que não criam em Deus. Para Nietzsche, a morte de Deus não implica somente numa crítica da religião, bem como da moral, mas, sobretudo, numa crítica da filosofia na idade da metafísica. Portanto, a crítica de Nietzsche, nesse ponto, direciona-se, não somente a autodesvalorização do representante da religião, a saber, Deus, mas, principalmente, a autodesvalorização da razão

Conforme expressa Fink, a grandeza de “Nietzsche reside no facto de abandonar uma via seguida durante muitos séculos pelo pensamento ocidental” (Fink, 1988, p.163), a saber, a de pensar por outro horizonte que não seja, bem como que não opere, por meio da transcendência que, invariavelmente, desembocou numa impreciação contra a terra e a vida. Na filosofia de Nietzsche, a morte de Deus é esse convite para se pensar por outro horizonte, por um horizonte que recusa as bases transcendentais, uma vez que, em primeiro lugar, esta noção se faz como consequência da “autodesvalorização da religião, da moral e da metafísica, [...]”; em segundo lugar, como transvaliação activa e intencional, como crítica dos valores até então supremos” (Fink, 1988, p. 164). Ou seja, Nietzsche utiliza-se desta noção como constatação da autodesvalorização da religião, da moral e da metafísica e, sobretudo, como crítica a toda interpretação idealista do mundo, bem como do humano. Portanto, segundo Fink:

Deus significa para Nietzsche a totalidade de toda a idealidade transcendente; o homem usou e abusou da Terra para ornamentar a imagem do além; daqui debaixo retirou ele as suas cores, o seu ardor, as suas representações com as quais decorou o transcendente reino luminoso das ideias eternas e imperecíveis; ao renegar a Terra, o homem abusou da Terra (Fink, 1988, p. 74).

Nesse sentido, em seu projeto de desconstrução da metafísica, Nietzsche utiliza-se desta noção para dismantlar a submissão da terra e da vida dos dogmas metafísicos de rejeição ao horizonte terrestre em prol de um horizonte antiterrestre, enrijecido, artificial e, sobretudo, sem vida, que, invariavelmente, prescreve as ordenações, bem como as estruturas, dos modos de ser da realidade, mediante um insano processo de antropomorfização do conhecimento, bem como perverso processo de humanização do mundo, que é contrário, não conforme, a terra e a vida. Deste modo, tal noção decreta o desmoronamento das ordenações e estruturas dos modos de ser do real administrados pela metafísica. Portanto, na concepção de Nietzsche, a morte de Deus tem como significado a explosão/fim da validade do campo epistêmico e ético orquestrado, bem como administrado, pela metafísica tradicional, a saber, a metafísica antiterrestre.

Tomando-o o conceito de ‘Deus’ em toda sua gravidade, como em Nietzsche, ele não representa meramente um ser elevado, no qual se pode crer ou não, mas a suma de toda a metafísica, o que significa que, caindo Deus, cai todo Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico. Desaparece então toda a verdade objetiva, na qual o intelecto humano poderia agarrar-se para fazer face à instabilidade da labuta cotidiana e a alma humana poderia encontrar consolo (Türcke, 1993, p. 31).

No geral, a morte de Deus é caracterizada como “a supressão da crença num outro mundo” (Suffrin, 1999, p. 48), uma vez que trata do esvaziamento, bem como do desaparecimento, do horizonte metafísico, religioso e moral no qual o humano encontrava

sustentação e cognoscibilidade para fazer face à instabilidade do mundo do *dynamis-ontos*⁷, impelindo, assim, à ruína as oposições entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal e, principalmente, entre mundo ideal e mundo aparente. Nesse sentido, ao contrário da metafísica que, sobre o jugo da descomunal vontade de verdade, busca acampar num porto seguro do horizonte do monótono-ontos, a morte de Deus, por sua vez, caracteriza-se como afundamento do horizonte metafísico, bem como do horizonte do monótono-ontos, gerando a explosão do referencial de mundo e humano administrados pela razão/intelecto – verdade, moral, ciência – onde até então, estavam assentadas firmemente as concepções fechadas, circunscritas e, sobretudo, niilista da antiterra.

Ao empreender a desconstrução da perspectiva antiterrestre, bem como das suas crenças e verdades últimas, uma vez que o centro de gravidade desta interpretação é colocado fora do âmbito terrestre, isto é, no âmbito do nada, Nietzsche opera na explosão do enquadramento do real administrado pela razão. Essa explosão do enquadramento do real conduz a ruína as interpretações epistemológicas e teleológicas da metafísica ordinária, a saber, as interpretações absolutas e imutáveis da antiterra, lançando o mundo, bem como o humano, numa ausência de referencial externo das ordenações e estruturas da realidade e, a partir disto, instaura, via um convite ao pior dos hóspedes, o desespero, oriundo da falta de sentido, a catástrofe, o niilismo. Em suma, a explosão do enquadramento das ordenações e das estruturas da realidade operada pela morte de Deus, lança o humano numa total perda de fundamento, numa catástrofe epistêmica e ética que desemboca no niilismo.

Assim, quando a crença na metafísica, bem como “na verdade, desaparece, e os valores supremos se dissipam como fantasmas, o futuro do mundo participa de uma constelação sombria” (Montebello, 2021, p. 116). Nesse sentido, Nietzsche expressa o afundamento do centro referencial humano administrado pela metafísica antiterrestre e, principalmente, suas implicações e consequências, a saber, o niilismo. Para o filósofo, a escalada do niilismo é consequência do desmoronamento do fundamento e da catástrofe dos ideais, uma vez que a ausência de valor, sentido e desejabilidade gerado por este evento, desemboca num momento de profundo desespero, de desamparo e, sobretudo, de desorientação, da humanidade com a perda do centro referencial metafísico. Em Nietzsche, esta situação de profundo desespero, desamparo e desorientação é explorada ao paroxismo na descrição que o louco faz da situação do homem após a perda da crença no fundamento, ou, em outros termos, em Deus. Nas palavras

⁷ Por *dynamis-ontos* entende-se o mundo da terra e da vida, a saber, um mundo dinâmico, relacional e, também, tensional. O mundo da instabilidade, da pluralidade, da mutabilidade, da impermanência. Mundo da vida do *dynamis-ontos* do ser plural, incapaz de suportar o ser único.

de Nietzsche:

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda em cima e embaixo? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro de putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? (GC 125).

Nesse sentido, conforme expressa Fink, o niilismo é equiparado ao “sentimento de ser lançado num mundo labiríntico e incompreensível”, tal como é expresso, bem como representado, por meio da figura do homem louco ao ter consciência da morte de Deus. Assim, o mundo aparece na figura do labirinto e, por sua vez, o labirinto representa a condição humana após este evento, a saber, a de um estado de “desagregação, de esvaziamento e de perda do sentido, de meta e finalidade”(Giacioia, 2022, p. 184). Não à toa diz Nietzsche, na obra *O Anticristo (1888)*, “não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai” – suspira o homem moderno”(AC 1). Portanto, esta condição, a de estar completamente perdido, sem sentido, meta ou finalidade, é representada por meio do sentimento de desespero, de desamparo e, sobretudo, de desorientação, do homem louco, após a perda do centro referencial metafísico que conferia, bem como assegurava, coesão e organicidade para as ordenações e estruturas da realidade. Nas palavras de Fink:

O niilismo [...] é o sentimento de se sentir lançado num mundo labiríntico e incompreensível, sem saber donde se vem e para onde se vai, é a sensação paralisante de completa estranheza, o sentimento opressivo de perplexidade no meio de uma situação impenetrável em que nos assemelhamos a Édipo, que assassinou o pai e partilhou o leito da mãe. Como o saber trágico chega ao conhecimento da situação edípica do homem, e este conhecimento toma ainda a forma negativa de um malogro, pois o homem não chega a formular uma concepção unitária do mundo que lhe revele seu papel em função da coesão do todo, desemboca-se então na renúncia niilista: tudo deixa de ter sentido quando a situação do homem no universo permanece incognoscível. É igualmente desencorajante o facto de se saber que não é possível sustentar a tese metafísica de um mundo-verdade (Fink, 1988, p. 165-166).

Nietzsche, a partir do contexto e, particularmente, do sentimento, de profundo desespero, desamparo e desorientação, descrito a partir da figura do homem louco, após advento da morte de Deus, explora, bem como condensa, o espírito da época. Como médico da cultura, ele empreende um diagnóstico de seu tempo histórico e, como resultado, denuncia a crise epistêmica e ética que a cultura ocidental está mergulhada, a saber, a constatação de que a influência da metafísica, da religião e, também, da moral, é cada vez menor, isto é, esta cada vez mais se enfraquecendo e, sobretudo, desaparecendo do horizonte humano. Portanto, Nietzsche vai ao cerne do problema, desvelando que a ruína da metafísica e dos valores que

conferiam, bem como asseguravam, coesão e organicidade a um modo de vida administrado pela razão, lança o humano numa profunda crise, uma vez que “ se esvaneceu o horizonte no qual o homem europeu fundou sua existência” (Löwith, 1967, p. 66). De acordo com Giacoia:

Crise é o nome de tais processos, momentos de desorganização do acervo simbólico, especialmente o *ethos* de uma sociedade, desestabilização que repercute nas práticas concretas e habituais no cotidiano da vida. São períodos de desagregação nos quais os valores éticos, até então hígidos e vinculantes, embaralham-se e confundem-se; e, embora permaneçam em vigor, sua vigência é espectral, já que, uma vez esvaziados, perdem sua cogência e a capacidade de oferecer sustentação (Giacoia, 2022, p. 187-188).

Em vista disso, se o evento da morte de Deus, enquanto desmoronamento do fundamento ético e epistêmico, é um dos pontos mais altos da crítica de Nietzsche a tradição antiterrestre, por outro lado, faz-se necessário analisar as implicações emergentes deste acontecimento, a saber, a profunda crise que lança mundo e, sobretudo, o humano num empobrecimento de realidade. Assim, com o desmoronar da abóboda que brilhava sobre a paisagem da existência humana, todo acervo simbólico ocidental, especialmente, o ético e epistemológico, da metafísica, é esvanecido. De acordo com Nietzsche, o afundamento da metafísica e, por conseguinte, de seus postulados imutáveis, atinge as principais crenças e verdades que geravam sustentação a um modo de vida administrado pela razão, trazendo a tona um horizonte angustiante, bem como desesperador, para o mundo humano proveniente do esvaziamento epistêmico e ético deixado pela morte de Deus.

Com a morte de Deus, isto é, com o fim de toda a idealidade na forma de um para além do homem, de uma transcendência objetiva, com o desmoronar da abóboda que brilhava sobre a paisagem da existência humana, surge o perigo de um imenso empobrecimento da humanidade, de uma terrível banalização num vulgar ateísmo e numa vulgar depravação moral (Fink, 1988, p. 72-73).

Assim, com o fim de toda interpretação idealista de mundo, bem como de humano, através do desmoronamento do fundamento, ou, em outras palavras, do desatar do mundo de seu centro referencial epistêmico e ético, administrado a partir da figura de Deus que, enquanto representante de toda idealidade transcendente, projetava sentido último as ordenações e estruturas dos modos de ser do real, surge um enorme perigo, a saber, o niilismo passivo. Com a explosão do enquadramento da realidade orquestrada pela metafísica antiterrestre, o mundo humano é lançado num imenso empobrecimento de realidade, uma vez que o horizonte metafísico da dimensão do monótono-ontos, que conferia, bem como assegurava, coesão e organicidade [conforto, segurança, sentido ultimo] a cultura, é estilhaçado e, conseqüentemente, arremesado para o niilismo.

Deste modo, tanto os valores que ditam um modo de avaliar, quanto um modo de estimar, do humano, perdeu-se, uma vez que provinham da perspectiva metafísica que, após o

maior dos acontecimentos, esfacelou-se, arrastando o mundo, bem como o humano, para o maremoto do niilismo passivo. Em razão disso, não resta mais nenhum paradigma, enquanto modelo, padrão, ou sistema, administrados pela metafísica, para sustentar, ou proporcionar, coesão, bem como ordenação, às estruturas e modos de ser do real. Nesse sentido, Nietzsche descreve no § 124, intitulado “*No horizonte do infinito*”, como seria viver após o advento da morte de Deus – viver sabendo que não há mais um ponto de fixabilidade para o humano e, sobretudo, nenhuma redenção e salvação.

Deixamos a terra firme e embarcamos. Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe mais terra alguma (GC 124).

Assim, tal evento “tende a gerar um extremo desespero e desorientação, um sentimento de que tudo é vão e de que a existência humana é uma travessia no deserto do nada infinito, pois o ocidente não conhece um ideal alternativo ao ideal ascético” (Constâncio, 2013, p. 24). Nesse sentido, por desconhecer um contra-ideal, a saber, um ideal que não opere no horizonte ascético, a perspectiva ocidental não tem como atribuir, bem como proporcionar, um novo sentido à existência humana, uma vez que está não dispõem de valores que, subitamente, substituam e, conseqüentemente, superem, aqueles cunhados pela tradição antiterrestre. Portanto, diz Nietzsche no § 343 da obra *A Gaia ciência*:

O maior acontecimento recente – qual seja, que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – começa, desde já, a deitar sua sombra em toda a Europa. Ao menos para alguns poucos dotados de suspeição suficientemente penetrante, de um olhar sutil o bastante para o espetáculo, de fato parece que algum sol acaba de se pôr, que alguma velha e profunda confiança se transformou em dúvida: àqueles, o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, mais velho (GC 343).

Ora, tal como diz Nietzsche, o maior dos acontecimentos, a morte de Deus, começa a deitar as suas sombras sob todo o ocidente, estas sombras se equiparam à luz proveniente de um sol já extinto, um sol que a muito já se pôs, mas que, insistentemente, continua a chegar na terra com um atraso devido à falta de compreensão da maioria sobre o afundamento, ou ensombrecimento solar, do centro referencial do mundo e do humano, oriundo da morte de Deus. Nesse sentido, Nietzsche adverte que, embora as primeiras sombras deste acontecimento comecem a surgir, isto é, a de que a crença no Deus cristão perdeu a credibilidade, transformando uma “velha e profunda confiança [...] em dúvida” (GC 343), este evento ainda se encontra “distante e à margem da compreensão da maioria” (GC 343), uma vez que o

homem do conhecimento ainda não se desfez por completo da ideia de Deus; na verdade, apenas abandonaram a palavra Deus, porém ainda continuam devotos, crentes em substitutos de Deus, por meio de diferentes mascaradas e disfarces que cumprem a função que eles julgavam ter superado.

Pode-se dizer, no essencial, que o evento é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral [...]. Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como jamais houve sobre a terra? (GC 343).

No entanto, embora o desmoronamento da perspectiva metafísica antiterrestre arraste a terra, bem como o humano, para à catástrofe do niilismo passivo, Nietzsche inverte o desamparo extremo, enquanto consequência do esfacelamento da metafísica e de seus postulados, para um âmbito afirmativo. Nesse sentido, ao realizar esta inversão, o filósofo invoca o niilismo ativo como “niilismo criador, caracterizado pela alegria do espírito” (Wotling, 2011, p. 50), uma vez que consegue “subjugar a ausência de verdade para criar seu mundo, impor sua lei ao real” (Montebello, 2021, p.141). Em outras palavras, “o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu próprio mundo” (ZA I, Das três metamorfoses do espírito). Portanto, como resultado, desvela-se que Nietzsche vê nas consequências do niilismo mais extremo “não uma condenação ao desespero ou a desorientação, mas, pelo contrário, a possibilidade de um novo começo, de uma nova aurora, e de um mar aberto” (Constâncio, 2013, p. 24). Nas palavras do filósofo:

Talvez soframos demais as primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos, e espíritos livres, ante a notícia que o velho Deus morreu nos sentimos como iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo o perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto (GC 343).

Nesse sentido, o mundo aparece na imagem do mar e, por sua vez, “a alegria do mundo aparece como a alegria que busca, que empurra as velas para o desconhecido, como uma alegria de navegador⁸” (Fink, 1988, p. 121). Ou seja, com a imagem metafórica do mar, Nietzsche

⁸ Neste ponto, cabe salientar para aprofundar a ideia que, assim como Nietzsche e Fink, Deleuze, junto de Parnet, em um dos seus mais belos insights, presente na obra *Diálogos* (2004), reflete tanto sobre a tristeza quanto sobre a alegria, embasados na interpretação do corpo como afecção a partir da filosofia de Espinosa. Nos dizeres dos

“exprime a nostalgia que a existência ávida de mundo sente” (Fink, 1988, p. 121), a saber, a nostalgia criadora voltada para o vasto, perigoso e desconhecido mar de possibilidades. O idealismo, ou antiterra, que, antes do maior dos acontecimentos, assegurava toda circunscrição, bem como fechamento, do humano, para novas possibilidades de ser no mundo, encontra seu derradeiro fim e, a partir da convicção de que Deus morreu, se abrem livremente as possibilidades para o humano navegar por caminhos até então inexplorados. Portanto, conforme a excelente expressão de Nietzsche, “há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra humana” (ZA I, Da virtude dadivosa, 2). Assim, na obra *Zaratustra*, na parte intitulada *Os sete selos*, (*Ou: a canção do Sim e Amém*), diz Zaratustra:

Se quero bem ao mar e a tudo que semelha o mar, e mais ainda quando ele, colérico, me contrária: Se há em mim aquele prazer de buscar que empurra as velas para o não descoberto, se há um prazer de navegador em meu prazer: Se algum dia meu júbilo exclamou: “Desapareceu a costa – agora caiu meu último grilhão- o ilimitado estrondeia ao meu redor, espaço e tempo brilham ao longe de mim, muito bem, vamos, velho coração!” (ZA III, Os sete selos, 5).

Para Nietzsche, a imagem do mar personifica a liberdade como horizonte do ilimitado, ou do infinito, uma vez que, após a explosão do enquadramento das ordenações, bem como das estruturas, dos modos de ser da realidade, administrados pela metafísica antiterrestre, ao invés de encerrar numa condenação ao desespero ou desorientação, encerra num convite e, sobretudo, numa abertura, de possibilidades para navegar alegremente para mares e quadrantes até então desconhecidos. Deste modo, “o campo de acção da liberdade não tem fim, se Deus não limita o homem, se essa parede intransponível já não barra o caminho ascendente do homem, se a sombra imensa do senhor já não se estende sobre a terra dos homens, o mundo torna-se infinito novamente” (Fink, 1988, p. 80). Não à toa, na obra *A Gaia ciência*, no § 374, intitulado “*Nosso novo infinito*”, Nietzsche expressa como o mundo tornou-se infinito novamente:

O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. Mais uma vez nos acomete o grande tremor – mas que teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o

filósofos, “a tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 50). Ora, tal como é expresso por Deleuze e Parnet, corpos tristes fortalecem um poder degradante, a tristeza, gerada, ou deixada, por o maior dos acontecimentos, a saber, a morte de Deus, faz triunfar uma força negativa na história da humanidade, sufocando o humano numa opressão despotencializante e, assim, subjugando-o, bem como encarcerando-o, num empobrecimento de realidade, isto é, num niilismo passivo. Entretanto, Deleuze e Parnet, tal como Fink expressa a partir de Nietzsche, inverte o centro de gravidade desta perspectiva, recolocando a alegria como resistência face a tristeza que busca assumir as rédeas da realidade. Assim, a alegria caracteriza-se como potência estratégica de resistência frente a tristeza e, sobretudo, a tudo que diminui e apequena, bem como subjuga e encarcera, as potências do agir humano. Portanto, tal como defende Deleuze e Parnet, a alegria te direciona para lugares onde a tristeza nunca te levaria, uma vez que ela é nutrida de uma exacerbada potência de vida que colore o humano por dentro e, conseqüentemente, por fora, impelindo-o a acção plena no mundo.

desconhecido como o “ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação - a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos (GC 374).

Nesse sentido, Nietzsche explode, bem como atravessa, o limiar - ponto que constitui o limite, o fechamento e a circunscrição, a saber, Deus⁹ - para explorar e, por conseguinte, divinizar um mundo que até então era desconhecido. No trespassar das fronteiras e delimitações, a bússola humana não aponta mais para Deus, ou para o reino das ideias platônicas, mundo do monótono-ontos, mundo da antiterra, mas, por sua vez, aponta para o mundo da terra e da vida que, a partir da abertura do mar, compreende e encerra infinitas possibilidades para o horizonte humano. Ora, se outrora o futuro do mundo e do humano participava de um ensombrecimento solar, através desta nova abertura, Nietzsche desanuvia as sombras projetadas no horizonte humano, compreendendo o afundamento do horizonte metafísico, religioso e moral, não mais como um estado que conduz a angústia, a desorientação e ao desamparo, mas como um estado que conduz a alegria que busca, bem como que empurra, as velas, para uma nova coordenada, rumo a um mundo de novas constelações, a saber, de novas estrelas¹⁰, interpretações e valores.

Assim, na obra *A Gaia ciência*, § 288, no aforismo intitulado “*Embarquem!*”, Nietzsche

⁹ Para fins de esclarecimento, bem como para ganhar uma perspectiva mais elevada, precisamos ir para as alturas, precisamos constituir uma filosofia das alturas, um pensamento ao modo de ave, para contrapor e, sobretudo, superar, a perspectiva metafísica, a saber, o espírito da gravidade que condena a terra, bem como a vida. Dito de outro jeito, na obra *Assim Falou Zaratustra*, no capítulo intitulado *Do espírito de Gravidade*, de acordo com Fink, Nietzsche caracteriza a metafísica como modo negativo de existência fechada ao mundo. O filósofo coloca a si mesmo, bem como Zaratustra, como inimigo mortal da perspectiva metafísica representada pelo espírito de gravidade - este que fixa o humano nas amarras da alienação, fazendo-o carregar o peso de um Deus e de uma moral transcendente - que encarcera, bem como aprisiona, a humanidade na limitação e circunscrição, que amarra e agrilhoa ao existente, as coisas supramundanas, que o faz esquecer do mundo da terra e da vida. Por sua vez, como antítese desta operação, Nietzsche, a partir de Zaratustra, desvela o modo de ave que se ergue nos céus e, sobretudo, voa, a partir de sua leveza, sobre a exuberância universal da projeção de si mesmo, não mais da projeção de Deus, no espaço e tempo infinito do todo, do mundo, longe de qualquer limitação, fechamento e circunscrição que derivam do espírito de gravidade. É nessa radical relação com o mundo, a saber, a de modo afirmativo de existência aberta ao mundo, que, segundo Nietzsche, se produz a superação de todas as separações, limitações e barreiras, impostas pela metafísica que separam as coisas finitas umas das outras, as oposições que derivam do espírito de gravidade [bem/mal; verdadeiro; falso; etc.], caem no turbilhão do movimento quando o homem sente o mundo, sente que sua existência se estende para o infinito, e quando ele se levanta para além de todas as coisas finitas, em direção ao infinito, não mais do infinito da metafísica - do além, como coisa em si, ou como Deus -, mas do infinito da terra e da vida que encerra uma abertura infinita de possibilidades para o humano. Nesse sentido, tal como é expresso por Manoel de Barros, o humano amanhecerá ave, pois será no achamento do chão, a saber, da terra, que ele descobrirá as origens do voo. Portanto, Nietzsche desvela o modo ave de ser, isto é, a maneira afirmativa de existência aberta ao mundo que sobrevoa os céus para além de qualquer circunscrição, bem como limitação e fechamento, imposta a partir do espírito de gravidade.

¹⁰ Para Nietzsche, estrela é um símbolo, ou uma alegoria, de algo criado de mais alto, a saber, aqui, novos valores, bem como novas interpretações, do mundo e do humano. No sentido do presente trabalho, as estrelas nietzschianas assumem um céu não convencional, isto é, diversificado, cujo o corpo celestial, ou os astros, representam uma nova variedade, ou constelação, ontológica e moral existente no horizonte da terra e da vida a ser descoberta. Não á toa, na obra *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche diz: “é preciso ter caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante” (ZA, Prólogo, 5), ou seja, é preciso o caos [sem forma], aquilo que não é da ordem do cosmos, para gerar, aquilo que é da ordem do cosmos, a saber, novas estrelas [com forma], novas avaliações, valores e interpretações.

convida, bem como encoraja, o humano a içar suas velas e, a partir dos ventos que sompram a favor daqueles que acreditam num novo modo de ser no mundo, sair em navegação rumo ao horizonte do desconhecido e inexplorado, onde se encontram infinitas possibilidades de interpretações para o mundo e para o humano. Nessa direção, sob novas coordenadas, bem como sob novos sentimentos, a saber, de alegria, de liberdade e, sobretudo, de espírito aventureiro, após o maior dos acontecimentos, Nietzsche entusiasma o humano a navegar na abertura do mundo “onde desaparecem as costas e as limitações” (Fink, 1988, p. 121) da metafísica. Deste modo, ao explodir e, consequentemente, abandonar, as fronteiras e limitações das costas do conhecimento metafísico, Nietzsche oferece abertura no horizonte para navegar rumo a novos mares e sóis do conhecimento, em nome de uma nova experiência ontológica e moral a ser descoberta no horizonte da terra e da vida.

Embarquem! É uma nova justiça que se faz necessária! É uma nova senha! E novos filósofos! Também a Terra moral é redonda! Também a Terra moral tem seu antípodas! Também, os antípodas têm seu direito à existência. Há um outro mundo a se descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos! (GC 288).

Em vista disto, ao contrário do niilismo passivo, o desmoronamento da concepção metafísica, bem como das suas verdades e valores, não acarreta na angústia e no desamparo como consequência do maior dos eventos, mas, conforme defende Nietzsche, implica na liberdade e na alegria, direcionando o humano rumo a um horizonte de novas constelações, a saber, de novas interpretações, bem como de valores, em nome de uma nova experiência ontológica e moral. Nesse sentido, se o niilismo passivo é a negação da vida por meio da resignação ao nada, solicitada por uma vontade de nada que conduz a uma aniquilação das forças vitais que desemboca num empobrecimento de realidade, o niilismo ativo é, por sua vez, a afirmação da vida por meio da irresignação ao nada, solicitada por uma vontade de terra e vida que conduz a uma revigoração das forças vitas em rumo a criação, bem como descobrimento, de novas interpretações e valores para as ordenações e estruturas da realidade, em prol de uma nova experiência do mundo e do humano.

Deste modo, não é certo que, após este evento, a pressão aterrorizante da angústia, bem como do desamparo, desencadeie no aprisionamento do humano numa possessão de tormentos crescentes, mas, tal como defende Nietzsche, desemboca numa produção de uma situação pela qual toda catástrofe é redirecionada para uma nova força nascente, a saber, a de buscar e, sobretudo, de navegar, em direção a novas constelações, ou caminhos estelares, em prol do futuro do mundo e, também, do humano. Assim, ao subir nos mais altos mastros do conhecimento, onde os olhos conseguem vaguear por longínquas distancias, Nietzsche avista e, consequentemente, anuncia, o alvorecer de uma nova aurora no horizonte, a saber, a de novas

interpretações e valorações para as ordenações, bem como estruturas, dos modos de ser do real, em prol de uma nova experiência ontológica e moral do mundo e do humano. Assim, o niilismo ativo desemboca numa abertura para navegar em favor de novas interpretações e valorações para as ordenações, bem como estruturas, da realidade, abrindo, portanto, uma gama de novas possibilidades, ações e descobertas, para o horizonte humano explorar.

No próximo capítulo, intitulado *A Contrametafísica do Mundo: A Doutrina da Vontade de Poder como Perspectiva da Terra e da Vida*, será exposto o caráter antropológico da vontade de poder, expresso na figura do além-do-humano, a fim de destacá-lo como aquele que, ao se dar conta da sua atividade criativa, atribui sentido a terra e a vida, em nome de uma nova experiência ontológica e moral para a existência. Em seguida, será exposto alguns apontamentos sobre o caráter cosmológico da vontade de poder, objetivando interpretar tal noção como o substrato universal da existência, a fim de destacá-la como uma perspectiva contrametafísica de mundo, isto é, uma concepção afirmativa, bem como aberta, de terra e vida. Portanto, o próximo capítulo, intenciona, num primeiro momento, apresentar o caráter antropológico da vontade de poder e, por conseguinte, o caráter cosmológico da vontade de poder, a fim de elaborar uma perspectiva contrametafísica de mundo.

III- A CONTRAMETAFÍSICA DO MUNDO: A DOUTRINA DA VONTADE DE PODER COMO PERSPECTIVA DA TERRA E DA VIDA

3.1 - O CARÁTER ANTROPOLÓGICO DA VONTADE DE PODER: ALÉM-DO-HUMANO COMO SENTIDO DA TERRA

Este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre animal e super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã. Então aquele que declina abençoará a si mesmo por ser um que passa para lá; e o sol do seu conhecimento permanecerá no meio-dia. “Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem” – que esta seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade!

-Friedrich W. Nietzsche in Assim Falou Zaratustra

Diante de um horizonte aberto para navegar rumo a mares e quadrantes diversos e desconhecidos, a fim de encontrar outras possibilidades para a existência, Nietzsche sugere vários “ensinamentos” sobre como pendurar novas estrelas no horizonte, isto é, novas interpretações e valores para o humano se orientar na existência, objetivando se desvincilhar da zona costeira da metafísica e dos seus valores morais negativos e fechados para com a terra e a vida. Em *Zaratustra*, o filósofo introduz uma das noções mais complexas de sua filosofia, a saber, o *Übermensch*¹¹. Essa noção, na concepção de Nietzsche, é compreendida a partir do afundamento da metafísica, bem como de seus valores morais, dando o indicativo que a verdadeira linguagem do humano já não é mais com os deuses ou com a santidade, mas, ao contrário, a verdadeira linguagem é do humano para com o humano, enquanto “invocação da suprema possibilidade humana, a doutrina do super-homem”¹² (Fink, 1988, p. 72), para um novo alvorecer ontológico e moral da existência.

Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou – e um dia ele se levantou com a aurora, foi para diante do sol e assim lhe falou: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas? Há dez anos vens até minha caverna: já te terias saciado de tua luz e dessa jornada, sem mim, minha águia e minha serpente. Mas nós te esperávamos a cada manhã, tomamos do teu supérfluo e por ele te abençoamos. Olha! Estou farto de minha sabedoria, como abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam. Quero doar e distribuir, até os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza” (ZA, Prólogo, 1).

¹¹ Conforme salienta Wotling, “o substantivo *Übermensch* é introduzido em *Assim Falou Zaratustra*; convém, em primeiro lugar, prestar atenção à formação linguística desse termo: o prefixo über (‘sobre’) sempre indica em Nietzsche uma elevação de grau, portanto de valor no sentido de uma hierarquia – no caso, o da tipologia humana, das diferentes formas que pode adotar o sistema pulsional do homem. O *übermensch*, que seria enganoso traduzir por ‘super-homem’, faz pensar, portanto, num tipo superior de homem” (Wotling, 2011, p. 12). Nesse sentido, na presente dissertação, adotemos a tradução além-do-humano para tratar do *Übermensch*, uma vez que tal termo sublinha fortemente a ideia de superação, não a do homem, ou da sua essência, mas, sim, do tipo da vida humana predominante na cultura europeia, a saber, a ascética, vítima do niilismo na sua forma mais acentuada.

¹² Embora na presente dissertação optamos por traduzir *Übermensch* por além-do-humano, quando citarmos a obra *A filosofia de Nietzsche*, de Eugen Fink, o termo aparecerá traduzido por super-homem, haja visto a opção de tradução do tradutor português da obra de Fink.

Não à toa, no “*Prólogo de Zaratustra*”, o pensador Zaratustra, ao descer da montanha onde viveu por dez anos, cultivando seu espírito e sua solidão, se dirige para a terra dos homens, encontrando no caminho um santo, o eremita da floresta, que se afastou dos homens para amar unicamente a Deus. Segundo Nietzsche, este santo da floresta, não tem doutrina, não se dirige aos homens, uma vez que sua existência de eremita transcende a condição do homem vulgar e aproxima-se a de Deus, expressando que a fala do homem é com Deus e seu diálogo é a oração. Com isso, Nietzsche busca expressar, a partir da figura do eremita da floresta, os vínculos arcaicos do humano para com a metafísica, compreendendo que este eremita, enquanto tipologia ascética, é o “primeiro indício de uma moral putrefata” (Tedesco; Oliveira, 2022, p. 6), “sendo o símbolo da hipertrofia da verdade única, crescida no horizonte do passado e traduzida como um empobrecimento de futuro” (Tedesco; Oliveira, 2022, p. 6-7). Vejamos as palavras de Zaratustra para com o santo da floresta:

“Por que”, disse o santo, “fui para o ermo e a floresta? Não seria por amar demais os homens? Agora amo a Deus: os homens já não amo. O homem é, para mim, uma coisa demasiado imperfeita. O amor aos homens me mataria”. Respondeu Zaratustra: “Que fiz eu, falando de amor? Trago aos homens uma dádiva”. “Não lhes dê nada”, disse o santo. “Tira-lhes algo, isto sim, e carrega-o juntamente com eles – será o melhor para eles: se for bom para ti! E, querendo lhes dar, não dê mais que uma esmola, deixando ainda que mendiguem!”. “Não”, respondeu Zaratustra, “não dou esmolas. Não sou pobre o bastante para isso.” O santo riu de Zaratustra, e falou assim: “Então cuida para que recebam teus tesouros! Eles desconfiam dos eremitas e não acreditam que viemos para presentear. Para eles, nossos passos ecoam solitários demais pelas ruas. E, quando, deitamos à noite em suas camas, ouvem um homem a caminhar bem antes do nascer do sol, perguntam a si mesmos: aonde vai esse ladrão? Não vás para junto dos homens, fica na floresta! Seria até melhor que fosses para junto dos animais! Por que não queres ser, como eu – um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?”. “E o que faz o santo na floresta?”, perguntou Zaratustra. Respondeu o santo: “Eu faço canções, rio, choro e sussurro: assim louvo a Deus. Cantando, chorando, rindo e sussurrando eu louvo ao deus que é meu Deus. Mas o que trazes de presente?”. Ao ouvir essas palavras, Zaratustra saudou o santo e falou: “Que poderia eu vos dar? Deixai-me partir, para que nada vos tire!” – E assim se despediram um do outro, o idoso e o homem, rindo como riem dois meninos. Mas, quando Zaratustra se achou só, assim falou para o seu coração: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que Deus está morto!” (ZA, *Prólogo*, 2).

Para Nietzsche, após o afundamento do centro referencial metafísico da humanidade, a verdadeira linguagem do homem não está mais comprometida com Deus, mas com o próprio homem, enquanto invocação da possibilidade suprema da doutrina do além-do-humano. Nesse sentido, a morte de Deus é, portanto, a situação que fundamenta a doutrina de Zaratustra, a do além-do-humano, a fim de invocar outras possibilidades para as ordenações e estruturas da realidade, em nome de um novo alvorecer ontológico e moral para a existência humana. Ora, Nietzsche ilumina a motivação do ensinamento de Zaratustra através de uma parábola do sol: “ó grande astro! Que seria da tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas?” (ZA, *Prólogo*, 1). Portanto, Nietzsche compara Zaratustra com o próprio sol, a fim de destacar o

pregador do além-do-humano como a nova luz do mundo que substitui o antigo centro referencial, isto é, Deus, o conjunto de toda idealidade transcendente, a partir de uma nova doutrina, a saber, a do além-do-humano.

Nesse sentido, Nietzsche destaca duas possibilidades para o humano após o maior dos acontecimentos: 1) Com o fim de toda a idealidade na forma de um para além do homem, expresso num compromisso com a transcendência objetiva que conferia coesão e organicidade para a existência humana, emerge o perigo imenso de um empobrecimento da humanidade, tanto numa terrível banalização, quanto num vulgar ateísmo e depravação moral, uma vez que a tendência idealista que assegurava as estruturas da realidade sofre um processo de definhamento, isto é, torna-se racionalista e banal; 2) Ou, por outro lado, conforme destaca Fink, a tendência idealista “ganha conta da sua natureza criadora e cria agora ideais de que tem consciência de serem novos e criados pelos homens” (Fink, 1988, p 73), em nome de um novo começo para a humanidade assumir o sentido da terra. Portanto, essas são, de acordo com Nietzsche, as duas possibilidades: a primeira, a do ressentimento e do niilismo extremo, a do último-homem; a segunda, afirmativa e criadora, é a do além-do-humano, após o afundamento do centro referencial metafísico. De acordo com Heidegger (1984, p. 24),

Nietzsche enxergava no domínio do pensamento essencial mais claro do que qualquer outro antes dele a necessidade de uma transição e com isso o perigo de que o homem até qui existente se instale sempre mais tenazmente sobre a mera superfície e fachada de sua essência de até então e deixe valer o plano raso dessas superfícies como o único espaço de sua permanência na terra. Esse perigo é tanto maior quanto ele ameaça num instante histórico que Nietzsche, como primeiro, reconheceu e, como único até aqui, meditou metafisicamente em toda sua envergadura. É o instante em que o homem se prepara para assumir o domínio sobre toda a terra.

Diante do acontecimento da morte de Deus, Nietzsche abraça o entusiasmo, isto é, ele prega, bem como preza, a figura do além-do-humano, ao mostrar a profunda ignorância e banalidade do último-homem para com a terra e a vida, a fim de destacar a figura do além-do-humano como aquele que assumirá o domínio sobre a terra e a vida, em nome de um novo sentido ontológico e moral para a existência. Não à toa, a própria “forma poética de Zaratustra pode ser compreendida em larga medida a partir da ambição de Nietzsche em dar ao novo idealismo invertido uma expressão entusiasta” (Fink, 1988, p. 73), bem como vibrante, detentora de um caráter de apelo à grandeza da existência terrestre. Para o filósofo, a grandeza da existência refere-se ao estado do ser em que o indivíduo alcança sua máxima expressão, superando os limites que o cercam e afirmando sua vontade para com a terra e a vida, em prol do domínio criativo sobre toda a terra. No discurso intitulado “*Da árvore na montanha*”, é destacado esse caráter de apelo à grandeza da existência, onde Nietzsche encoraja a não jogar fora o herói, bem como a esperança, que habita a alma do humano.

Ah, eu conheci homens nobres que perderam sua mais alta esperança. E então caluniaram todas as altas esperanças. Então passaram a viver de forma imprudente, em breves prazeres, sem cultivar uma meta para além do dia. “Espírito é também volúpia!” – diziam eles. Nisso quebraram-se as asas do seu próprio espírito: agora ele rasteja por aí, sujando aquilo que rói. Outrora pensavam em se tornar heróis: agora são libertinos. O herói é, para eles, um desgosto e um horror. Mas por meu amor e minha esperança eu te suplico: não lances fora o herói que há em tua alma! Mantém sagrada a tua mais alta esperança! (ZA I, Da árvore da montanha).

Com Zaratustra, Nietzsche proporciona os ensinamentos mais vigorosos com os seus monólogos poéticos, nos quais ele apresenta a tipologia do além-do-humano, a fim de nos colocar imediatamente na atmosfera existencial mais íntima da terra e a da vida. Nesse sentido, na sua filosofia a forma poética está para além de um simples adorno, ela também é compreendida em larga escala a partir da ambição de Nietzsche em dar ao novo idealismo invertido uma característica entusiasta, bem como vibrante, que apela à grandeza da existência. Nietzsche recorre a este caráter apelativo para com a existência para manter, mesmo após a morte de Deus, o caráter heróico da existência humana, a ponto de reconduzir para a terra e a vida o que com Deus parecia distante, estranho e, sobretudo, transcendente. Por meio deste procedimento, Nietzsche busca manter, mesmo após o afundamento do centro referencial metafísico, religioso e moral da humanidade, o caráter heróico da existência humana, a fim de restituir o entusiasmo vibrante do humano para com o horizonte terrestre que encerra infinitas possibilidades para se explorar e se aventurar.

O filósofo pinta em grandes pinceladas a imagem do além-do-humano, destacando-o como aquele que traz novo sentido à terra e à vida. Deste modo, o homem, este ser que ultrapassa a si próprio, que transcendeu sempre até agora ao tender para Deus – Deus como a suma de toda a idealidade transcendente no pensamento – agora volta seu tender para a terra e a vida. Em vista disto, o além-do-humano, aquele que sabe que Deus morreu, isto é, aquele que sabe que o idealismo transcendente chegou ao fim, reconhece no além-idealista apenas o reflexo utópico do horizonte terrestre, devolvendo a este o que lhe foi levado de empréstimo, ou roubado, a fim de rejeitar todos os sonhos do além, voltando-se para a terra com o mesmo ardor que era até aqui devotado ao mundo dos sonhos. Nesse sentido, Nietzsche opera por meio de uma inversão do centro de gravidade desta perspectiva, destacando que, se outrora o humano tendia para Deus, para a idealidade transcendente, agora ele tende para o horizonte terrestre, para a idealidade imanente, a fim de restituir o sentido extraviado do mundo terreno.

Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, na marge da floresta, ali encontro muita gente reunida na praça; pois fora anunciado que um equilibrista andaria na corda. E Zaratustra assim falou à gente: Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem?

Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo que vos deveis tornar fantasma ou plantas? Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! (ZA, Prólogo, 3).

Assim, “a liberdade humana no seu mais alto cume volta-se para a grande mãe terra, para a terra de farto peito e encontra nela os limites, o contrapeso que contrabalança todos os seus projetos” (Fink, 1988, p. 74). Então, o humano abandona a condição que o encerra na limitação, bem como na alienação, da antiterra, a fim de regressar a terra as qualidades que lhe foram extraviadas. “Não os deixe voar para longe do que é terreno e bater com asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra [...] para que dê a terra seu sentido” (ZA I, Da virtude dadivosa, 2). Ora, pelo fato da existência regressar à terra, de a liberdade se fundar na terra, de não ser mais uma liberdade voltada para Deus, nem uma liberdade voltada para o nada, mas uma possibilidade voltada para a terra, para o seio de onde nasceu e floresceu tudo, por este fato a existência obtém à custa de toda audácia uma derradeira posição. Portanto, se outrora a bússola humana apontava para Deus, agora ela aponta para a terra.

Eu vos imploro, irmãos, permaneçais fies a terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que s si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as estranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (ZA, Prólogo, 3).

O filósofo começa, justamente, pelo caráter de transcendência do humano, a saber, o homem é qualquer coisa que deve ser superado. Contudo, isso também, é dito, ao mesmo tempo, no seu caráter biológico. Vejamos as palavras de Nietzsche, “todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha” (ZA, Prólogo, 3). Nesse sentido, é plausível se questionar, tal com expressa Fink, ou Suffrin, se isso é uma ideia tomada do evolucionismo de Darwin¹³, bem como se a perspectiva

¹³ O anúncio do além-do-humano é imediatamente seguido de uma alusão as teorias evolucionistas de Darwin, mas não se deveria tomar essa passagem ao pé da letra, e esse exemplo é particularmente representativo do uso que Nietzsche faz da ciência: não utiliza o evolucionismo como argumento, mas como comparação pedagógica. Dentre os intérpretes de Nietzsche, tais quais Eugen Fink e Pierre Héber-Suffrin, destacam que Nietzsche utiliza-se do evolucionismo como metáfora pedagógica, a fim de fazer um uso representativo das ciências naturais, sobretudo, do evolucionismo de Darwin. Portanto, o além-do-humano não é uma nova espécie, engendrada pela seleção natural, que substituiria o homem atual, como espécies *Homo sapiens* substituiu espécies anteriores de símios. O além-do-humano não pertence a uma nova raça.

de Nietzsche pauta-se numa hipótese das ciências naturais, mas de modo algum não. Nietzsche só retoma ideias de correntes para formular o problema de forma pedagógica. Para ele, o homem é um ser que se supera a si próprio, pois nele se reconhece, bem como se pode reconhecer, a natureza universal da existência, a saber, da terra e da vida, expressa na noção de vontade de poder.

A vitória do humano sobre si próprio, enquanto não se reconhece a morte de Deus, o orienta para uma perspectiva antiterrestre, que o direciona para um além-mundo, desembocando numa infidelidade para com a existência, expressa por meio da ascese, do desprezo do corpo, da terra e da vida. Ao afirmar que “o mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma” (ZA, Prólogo, 3), Nietzsche expressa o caráter dicotômico da existência, a fim de destacar a divisão e a contradição, entre o terrestre e o antiterrestre, entre o sensível e o suprassensível, entre corpo e alma. Deste modo, ele ressalta que o horizonte sensível, a partir da metáfora da terra e da planta, é de algum modo negado pelo suprassensível, o horizonte da antiterra e do fantasmagórico, resultando numa antítese entre os aspectos do sensível e do suprassensível. Portanto, com o idealismo transcendental, o humano torna-se um ser discordante e infeliz para com a existência, sofrendo de uma atrofia na relação para com a terra e a vida.

Ele está dividido pela contradição entre o terreno e o além, entre o sensível e o espiritual; o espiritual é utópico, distante da terra, fantasmagórico; o sensível é de algum modo negado pelo espírito e só existe como vida vegetativa, como planta: a infidelidade à Terra divide o homem numa antítese do sensível e do espiritual, numa oposição do corpo e da alma. Com o idealismo, o homem torna-se um ser discordante e infeliz; despreza o corpo ao qual ainda está acorrentada a alma; quer evadir-se desta prisão. Mas a conversão do idealismo pela ideia de super-homem significa a cura da fissura que divide o homem e o torna discordante, significa uma reconciliação onde se extingue a oposição entre corpo e alma (Fink, 1988, p. 75).

A imagem do além-do-humano, conforme pontua Fink, permanece subdefinida, porém Nietzsche traça uma linha de aproximação ao caracterizar as formas preparatórias e precursoras daquele homem completo e intacto a quem dá o nome de além-do-humano. Em suas palavras, “grande, no homem, é ele ser uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ele ser uma passagem e um declínio” (ZA, Prólogo, 4). De acordo com Fink, “o lançamento da ponte entre homem e super-homem ocorre naqueles precursores a que Nietzsche chama de os grandes escarnecedores, os que sacrificam à terra, os que conhecem, os trabalhadores e inventores” (Fink, 1988, p. 75), os que amam suas virtudes e delas perecem, aqueles cuja alma se prodigaliza, os que se envergonham da sorte, os justificadores do futuro e do passado, os que castigam o seu Deus, aqueles cuja alma é profunda, os que são livres de coração e de espírito, a fim de recolher o mel da multidão de flores raras nos jardins da terra. Nas palavras do filósofo:

Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam. Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes reverenciadores, e flechas de anseio pela outra margem. Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem. Amo aquele que vive para conhecer, e que quer conhecer para que um dia viva o super-homem. E assim quer o seu declínio. Amo aquele que trabalha e inventa, para construir a casa para o super-homem e lhe prepara a terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio. Amo aquele que ama a sua virtude: pois virtude é vontade de declínio e uma flecha de anseio. Amo aquele que não guarda uma gota de espírito para si, mas quer ser inteiramente o espírito de sua virtude: assim anda ele como espírito sobre a ponte. Amo aquele que faz, de sua virtude, seu pendur e sua fatalidade: assim quer ele, por causa de sua virtude, ainda viver e não mais viver. Amo aquele que não quer ter virtudes demais. Uma virtude é mais virtude do que duas, pois significa mais laços em que a fatalidade pende. Amo aquele cuja alma esbanja a si mesma, que não quer gratidão e não devolve: pois ele sempre doa e não quer se guardar. Amo aquele que se envergonha quando o dado cai a seu favor, e que então pergunta: sou um jogador desleal? – pois ele quer perecer. Amo aquele que lança à frente dos seus atos palavras de ouro e faz sempre mais do que promete: pois ele quer o seu declínio. [...] Amo aquele de espírito livre e coração livre: assim, sua cabeça não passa de entranhas do seu coração, mas seu coração o impele ao declínio. Amo todos aqueles que são como gotas pesadas, caindo uma a uma da negra nuvem que paira sobre os homens: eles anunciam a chegada do raio, e como arautos perecem. Vede, eu sou um arauto do raio e uma pesada gota de nuvem: mas esse raio se chama super-homem (ZA, Prólogo, 4).

Deste modo, Zaratustra com seus animais, a águia e a serpente, a saber, o orgulho e a sabedoria, começa seus discursos, bem como a sua descida da montanha, em direção a seus companheiros. Conforme Fink, o orgulho e a sabedoria “são atributos conscientemente escolhidos, em contraste intencional com a humildade e com aquela pobreza de espírito diante da qual a sabedoria deste mundo se transforma em loucura – são virtudes anticristãs” (Fink, 1988, p. 76). A primeira série de anunciações de Zaratustra diz respeito a essa inversão do idealismo antiterrestre, ou idealismo transcendente, para o idealismo terrestre, ou idealismo imanente. O discurso, intitulado “*Das três metamorfoses do espírito*”, indica a ideia fundamental: “a modificação do ser humano pela morte de deus, a saber, a transformação da sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma” (Fink, 1988, p. 76). Em outras palavras, o discurso expressa a transformação, ou metamorfose, de uma condição de heteronomia para uma condição de autonomia, a fim de se libertar das amarras da metafísica. Portanto, diz Nietzsche, “três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (ZA I, *Das três metamorfoses do espírito*). Vejamos o que cada fase, ou estágio, representa para o filósofo.

Para Nietzsche, o camelo significa o humano da grande veneração, aquele que se inclina diante da hegemonia de Deus, bem como da lei moral, transportando docilmente o seu fardo. Ou seja, o espírito na figura do camelo é caracterizado como “um espírito de suportação respeitosa, que se ajoelha para ser carregado pelas mais difíceis cargas requeridas por sua própria força que, humildemente, se alegra com essa prova de sacrifício e penitência” (Barros,

2011, p. 335). Segundo Nietzsche, este é o homem sob o peso da transcendência, já que, “o homem do idealismo se assemelha ao camelo, ele não quer ter a vida fácil, despreza a ausência de peso da mesquinha vida quotidiana, quer tarefas nas quais conforma-se a mandamentos pesados e severos que não são fáceis de cumprir e que oprimem pesadamente” (Fink, 1988, p. 76). É aquele que anseia por um dever e, sobretudo, anseia por cumprir esse dever, a fim de obedecer a Deus e de se submeter ao sentido da vida que lhe é dado. Portanto, a figura do camelo encontra na obediência e na submissão o espírito da grandeza que lhe é própria, isto é, a sua pequenez, uma vez que preso ao mundo dos valores fixos, submete-se docilmente ao tu deves.

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte e resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. O que é mais pesado, ó heróis? Pergunta o espírito resistente, para que eu tome sobre mim e me alegre de minha força. Não é isso: rebaixar-se, a fim de machucar sua altivez? Fazer brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria? Ou é isso: deixar nossa causa quando ela festeja seu triunfo? Subir a altos montes, a fim de tentar o tentador? Ou é isso: alimentar-se das bolotas e da erva do conhecimento e pela verdade padecer de fome na alma? Ou é isso: estar doente e mandar para casa os consoladores e fazer amizades com os surdos, que nunca ouvem o que queres? Ou é isso: entrar em água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os quentes sapos? Ou é isso: amar aqueles que nos desprezam e estender a mão ao fantasma, quando ele quer nos fazer sentir medo? Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para seu deserto (ZA I, Das três metamorfoses do espírito).

O camelo que se encaminha ao deserto, carregado desses pesadíssimos fardos, sofre ali sua segunda transmutação de espírito: a de camelo em leão. Assim, o idealismo parece por si próprio, a autosupressão da moral produz-se por veracidade, a inversão do idealismo ocorre por motivações ideais, o espírito respeitoso e paciente se transforma em leão, isto é, rejeita os fardos que o oprimem do exterior, luta contra seu último Deus, contra a moral objetiva, tomando consciência da sua alienação. Deste modo, “visando libertar-se desse pesado jugo e expandir suas possibilidades criativas, a vontade do leão afirma ‘Eu quero’ e diz um sagrado ‘Não’ a todo dever” (Barros, 2011, p. 336), a fim de criar para si a liberdade, isto é, de libertar a liberdade que dorme nele, superando a fase da regulação da vida por meio de um sentido de existência dada de antemão. Nesse sentido, a luta contra “a interpretação do existente como prisioneiro da alienação do homem” (Fink, 1988, p. 98), é a luta contra o milenar dragão, uma vez que este “pode ser interpretado como uma alegoria daqueles que pautam suas condutas por meio de uma vontade de verdade que leva a crer que existem valores morais absolutos” (Barros, 2011, p. 336).

Porém, conforme ressalta Fink, essa liberdade do leão, esta que diz não, que nega Deus, a moral objetiva e as coisas metafísicas, como as ilusões da alienação idealista, não é o último estado, trata-se da liberdade “de” e não da liberdade “para”.

Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto. Ali procura seu derradeiro senhor: quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão. Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? “Não farás” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “Eu quero”. “Não farás” está no seu caminho, reluzindo em ouro, um animal de escamas, e em cada escama brilha um dourado “Não farás!”. Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: “Todo o valor das coisas brilha em mim”. “Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu”. Em verdade, não deves haver mais “Eu quero!”. Assim fala o dragão. Meus irmãos, para que é necessário o leão no espírito? Por que não basta o animal de carga, que renuncia e é reverente? Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar liberdade para a nova criação- isto está no poder do leão. Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão. Adquirir o direito a novos valores- eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente. Em verdade, é para ele uma rapina e coisa de um animal de rapina. Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o “Tu deves”, agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura (ZA I, Das três metamorfoses do espírito).

Assim, a negação dos velhos valores, quer dizer, a negação da transcendência destes valores, ou o fato da existência humana se emancipar da alienação destes velhos valores, não implica numa nova criação, mas numa nova atividade criativa da humanidade liberta. Nesse sentido, de acordo com Nietzsche, o leão se opõe ao “Tu deves”, que domina o camelo com seu imperioso “Eu quero”. Porém, a nova vontade é ainda ela própria querida, ainda não possui a inocência autêntica da vontade criadora, de uma criação nova de novos valores e interpretações. Só a criança a tem, dado que ela é “um novo começo autorreferente e um movimento inicial que prescindir do passado e independe de agentes exteriores para se efetivar” (Barros, 2011, p. 337). Conforme salienta Barros, “a criança é aquela que, por ignorar o mundo do rebanho, gera seu próprio mundo ao afirmar, de modo autônomo, um sagrado ‘Sim’ criador” (Barros, 2011, p. 337). Deste modo, ela representa um estado de inocência e de liberdade, encarnando a criatividade e a espontaneidade, a fim de criar e reinventar a existência, livre das convenções e julgamentos. Portanto, de acordo com Nietzsche, a criança é inocência e esquecimento, um recomeço, bem como um jogo, expressando uma afirmação sagrada para o jogo da criação.

Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer uma criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo. Três metamorfoses do espírito eu vos mencionei: como o espírito se tornou camelo, o camelo se tornou leão e o leão, por fim, criança (ZA I, Das três metamorfoses do espírito).

Deste modo, “Nietzsche invoca na metáfora do jogo a natureza original e verdadeira da liberdade como criação de novos valores e mundo de valores” (Fink, 1988, p. 77) para a terra e a vida, em nome do futuro da existência. Nesse sentido, o jogo é a natureza da liberdade criativa

da existência que, após a morte de Deus, torna-se manifesta no caráter lúdico e arriscado inerente à existência humana, uma vez que, para Nietzsche o espírito criador do homem reside no jogo, expresso na transformação do homem em além-do-humano. No entanto, tal como é expresso por Nietzsche, a transformação do homem no além-do-humano não é uma mutação no âmbito biológico em que subitamente aparece acima do Homo sapiens uma nova raça de ser humano, mas uma mutação em uma metamorfose “da alienação a manifestação do seu caráter lúdico” (Fink, 1988, p. 77). Nesse sentido, aqui, temos um processo gradual, aonde se vai da condição de alienação, aprisionado na transcendência dos valores e dos ideais, para uma condição de autonomia, liberto da transcendência dos valores e dos ideais, a fim de criar um novo sentido terrestre. Portanto, de acordo com Fink, no texto intitulado *A metafísica nietzschiana do jogo*:

No primeiro discurso de Zaratustra são mencionadas três metamorfoses do espírito: nelas o ser humano transforma-se no além-do-humano. A primeira é simbolizada no camelo, o espírito de carga, que se submete à transcendência dos valores e dos ideais e que é aprisionado na ilusão da objetividade dos valores. Com a metamorfose em leão, o humano conquista para si a liberdade espiritual frente aos valores que lhe antecedem. Na terceira metamorfose, o espírito do humano se torna criança, torna-se *pais paizon*¹⁴ (Fink, 2020, p. 523).

Desde seus primeiros escritos, Nietzsche detém um elo com Heráclito, inspirando-se na noção de vir-a-ser, para trazer à luz a sua noção de jogo e, a partir disto, radicalizá-la para o centro da reflexão filosófica. Entretanto, o jogo neste discurso de Zaratustra não é ainda o jogo do fundo original que cria e destrói o mundo dos fenômenos, mas, sim, o jogo de avaliação do humano a partir da atividade lúdica, a saber, o jogo da avaliação criadora. Em última análise, “o caráter do jogo que lhe é atribuído deixa claro que a função não é a de criar verdades rígidas em substituição às que foram destruídas, mas valores experimentais que se reconheçam como criação de novas perspectivas” (Barros, 2011, p. 338). Na metáfora do camelo, do leão e da criança é possível notar não só a gênese do além-do-humano, mas uma ontologia do vir-a-ser, donde se vai do humano que se ajoelha perante o pesado fardo da transcendência, passando pelo espírito livre que caminha em direção à liberdade, a fim de se transformar na criança que, ao se apossar do projeto lúdico de seus próprios ideais, brinca alegremente com o mundo da aparência, em nome da possibilidade de criar novos valores e interpretações para a existência.

O além-do-humano diz daquele que para si próprio, como o projetor do jogo, liberta-se de todos os papéis, de todos os ideais e de todas as determinações de valor, diz do humano que se recupera do esquecimento de si no mundo lúdico dos papéis, em que os ideais não podem ser reconhecidos como construções e aparecem, portanto, como

¹⁴ Para fins de esclarecimento, em grego, “pais” significa “criança”, enquanto “paizon” significa “brincar” ou “jogar”. Portanto, pais paizon pode ser traduzido como “criança brincando”. Aqui, neste caso, na filosofia de Nietzsche, essa expressão é usada para descrever o estado de criatividade e liberdade para com a aparência, em nome de novas possibilidades interpretativas para o horizonte terrestre.

objetividade alheia. Isto é o além do humano: o humano que se apossou do projeto lúdico dos seus ideais (Fink, 2020, p. 532).

A transformação radical da existência que Nietzsche formula no discurso intitulado *A três metamorfoses do espírito* permanece como o princípio de todos os outros discursos de Zaratustra, pois é a partir dela que o filósofo pode caracterizar a compreensão da virtude que vigorava antes desta metamorfose como uma espécie de sono da vida em que o homem ainda não despertou para si próprio, onde ele se encontra preso na aparência da transcendência, onde se esqueceu de sua natureza criadora. Não à toa, no discurso intitulado *Das Cátedras da Virtude*, os pregadores da virtude, também, pregam o sono, a fim de promover o esquecimento do humano e, sobretudo, o esquecimento da liberdade jogadora do humano. Deste modo, para estes sábios das cátedras, a sabedoria era um sono sem sonhos, dado que não conheciam um sentido melhor para a vida. “Ora, qual o camelo que carrega os fardos, os sábios das cátedras carregavam virtudes, não pela sua singularidade ou distinção, mas pela necessidade do fardo como sentido da vida’ (Azeredo, 2011, p. 67). Nas palavras de Nietzsche, a partir do sábio que promove a virtude e o sono:

Paz com Deus e com o vizinho: assim pede o bom sono. E paz até mesmo com o demônio do vizinho! Senão rondará tua casa durante a noite. Respeito e obediência à autoridade, mesmo a autoridade torta! Assim pede o bom sono. Quer fazer, se o poder gosta de caminhar sobre pernas tortas? Sempre será o melhor pastor, para mim, aquele que leva suas ovelhas ao prado mais verde: isso condiz com o bom sono. Muitas honras não desejo, nem grandes tesouros: isso inflama o baço. Mas dorme-se mal sem um bom nome e um pequeno tesouro. Uma companhia escassa me é mais bem-vinda que uma má: mas de ir e vir no momento certo. Isso condiz com o bom sono. Também muito me agradam os pobres de espírito: eles promovem o sono. Bem aventurados são eles, sobretudo quando lhes damos razão. Assim transcorre o dia para o virtuoso. E, quando vem a noite, eu bem me guardo de chamar o sono! Pois o sono, que é o senhor das virtudes, não quer ser chamado! [...] O sono bate em meus olhos: eles ficam pesados. O sono toca em minha boca: ela fica aberta. Em verdade, com solas macias, ele chega até mim, meu predileto entre os ladrões, e me rouba os pensamentos: e lá ficou eu em pé, estúpido como essa cátedra. Mas já não fico em pé por muito tempo: logo estou deitado (ZA I, *Das cátedras da virtude*).

E continua Nietzsche, a partir de Zaratustra, a fim de destacar que tal “comportamento ainda permanece, indicando que o espírito de carga se faz presente mesmo que uma tal interpretação de mundo, conhecimento e ação tenha perdido a hegemonia” (Azeredo, 2011, p. 67). Para Nietzsche, ainda hoje há muitos iguais a estes pregadores da virtude, mas o tempo deles, conforme ressalta Zaratustra, está a acabar e, portanto, estes que estão de pé, logo deitaram. Com efeito, “há a possibilidade de um termo, no sentido de mudança radical de perspectiva, em que outra noção de virtude surgirá, pois o tempo dessa compreensão já passou” (Azeredo, 2011, p. 68). Nessa direção, é a criança, enquanto assimilação do vir-a-ser, que permite o advento do além-do-humano; entretanto, antecede ao criar pelo simples prazer em fazê-lo à crença na determinação do querer enquanto outra interpretação de mundo,

conhecimento e ação.

Um tolo me parece este sábio, com seus quarenta pensamentos: mas creio que ele entende de dormir. Feliz aquele que mora na vizinhança deste sábio! Um sono como esse contagia, mesmo através de uma grossa parede contagia. Mesmo em sua cátedra habita um encanto. E não foi em vão que os jovens sentaram perante o pregador da virtude. Sua verdade diz: ficar desperto para bem dormir. E, em verdade, se a vida carecesse de sentido e eu tivesse de escolher o sem-sentido, também para mim este seria o sem sentido mais digno de escolha. Agora vejo claramente o que antes buscavam as pessoas, ao buscar professores da virtude. Buscavam o bom sono, e virtudes opiáceas para ele! Para todos esses louvados sábios de cátedras, a sabedoria era o sono sem sonhos: eles não conheciam sentido melhor para a vida. Ainda hoje existem alguns como esse pregador da virtude, e nem sempre honestos: mas seu tempo acabou. E já não ficam em pé por muito tempo: logo estão deitados. Bem-aventurados são esses que têm sono: pois em breve adormecerão (ZA I, Das cátedras da virtude).

Do mesmo modo, “a ideia metafísica de um além brota de uma fonte terrestre original, ela é apenas um sonho pelo qual se procura obter a libertação de um mal” (Fink, 1988, p. 78). Ora, é a partir do sofrimento, bem como da impotência, do humano, para com a terra e a vida, que o sonho de um além começou a prosperar. Nas palavras de Nietzsche, é o “sofrimento e a impotência [...] que criaram todos os transmudanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta” (ZA I, Dos transmudanos). Para o filósofo, este sofrimento e impotência do humano, expressa uma fadiga da existência que, invariavelmente, buscou alcançar o fim, uma vez que a vontade se afirma de modo negativo, resultando em sonhos com a transcendência, a saber, em sonhos com um além-mundo. Assim, no desprezo idealista da existência, Nietzsche vê uma vontade de destruição que se volta contra a terra e a vida. Portanto, conforme pontua:

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os transmudanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta. Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e transmudanos (ZA I, Dos transmudanos).

É justamente esta tendência à criação de transmudos que a ideia da morte de Deus denuncia e o conseqüente afundamento da metafísica, bem como dos seus valores morais, faz com que “todas as relações humanas fundamentais sejam reavaliadas, reexaminadas e pesadas de novo” (Fink, 1988, p. 78). Deste modo, a balança da existência não encontra mais seu fim em Deus, a saber, no conjunto da idealidade transcendente da existência, mas, ao contrário, encontra seu fim na terra e na vida, enquanto medida final, dado que é na fidelidade a terra que se realiza o grande exame de todas as coisas humanas. Assim, o humano é, numa concepção fundamental, o criador do sentido da terra. Tal interpretação fica clara, a partir do discurso intitulado “*Do caminho do criador*”, onde Nietzsche retoma o discurso das três metamorfoses do espírito para retratar que o caminho do criador leva ao mais extremo isolamento, a fim de destacar o caminho para si mesmo.

Queres ir para a solidão, meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta. “Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertencestes ao rebanho. A voz do rebanho ainda soará dentro de ti. E, quando disseres “Já não tenho a mesma consciência que vós”, isso será um lamento e uma dor. Vê, essa dor mesma foi gerada por tal consciência, e o último reluzir dessa consciência ainda arde na tua aflição. Mas queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso! És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar ao teu redor? Oh, há tanta altivez das alturas! Há tantas convulsões de ambiciosos! Mostra-me que não és um dos ávidos e ambiciosos! Oh, há tantos pensamentos grandes que não fazem mais que um fole: enchem e tornam mais vazios. Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapastes de um jugo. És um desses a quem foi permitido escapar do jugo? Há alguns que lançaram fora seu último valor, ao lançar fora sua obrigação de servir. Livre de quê? Que importa isso a Zarathustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre para quê? (ZA I, Do caminho do criador).

Enfim, no último discurso decisivo da primeira parte, intitulado “*Da virtude Dativosa*”, Nietzsche enuncia “o verdadeiro ser para si do homem, a libertação que ocorre com o conhecimento da morte de Deus” (Fink, 1988, p. 79). Conforme pontua Fink, Nietzsche expressa que o ser para si não é nenhuma autoconservação rígida, bem como fixa, enquanto modo de nos prendermos a nós próprios, mas, sim, a dinâmica do movimento que busca superar a si próprio, em nome de uma vida mais rica e transbordante. Nesse sentido, para Nietzsche, diferente do egoísmo convencional, aquele que é pequeno, baixo e mesquinho, o egoísmo do criador, do além-do-humano, é rico, pródigo e não busca se conservar, mas busca se transformar continuamente numa existência mais plena e poderosa, que dá a sua riqueza o ímpeto da vida transbordante em direção a um poder superior, a vida abundante que cresce, bem como se intensifica, sem parar, a fim de procurar suas superações no movimento de ultrapassamento contínuo do criador que atribui sentido a terra e a vida.

Dizei-me, irmãos: o que é para nós ruim e pior de tudo? Não é a degeneração? – E sempre intuímos degenerescência ali onde falta a alma dativosa. Para cima vai nosso caminho, além da espécie, rumo à superespécie. Mas um horror, para nós, é o senso degenerante, que diz: “Tudo é para mim”. Para cima voa nosso senso, assim é ele um símbolo do nosso corpo, o símbolo de uma elevação. Os símbolos de tais elevações são os nomes de virtudes. Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito – que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias. Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera o saber! Atentai, irmãos, para cada momento em que vosso espírito quer falar por símbolos: aí está a origem de vossa virtude. Elevado está aí vosso corpo, e ressuscitado; com seu enlevo arrebatava o espírito, para que se torne criador, estimador, amador e de tudo benfeitor. Quando o vosso coração palpita, largo e pleno como um rio, bênção e perigo para os habitantes das margens: aí está a origem da vossa virtude. Quando vos elevais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer em tudo mandar, como a vontade de um amante: aí está a origem da vossa virtude (ZA I, Da virtude dativosa, 1).

Deste modo, “o modo axiomático como é definido o ser para si do homem, o ser para si criador, pródigo de si próprio e que procura o superpoder da vida anuncia já a ideia fundamental

que domina a segunda parte de Zaratustra: a ideia de vontade de poder” (Fink, 1988, p. 79). Aqui, na parte dedicada ao além-do-humano, Nietzsche concebe a vontade de poder no seu caráter antropológico, a saber, “como a criadora superação de si da existência que joga livremente” (Fink, 1988, p. 79) com o mundo da aparência, a fim de atribuir sentido a terra e a vida, em nome de um novo alvorecer existencial. Nesse sentido, na próxima seção, intitulada *O Caráter Cosmológico da Vontade de Poder: Apontamentos sobre o Substrato da Existência*, busca-se apresentar a doutrina da vontade de poder no seu caráter cosmológico, a fim de interpretar aquilo que age como substrato da existência para elaborar uma contrametafísica do mundo, a saber, uma perspectiva afirmativa e aberta de terra e vida, expressa por meio da noção de vontade de poder.

3.2- O CARÁTER COSMOLÓGICO DA VONTADE DE PODER: APONTAMENTOS SOBRE O SUBSTRATO UNIVERSAL DA EXISTÊNCIA

Mas então sucedeu a coisa mais espantosa daquele dia longo e espantoso: o mais feio dos homens começou mais uma vez e pela última vez a gorgolejar e bufar, e, quando conseguiu se expressar, eis que uma pergunta redonda e limpa lhe saltou da boca, uma pergunta boa, clara e profunda, que fez agitar-se no peito o coração de cada um que escutava. “Vós todos, meus amigos”, disse o mais feio dos homens, “que vos parece? Por causa desse dia – estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida inteira. E proclamar apenas isso não me basta. Vale a pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra me ensinou amar a terra. “Foi isso - a vida?”, direi à morte. “Muito bem! Mais uma vez!”

- Friedrich W. Nietzsche in Assim Falou Zaratustra

Na obra *Assim Falou Zaratustra*, sobretudo na segunda parte, Nietzsche nomeia aquilo que age como substrato universal de toda a existência, inclusive no jogo da liberdade humana, expresso pela figura do além-do-humano, a doutrina da *vontade de poder*. Contudo, vale ressaltar que, conforme Fink salienta, Nietzsche não introduz tal noção de forma brusca, não salta de uma ideia para a outra, mas desenvolve a noção de vontade de poder a partir daquilo que a precede, a saber, a do humano transformado que se tornou criança, ou seja, do homem criador. Para o filósofo, o humano transformado é o homem autêntico que cria novos valores e interpretações a partir do jogo, sendo aquele que possui uma grande vontade que estabelece para si um novo objetivo, a fim de empreender um novo projeto em nome do sentido da terra e da vida. Portanto, Nietzsche compreende que ao recusarmos a crença no transcendente, a fim de abandonar a condição do espírito de rebanho, o humano tem como objetivo a terra e a vida na terra, sendo esta propensa à sua vontade de poder.

Posso novamente descer para junto de meus amigos e também de meus inimigos! Zaratustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama! Meu impaciente amor extravasa em torrentes, para baixo, para o nascente e o potente. Desde silenciosas montanhas e tempestades de dor, minha alma rumoreja rumo aos vales. Por tempo demais ansiei e olhei ao longe. Por tempo demais pertencia à solidão: assim desaprendi o silêncio. Tornei-me apenas boca, e o bramir de um riacho a descer de altos rochedos: em direção aos vales quero precipitar minha palavra. E ainda que a torrente de meu amor caia em terreno intransitável! Como poderia uma torrente não encontrar enfim o caminho ao mar? Certamente há um lago em mim, solitário e que basta a si mesmo; mas meu rio de amor o arrasta consigo para baixo – para o mar! Novos caminhos sigo, uma nova fala me vem; como todos os criadores, cansei-me das velhas línguas. Meu espírito já não deseja caminhar com solas gastas (ZA II, O menino com o espelho).

Dentro desta perspectiva, Nietzsche destaca que para o criador não existe mundo sensível acabado, um mundo que se encontra pronto, o qual ele se limita a integrar, a fim aceitar irrestritamente aquilo que é dado, mas, ao contrário, o criador assume uma atitude original em relação a todas as coisas, estabelecendo novas medidas, bem como novos pesos, para dar uma forma totalmente nova à existência humana, a ponto de destruir e ultrapassar o velho sentido, em nome de um novo sentido terrestre. No discurso intitulado “*Nas ilhas bem-aventuradas*”,

expressa Nietzsche, a partir de Zaratustra, a necessidade de criar aquilo que chamamos de mundo, a fim de destacar o humano - o além-do-humano - como aquele que toma para si a atividade criativa da existência, livrando-se de todos os grilhões, das prisões valorativas e morais do pensamento minguante das forças reativas, dos pensamentos que turvam e tornam parado tudo o que é transitório.

E o que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar! E, em verdade, para vossa bem-aventurança, homens do conhecimento! E como querieis aguentar a vida sem tal esperança, ó homens do conhecimento? Nem no incompreensível nem no irracional poderíeis haver nascido. Mas, para vos relevar inteiramente meu coração, meus amigos: caso houvesse deuses, como suportaria eu não ser um deus? Portanto, não há deuses (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas).

Todavia, esta atitude fundamental que destrói e, sobretudo, cria, o mundo, estaria limitada, bem como restrita e confinada, no seu campo de ação se existisse Deus, uma vez que a liberdade humana estaria limitada por ordens, mandamentos e proibições atrelados a responsabilidades impostas pela deidade, assim, portanto, Deus seria uma contradição em relação à liberdade humana, dado as restrições que representa. Nesse sentido, a liberdade humana, desde que se compreenda a si própria, não suportaria a ideia de Deus, pois esta implicaria numa condição de obediência a regras e dogmas, restringindo sua autonomia. No entanto, está ideia, conforme pontua Fink, “não é blasfema, é antes tirada da contradição entre a liberdade finita e a vontade de Deus” (Fink, 1988, p. 80-81), dado que a liberdade do criador não pode ser limitada pela liberdade divina. Portanto, o único limite que o criador pode suportar em relação à sua liberdade é a terra, ou seja, não o poder de um existente estranho e isolado, mas a onipotência da terra como o poder do todo, expressa na vontade de poder.

A responsabilidade foi inventada para sujeitar a Terra ao direito teológico [...], para tornar culpado e condenável aquele que age, para submeter toda criatura terrestre a uma ordem moral universal ou a um Deus universal. A terra foi a colônia das religiões. Religiões construíram seu poderio ensombrando a Terra, espalhando sobre a Terra as sombras de Deus, dá má-consciência, da dívida infinita, mas é um poder maior que os derruba, aquele que cresce da própria Terra, de uma vontade de poder mais soberana (Montebello, 2021, p. 175-176).

Assim, na criação, o humano criador reconhece-se intimamente unido à força da terra com o qual ele é um, dada a união entre o humano e natureza, onde a criatividade humana reverbera na mesma frequência da força vital da terra. Nessa perspectiva, o humano não é separado da natureza, mas sim um agente criativo que molda sua própria existência e o mundo ao seu redor, manifestando a sua vontade de poder, a fim de superar os entraves metafísicos e morais representados por Deus. Até porque, conforme Nietzsche, “Deus é uma conjectura: mas quem beberia todo o tormento dessa conjectura sem morrer? Deve o criador ser privado de sua fé, e a águia, de seu pairar em distâncias aquilinas” (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas). Ou

seja, Deus não é destacado como criador, como última lei, mas, para o além-do-humano, esta força que se impõe como criadora, no caso Deus, não deve passar de uma suposição. O filósofo expõe o querer como vontade de criar, celebrando a destruição e a criação, a fim de conferir a si a capacidade de exercer o experimento de fazer de Deus uma ficção. Ora, se com a imagem de Deus tudo já tinha seu destino, com a figura do criador tudo é revirado e revisto.

A partir disto, é possível dizer que a vontade criadora exerce a liberdade, que outrora era esmagada pelas concepções tradicionais de mundo que tendiam a aprisionar o indivíduo em verdade petrificadas, unificadas por um sistema de generalizações, semelhanças e igualdades. Porém, a ideia que Deus limita e entrava a liberdade humana para o horizonte de possibilidades inexplorado e desconhecido da existência, não é tudo. Para Nietzsche, a criação enquanto tal, enquanto historicamente original, refere-se à realidade do tempo, a fim de levar o tempo a sério e, sobretudo, projetar-se em futuros longínquos, antecipando com a vontade a mais alta esperança para com o futuro da humanidade, em prol de um novo alvorecer do mundo. Isso deve-se ao fato que, esta ideia metafísica de um Deus, bem como de um além-mundo, que introduz um além do espaço e tempo, para Nietzsche não passa de uma ilusão, culminando numa desvalorização do tempo e, portanto, excluindo-o da realidade autêntica, do vir-a-ser.

A percepção do tempo enquanto fluidez constante levou a equipará-lo à mera aparência, fugacidade, sendo desde sempre contraposto ao divino [invariável e incorruptível]. Deste modo, gradualmente, este aspecto do real foi absolutizado e tomado como equivalente à vida divina perfeita enquanto o real temporal foi gradativamente desprezado assim como seu correlato, ou seja, a vida terrena e finita (ROHDEN, 2006, 62).

O pressuposto idealista que nega a realidade do tempo, inerente à ideia de Deus da tradição metafísica ocidental, significa para Nietzsche justamente uma desvalorização mortal da vontade de futuro do criador. Quer dizer, “se o tempo, no fim de contas, não é real, a história não tem sentido, e o caminho do homem no tempo e os objetivos por ele traçados não tem significado” (Fink, 1988, p. 81). Assim, para Nietzsche, a morte de Deus, também significa o fim da negação do tempo e, sobretudo, o reconhecimento do tempo como verdadeiro horizonte de tudo o que existe. Em contraponto ao idealismo, que expulsará o tempo do ser, Nietzsche avança uma compreensão que vincula tempo, ser e terra e, conseqüentemente, pensa uma relação fundamental entre o ser e o tempo. Nesse sentido, diz Zaratustra: “chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório! Tudo intransitório – é apenas símile! E os poetas mentem demais” (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas).

Nietzsche destaca que o tempo genuíno, de que não podemos abstrair, bem como nos apartar, expresso no vai e vem das coisas, na mudança contínua, o perecer impetuoso de tudo o

que é perecível, é a única via do criador. Para o filósofo, o criador, a saber, o além-do-humano, tem sua “pátria ventosa no terrestre e perecível; a sua própria criação é a construção e destruição, projeção de objetivos finitos e superação deles” (Fink, 1988, p. 80). Conforme pontua Fink, o criador, compreendido após o afundamento da metafísica, bem como de seus valores, conquista sua liberdade mais completa e, por consequência, se abre para a terra, a fim de se inserir no próprio movimento do tempo, afirmando o perecível, isto é, a própria finitude das coisas. Pela inserção do tempo, pelo fato de se virar para o horizonte de ação terrestre onde agem todas as coisas, o além-do-humano apreende e, também, compreende, sua finitude. Não à toa, Nietzsche diz: “mas os melhores símiles devem falar do tempo e do devir: devem ser louvor e justificação de toda a transitoriedade” (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas).

A liberdade do criador, do além-do-humano, realiza-se na projeção de coisas futuras, isto é, realiza-se no horizonte de possibilidades temporais e finitas, expressa na vontade do criador. A essência da criação, não é representada pela perspectiva ascética, hostil ao mundo terrestre, do tempo e da vida, mas pela perspectiva temporal do mundo terrestre, onde o criador ao superar-se, rompe com as fronteiras e delimitações daquilo que foi e, por sua vez, procura aquilo que não é, a saber, uma nova experiência ontológica e moral, em nome de novas possibilidades para a existência. Sendo assim, Nietzsche invoca, a partir da doutrina da vontade de poder, a criação como a grande libertação do sofrer, a fim de tornar aquilo que é pesado em leveza. Para o filósofo, devemos tornar os fardos existências em oportunidades de criação, pois este é o ato fundamental da existência, onde o indivíduo expressa sua vontade de poder, superando as limitações. Ela é uma forma de autoafirmação, permitindo que o ser humano se manifeste livremente, sem a interferência de tradições e moralidades impostas. Portanto, a criação é a expressão da singularidade, capaz de gerar novos valores e perspectivas.

Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade. Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente. Em verdade, através de cem almas percorri meu caminho, e de cem berços e dores do parto. Muitas vezes me despedi, conheço as pungentes horas finais. Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para dizê-lo mais honestamente: é justamente esse destino – o que deseja minha vontade. Tudo que sente sofre comigo e está em cadeias: mas meu querer sempre vem como meu libertador e portador de alegria. Querer libertar: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade – assim ensina Zarathustra a vós. Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço! (ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas).

O além-do-humano encontra-se sempre em movimento, em compasso com o fluxo e reflexo do tempo, do vir-a-ser, situando-se no declínio e, também, no começo. Ele não se encontra somente no tempo, mas encontra-se como participante do jogo do tempo universal, tal

como Heráclito descreve, como uma “criança brincando, movendo as pedras do jogo para lá e para cá” (Heráclito, 1978, p. 84). Ou seja, para Heráclito, na interpretação de Nietzsche, o mundo é uma criança que brinca, pois simboliza a natureza dinâmica, imprevisível e cíclica da própria existência. A metáfora expressa a ideia de que o universo está em constante mudança, como uma criança que brinca sem propósito fixo, nem destino predeterminado, destacando a isenção de uma perspectiva culpabilizadora e responsabilizadora da existência. Não à toa, essa visão reflete o conceito de “*panta rei*”¹⁵, onde nada permanece estático, ressaltando a eterna impermanência das coisas. Portanto, a criança, assim como o mundo, está em constante mudança, indicando uma tensão entre ordem e desordem, a fim de expressar o jogo do tempo universal. Vejamos as palavras de Nietzsche na obra intitulada *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos (1873)*:

Diante de seu olhar ígneo não resta nenhuma gota de injustiça no mundo derramado em seu entorno; e mesmo esse impulso fundamental, pelo qual o fogo pode alojar-se em formas tão impuras, é por ele explicado por uma sublime analogia. Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem qualquer acréscimo moral, numa inocência eternamente idêntica, neste mundo existe apenas no jogo do artista e da criança. E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon joga consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, ele constrói – como uma criança que faz castelo de areia na praia -, constrói e destrói; de tempos em tempos, recomeça o jogo do início (FT 7).

Deste modo, a liberdade do além-do-humano, realiza-se ao tomar a perspectiva temporal na inversão da negação idealista do tempo. Ela se realiza ainda na vontade que está dentro do que se refere ao tempo, a fim de querer objetivos finitos, bem como se superar sempre de novo. Assim, Zarathustra compreende o querer libertar como verdadeira doutrina da vontade e da liberdade, porque a vontade busca, ou impulsiona, o indivíduo, para o ultrapassamento dos limites impostos pelas estruturas de poder vigentes, a fim de criar seus próprios valores e interpretações sobre a existência. No modo de ser do além-do-humano, do humano criador, Nietzsche decifra os traços da existência em geral. Para o filósofo, o criador torna-se olhar que penetra no íntimo do ser terrestre liberto de todas as representações metafísicas transcendentais, a saber, aquelas negativas e fechadas para com a terra e a vida. É só pela metamorfose do humano que se reconhece a morte de Deus que a terra eclode, “a terra durante tanto tempo escondida e deformada por errôneas interpretações idealistas” (Fink, 1988, p. 82). Assim, conforme pontua Fink:

O aqui, o terrestre, o mundo espaço-temporal que é o teatro da nossa vida, já não é reduzido ao provisório, ao inautêntico, ao que está no primeiro plano – o verdadeiro

¹⁵ *Panta rei* é uma expressão grega que significa “tudo flui”. É um conceito da filosofia de Heráclito de Éfeso. A expressão sintetiza a ideia de que o universo e todas as coisas estão em constante mudança e formação, e que a única realidade é a transitoriedade.

mundo já não se encontra para além do espaço e tempo como coisa em si acessível apenas ao pensamento, o império das ideias, Deus e seu reino do céu (Fink, 1988, p. 82).

Na transformação da existência que aspira o além-do-humano, o espírito e a liberdade retornam á terra, reconhecem-se como parte integrada da terra. Nietzsche encontra para expressar isso a parábola, segundo a qual espírito e alma são apenas qualquer coisa que pertence ao corpo. Quer dizer, para o filósofo, alma e espírito não são caracterizadas como entidades imateriais e independentes do corpo, como tradicionalmente são concebidas, mas, sim, são uma função do corpo, uma forma de expressão da vida corporal. Segundo Nietzsche, o corpo, isto é, a realidade terrestre da nossa existência, é também a única realidade, uma vez que “nos não somos, pelo espírito e pela liberdade, cidadãos de um mundo inteligível, não somos membros de um reino de fantasmas; nós somos a terra” (Fink, 1988, p. 82). Portanto, tal como é indicado no discurso de *Zarathustra*, intitulado “*Dos Desprezadores do corpo*”, o corpo é a única realidade.

Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer. “Corpo sou eu e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo. O corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*).

Por conseguinte, é a partir da inversão do idealismo que se torna possível a Nietzsche identificar, em geral, a humanidade e o existente, encontrar na natureza humana a chave de tudo que vive, bem como de tudo que existe. Cabe ressaltar que, embora isso, Nietzsche não deixa passar despercebido as diferenças manifestas entre os variados existentes do mundo, pois a pedra, o animal e o homem não são certamente semelhantes, há diferenças entre aquilo que os existentes são e entre os diversos modos do existente. Conforme pontua Fink, Nietzsche não elenca estas diferenças, nem “equipara ingenuamente o calhau e o homem criador. Identificamos antes na dimensão da profundidade: são, apesar das diferenças de aspectos, iguais, na medida que são produtos da terra” (Fink, 1988, p. 83). Entretanto, a terra não é a massa material existente, bem como a soma a suma de todas as coisas finitas, mas a abertura de onde brotam todas as coisas, como base fundamental de todo ser existente finito.

A terra não é a massa material existente, não é mera soma de todas as coisas finitas; a coisa, o existente isolado, saiu da terra, surgiu da terra, mas de tal modo que esta, longe de ser abandonada por aquele, permanece a base fundamental de todo o existente finito. Ela é onnipresente e, no entanto, nunca está perto ou longe como as coisas, ela é o que está sempre presente, mas que nunca é objecto (Fink, 1988, p. 83).

A noção de terra, tal como é aparece na filosofia nietzschiana, é difícil de ser apreendida.

Para Nietzsche, o mundo não é qualquer coisa que existe, mas é aquilo que faz nascer todas as coisas, isto é, o filósofo compreende o mundo como “o seio de todas as coisas, como o movimento do engendramento do qual provém os múltiplos existentes isolados e finitos e no qual adquirem contornos, forma e duração” (Fink, 1988, p. 83). Nessa direção, Nietzsche compreende a terra como o poder criador, vendo da mesma maneira a determinação essencial do humano no seu espírito criador, na sua liberdade criadora para com o horizonte de possibilidades da existência terrestre. É por esse motivo que Nietzsche pode revelar, a partir do humano criador, o além-do-humano, a natureza criadora da terra e, portanto, o princípio cósmico de todas as coisas existentes, a saber, a vontade de poder.

O ideal de um mundo suprassensível é substituído pela apologia deste mundo, mesmo que ele seja o pior dos mundos. Este mundo é a nossa terra, isso a que somos imanentes e de que somos partes. Pertencemos à terra, mesmo que seja o astro mais caótico, o mais desorbitado, definitivamente sem sóis. Este mundo terrestre não conserva mais nada do antigo mundo humanizado. Ele extrai sua força – seu sol – da vontade de poder, da imanência da vida no seio da terra (Montebello, 2021, p. 167).

É na segunda parte de *Zaratustra*, no capítulo intitulado “*Nas ilhas bem-aventuradas*”, que Nietzsche fixa a imagem do criador, bem como da sua relação com o tempo e, também, seu ateísmo necessário. Nos capítulos seguintes, a partir da perspectiva do criador, Nietzsche se volta contra os sacerdotes, os virtuosos e o populacho, apresentando severas críticas a uma perspectiva negativa, bem como fechada, de existência para com a terra e a vida. No capítulo intitulado “*Das tarantulas*”, o filósofo busca expressar de modo mais enfático sua crítica para preparar terreno para a doutrina decisiva desta parte, a saber, a doutrina da vontade de poder. Neste discurso, Nietzsche expõem uma parábola para o espírito de vingança, a fim de desvelar a vingança daqueles a quem a sorte é desfavorável contra toda a grandeza e sucesso da vida. O filósofo retrata, por meio da metáfora das tarântulas, os pregadores da igualdade, expondo que a impotência destes, contra todas as formas de vida potentes, busca se vingar das desigualdades de forças.

Olha, eis a caverna da tarântula! Queres ver ela mesma? Aqui está sua teia: toca-a, para que trema. Aí vem ela de bom grado: bem-vinda, tarântula! Em teu dorso se acha, negro, teu triângulo e emblema; eu sei também o que se acha em sua alma. Vingança trazes na alma: onde mordes, cresce uma crosta negra; com vingança teu veneno faz a alma girar! Então falo convosco por imagens, vós que fazeis roda a alma, vós pregadores da igualdade! Tarântulas sois para mim e seres ocultamente vingativos! (ZA II, *Das tarantulas*).

Nesse ponto, Nietzsche não polemiza somente contra as correntes modernas, por exemplo, com a revolução francesa, em especial com Rousseau, mas estende sua polêmica contra o socialismo, a democracia e, sobretudo, o cristianismo, a fim de dismantlar a concepção de igualdade dos homens perante a Deus. Aqui, Nietzsche coloca-se em oposição a

toda tradição ocidental, de tal forma a erguer-se contra a concepção convencional de justiça, uma vez que em sua perspectiva quanto mais potente e poderosa for uma vida criadora, mais pronta ela estará para acolher a desigualdade dos homens em seu novo sistema de valores e para estabelecer uma nova ordem hierárquica e uma nobreza de alma. E, ao contrário, quanto mais impotente e fraca for uma vida criadora, mais pronta ela estará para acolher a igualdade dos homens no seu velho sistema de valores e tentará a arrastar as exceções na sua mediocridade, vendo na grandeza o crime contra a igualdade e, a partir disto, buscará sua vingança contra os potentes e poderosos.

Pois que o homem seja redimido da vingança: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais. Mas as tarântulas querem outra coisa, sem dúvida. “Precisamente isso é justiça para nós, que o mundo seja tomado pelos temporais de nossa vingança” – assim falam umas com as outras. “Vingança vamos praticar, e difamação de todos que não são iguais a nós” – assim juram os corações das tarântulas. “É vontade de igualdade – esse mesmo será doravante o nome para ‘virtude’, e contra tudo que tem poder levantaremos nosso grito!” (ZA II, Das tarântulas).

Nesse sentido, Nietzsche caracteriza a vontade de igualdade como uma vontade de poder impotente, bem como fraca, que é própria do humano falhado. É por meio de um processo de desmascaramento que o filósofo desvela que a ideia de justiça, própria dos fracos e impotentes, se faz como uma vontade de poder disfarçada que, ao se utilizar abusadamente do prestígio da virtude, busca se impor para estabelecer seu domínio. Assim, conforme Nietzsche, na concepção de justiça convencional, a saber, a da multidão, ou do populacho, habita a vingança, a secreção venenosa das tarântulas que tecem suas redes, a fim de estrangular a vida dos nobres, isto é, daqueles que detém “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, [...] transbordante” (GM I, 7). Não à toa, Nietzsche expressa nesse discurso a temática da moral do senhor e dos escravos, posteriormente presente na primeira dissertação da obra *A Genealogia da Moral*, a fim de proporcionar um panorama compreensivo sobre essa questão presente nesse discurso de *Zaratustra*.

Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por “igualdade”, vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude! Magoada presunção, inveja contida, talvez presunção e inveja de vossos pais: irrompem dentre de vós como chama e delírio de vingança. O que o pai silenciou vem a falar no filho; e muitas vezes vi o filho como o segredo revelado do pai. Assemelham-se aos entusiastas: mas não é o coração que os entusiasma – e sim a vingança. E, quando se tornam refinados e frios, não é o espírito, mas a inveja que os torna refinados e frios. Seu ardente zelo os leva inclusive às sendas dos pensadores, e está é a marca de seu ardente zelo – sempre vão longe demais: de modo que seu cansaço tem de afinal se deitar e dormir sobre a neve. Em cada um de seus lamentos ressoa a vingança, em cada um de seus elogios há injúria; e ser juiz lhes parece a bem-aventurança. Mas assim vós aconselho, meus amigos: desconfiai de todos aqueles em que o impulso de castigar é poderoso! É gente de má espécie e origem; seus rostos mostram o verdugo e o sabujo. Desconfiai de todos aqueles que falam bastante de sua justiça! Na verdade, em sua alma não falta apenas mel! E, quando eles se denominam

“os bons e justos”, não esqueçais que para fariseus nada lhes falta senão – poder! (ZA II, Das tarântulas).

Entretanto, tal como pontua Fink, esta “diferença que permanece na esfera do humano, esta concepção diferente da justiça não é o essencial; essencial é a transição de Nietzsche na luta das valorações humanas, no conflito das ideias do bem e do mal para a luta da vida” (Fink, 1988, p. 84), expresso na doutrina da vontade de poder. Ora, a ideia de conflitos dos valores é vista como possibilidade de experimentação e é encarada como aquela que permite a manutenção da vida. Não à toa, na obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche defende que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (GC 110). Assim, ganha terreno a ideia de conflito no interior do humano. A luta entre seus diversos impulsos manifesta-se aqui até mesmo no pensamento. Começa a se delinear uma concepção mais consistente de vida, no qual a luta se impõe como seu traço fundamental.

Com esses pregadores da igualdade não quero ser misturado e confundido. Pois assim me fala a justiça: “Os homens não são iguais”. E tampouco deverão sê-lo! Que seria meu amor ao super-homem, se eu falasse outra coisa? Por mil pontes e passarelas deverão eles afluir para o futuro, e cada vez mais guerras e desigualdades haverá entre eles: assim me leva a falar meu grande amor! Inventores de imagens e fantasmas se tornarão em sua inimidades, e com suas imagens e fantasmas ainda travarão entre si a luta suprema! Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma! Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuranças belezas – por isso necessita de alturas! E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem! Subir quer a vida e, subindo, supera-se (ZA II, Das tarântulas).

Sendo assim, a terra na sua não presença, no seu movimento de engendramento é invocada como vida. Segundo Fink, para Nietzsche, “a vida não significa aqui a totalidade do organicamente vivo, portanto, planta, animal e homem” (Fink, 1988, p. 84), mas o vivo no sentido do orgânico é apenas o domínio parcial do existente, não revelando as características essenciais de todas as coisas. A noção de vida em Nietzsche é bem desenvolvida, uma vez que é trabalhada, bem como abordada, em diferentes parábolas, onde o filósofo expõe sua intuição fundamental a partir de metáforas poéticas. Contudo, embora esta intuição seja externalizada de modo metafórico, ela não é vaga, nem esfumada, como muitas vezes se pensa, dado o estilo poético e metafórico do autor. Para Nietzsche, a noção de vida deve ser pensada em múltiplas relações em conflito, a saber, uma relação central é da terra e da vida, uma vez que ela oferece abertura para a existência de todos os existentes. Nas palavras de Fink:

A terra oferece existência a todo o existente isolado; todas as coisas, sejam elas homens, ou animais, ou meramente pedras, são produtos da terra, são criações da sua vida criadora e dadivosa. E esta vida da terra é para Nietzsche a vontade de domínio. A partir do homem criador, Nietzsche pensa na criação, na vontade de domínio da

terra (Fink, 1988, p. 84).

Em outras palavras, Nietzsche compreende que a noção de terra é condizente com abertura primordial e original de toda a vida, caracterizando-se como horizonte da fertilidade das coisas, uma vez que é dela que tudo que existe brota e floresce. Deste modo, para Nietzsche, a terra é o berço da vida, sendo o solo, onde a vontade de poder se manifesta, a fim de se afirmar e, por conseguinte, se reafirmar. Nesse sentido, a terra está intimamente correlacionada com a noção de vida e, por sua vez, de criação, dado que tudo que existe é produto da sua vida criadora e dadivosa. É com esta incrível capacidade de criar vida, a saber, de sua potencialidade geradora, que, segundo Nietzsche, a terra dá a luz a todas as coisas existentes, contrastando com todas as ficções que se encontram fora do horizonte terrestre, a saber, Deus. Segundo Fink, a vida da terra é, para Nietzsche, a vontade de poder manifesta no mundo, bem como no humano, que se firma como uma perspectiva afirmativa que encerra na abertura de criação de novas possibilidades, a fim de readquirir o valor extraviado pela metafísica de volta à terra.

A redoma celeste da imanência nos tranquiliza e nos devolve a serenidade de quem sabe que não existe nada fora de nosso mundo terrestre: nenhum deus, nenhuma dimensão metafísica, nenhuma vontade de viver schopenhauriana; e que no devir não se manifestam nem a providência cristã, nem a racionalidade hegeliana, nem uma tendência, moral ou biológica, para um fim último. [...]. A doutrina da inocência do devir equivale a uma benção do mundo, porque, se não existe dimensão metafísica ou teleológica, então a existência readquire todo o seu valor (D'Iorio, 2014, p. 161-162).

No discurso intitulado *“Da superação de si mesmo”*, Nietzsche traz à luz a temática fundamental da segunda parte, a saber, a doutrina da vontade de poder. Novamente, o filósofo toma como ponto de partida de suas reflexões, o humano criador, isto é, aquele que cria valores para a existência. Entretanto, como ressalta Fink, “o pensamento parece hostil a toda a vontade de domínio, parece significar a entrega pura e desinteressada do homem ao existente! Mas justamente isto [...] é uma vontade de domínio, uma vontade de tornar pensável o existente” (Fink, 1988, p. 85). Com a ajuda de noções fundamentais em seu pensamento, Nietzsche adapta o existente ao seu pensamento, detém o fluxo do vir-a-ser, fixa em formas imóveis o que nunca se detém. Portanto, “com uma textura de palavras e conceitos, lança como que uma rede no rio do tempo, mas pesca apenas os peixes que ele próprio lá havia colocado, isto é, a substância, a causalidade, etc” (Fink, 1988, p. 86). Nas palavras de Nietzsche:

Chamais “vontade de verdade”, ó mais sábios entre todos, aquilo que vós impele e inflama? Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade! Tudo que existe quereis primeiramente fazer pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável. Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo. Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações. Quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vós: é a vossa derradeira esperança e embriaguez. Sem dúvida, os inscientes, o povo – são como o rio onde um barco prossegue: e nesse

barco sentadas, solenes e encobertas, as valorações. Vossa vontade e vossos valores colocastes no rio do devir; uma antiga virtude de poder me é revelada pelo que o povo acredita ser bem e mal. Fostes vós, sábios entre todos, que pusestes tais convidados nesse barco e lhes destes pompa e orgulhos nomes – vós e vossa vontade dominadora! (ZA II, Da superação de si mesmo).

Nesse discurso, Nietzsche passa do caráter antropológico da vontade de poder para o caráter cosmológico da vontade de poder, a saber, daquela que determina tudo que existe. Assim, a ideia de vontade de poder, numa perspectiva cosmológica, surge atrelada a ideia de luta, uma vez que esta “tem um caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e envolve os vários elementos que constituem cada um deles. Deflagrando-se entre células, tecidos e órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implicando sempre em múltiplos adversários” (Marton, 1990, p. 61). Para Nietzsche, a luta é o traço fundamental da vida, sendo a noção de vontade de poder como aquela que traduz a luta de todas as coisas, pois esta não deixa de existir, nem visa finalidades, não admite trégua e nem prevê termo. Sempre presente no todo, estabelecendo hierarquias, a fim de determinar vencedores e vencidos, senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem. Portanto, a ideia de luta como traço fundamental da vida é agora subsumido na noção de vontade de poder, dado que, conforme assegura Marton, a vida é mandar e obedecer, portanto, é luta. Ou, nas palavras do próprio Zaratustra:

Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma. Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte. E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba poder. E este segredo a própria vida me contou: “Vê”, disse, “eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo” (ZA II, Da superação de si mesmo).

O processo de ultrapassamento contínuo, enquanto superação de si mesmo, não é condizente com um sentido ascético, mas inversamente o contrário disto, a saber, claramente afirmativo. Ora, Nietzsche expressa que a vida tem tendência a subir em direção às alturas, a fim de criar formas de domínio, nunca chegando a uma condição de repouso, mas, sim, de movimento ascensional contínuo. Deste modo, a vida não se assemelha ao jogo ondulante do mar no qual as formas se erguem e, por conseguinte, se afundam, mas se assemelha antes “a uma torre imensa que não cessa de crescer, juntando andares sobre andares continuamente, sendo cada posição alcançada trampolim para um novo começo” (Fink, 1988, p. 86). Portanto, a vida não é uma maré que engloba tudo, mas ela é a luta permanente, bem como a oposição acirrada, de todos os existentes individualizados, constituindo, assim, a dinâmica e tensão entre as coisas que lutam entre si e abarcam o cosmos.

Esse mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma soma fixa de forças, dura como bronze, que nem aumenta nem diminui, que não se desgasta, mas se transforma, [e] cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia que não há nem gastos nem perdas, tampouco porém crescimento ou lucro; [...] uma força presente em toda parte, uno múltiplo como jogo de forças e de onda de força, acumulando-se em um ponto, diminuindo-se em outro; um mar de forças em tempestade e fluxo perpétuo, eternamente mudando, eternamente refluindo, com gigantescos anos de retorno regular, um fluxo e refluxo de suas formas, das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, as mais contraditórias, para em seguida voltar da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando seu ser também nessa regularidade dos ciclos e dos anos, glorificando-se na santidade do que deve eternamente voltar, como um devir que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem lassidão: - eis meu universo dionisíaco que se cria e se destrói eternamente, esse mundo misterioso das volúpias duplas, eis meu além do bem e do mal, sem finalidade, a menos que a felicidade de ter realizado o ciclo seja uma finalidade, sem querer, a menos que um anel tenha a boa vontade de girar eternamente sobre si mesmo [...] Esse mundo é o mundo da vontade de poder – e nenhum outro! E os senhores mesmos também são vontade de poder – e nada mais! (FP 1885, 1067).

Deste modo, todas as coisas são lançadas na oposição e no conflito, uma vez que no jogo da vida reside a diferença que divide, bem como delimita, a hostilidade entre todos os existentes isolados. Entretanto, os limites estão em movimento, a saber, um procurar dominar o outro, dado que a vontade de poder “não é a tendência para ficar imóvel numa posição de domínio já alcançada” (Fink, 1988, p. 86), mas ela é sempre a vontade de expressão de força e, por conseguinte, de domínio que busca se afirmar. Essa compreensão conduz a afirmação segundo a qual “a própria vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do alheio e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, pelo menos, no caso mais ameno, exploração” (BM 210). Em outras palavras, Nietzsche compreende a vida como multiplicidade de forças, a fim de mostrar a dinâmica que perpassa todo existente na construção do sentido da terra.

Nesse sentido, a vontade de poder, traduzida como luta, ou até mesmo jogo, garante a permanência da mudança, isto é, o vir-a-ser. Ela desencadeia-se de tal forma que não há pausa, nem fim, possível e, mais ainda, propicia que se estabeleçam hierarquias jamais definitivas. Arranjam-se os diversos elementos de forma que as suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organizam hierárquica, os vários elementos tornam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que enfim se instaure a paz, nem mesmo uma paz temporária, mandar e obedecer é prosseguir a luta. Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, uma espécie de continuação da luta. Obedecer é também uma luta: desde que reste força capaz de resistir. É com esse processo de dominação que mundo e vida se confundem, é com a vontade de poder que se identifica. Portanto, a vontade de poder é

o impulso primordial que, presente no mundo e no humano, constrói e destrói, separa e articula, tudo para além de qualquer critério moral ou transcendente.

O mundo apresenta-se, então, como pleno vir-a-ser: a cada transformação segue outra, a cada estado atingido sucede outro. Assim, para Nietzsche, o mundo não aspira nada durável, sendo está a única qualidade evidente. Se nada é senão vir-a-ser, então o mundo não teve início, tampouco terá fim. Supor que tenha sido criado implica tomá-lo como efeito da atuação da vontade de poder, como resultado do efetivar-se das forças, ou então, implica vê-lo como poder transcendente que fez surgir o niilismo. Nesse caso, lança-se mão da teologia; naquele, apela-se para uma explicação mecanicista. Contra ambas, Nietzsche concebe o mundo como eterno. Quer dizer, o mundo subsiste, não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir-a-ser e nunca cessou de perecer – conserva-se em ambos -. Vive de si próprio: seus excrementos são seus alimentos. Não houve momento inicial, pois a vontade de poder não se pode atribuir intencionalidade, nem haverá instante final, pois a ela não se deve conferir caráter teológico. Deste modo, o mundo é a totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, o mundo não constitui, porém, um sistema. A pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é, para Nietzsche, um processo e não uma estrutura estável. Totalidade interconectada de quanta dinâmicos, de campos de força instáveis em permanente tensão, o mundo não é governado por leis, não cumpre finalidades, não se acha submetido a um poder transcendente. O mundo é vontade de poder.

Assim, tendo em vista nossa proposta de contrametafísica, recusa-se, pelo menos em partes, tanto a interpretação de Heidegger, ao partir do pressuposto que a vontade de poder é um princípio metafísico, e, ao mesmo tempo, a de Muller-lauter que compreende a vontade de poder como perspectiva antimetafísica, uma vez que compreendemos a vontade de poder como perspectiva contrametafísica, a saber, como uma perspectiva metafísica não convencional. Para tal, vejamos em uma breve apresentação como Heidegger, bem como Muller-Lauter, interpretam esta noção tão cara ao pensamento nietzschiano.

Heidegger não hesita em apontar uma metafísica em Nietzsche, na medida que concebe a totalidades das coisas pela ótica do valor, ou seja, a partir da perspectiva da vontade de poder. Na obra *Nietzsche*, mais precisamente na primeira frase do capítulo VI, intitulado *Nietzsches Metaphysik*, Heidegger afirma que o pensamento nietzschiano possui a mesma natureza do pensamento ocidental que se desenvolveu desde Platão. Nesse sentido, Nietzsche seria aquele pensador no qual a tradição teria realizado suas últimas possibilidades na metafísica. Heidegger não apenas afirma possuir Nietzsche uma metafísica, mas aponta em um dos seus conceitos

fundamentais, a noção de vontade de poder, princípios metafísicos. Para Heidegger, a vontade de poder seria a expressão do ente enquanto tal, ou seja, para a essência do ente. Entretanto, está interpretação heideggeriana da vontade de poder como princípio metafísico é equivocada, uma vez que Heidegger concebe uma unidade na vontade de poder a qual se manteria através da constante superação de si, o que, por sua vez, exigiria que a totalidade do ente se manifestasse como eterno retorno.

Já, para Muller-Lauter, o todo em Nietzsche é caos. O ente enquanto tal não é fixável e, portanto, não teria sentido em falar sobre qualquer fundamento do ente em Nietzsche. Muller-Lauter, em sua obra *A Doutrina da Vontade de Poder*, compreende que a filosofia nietzschiana se dá ao leitor enquanto reflexão incessante, em permanente mudança, tal como o rio de Heráclito, afirmando a inocência do vir-a-ser e, mais ainda, pondo-se como vir-a-ser. Nesse sentido, Muller-Lauter interpreta a noção de vontade de poder como perspectiva antimetafísica, uma vez que não existe espaço para a transcendência, sendo ela puramente imanência e efetividade. Ademais, Muller-Lauter destaca a noção de vontade como formação antagônica, a saber, forças se chocando e em luta, ressaltando a dinâmica e tensão no campo de imanência e efetividade do horizonte terrestre.

Por fim, buscamos destacar a noção de vontade de poder como uma perspectiva contrametafísica, ou seja, uma perspectiva metafísica não convencional. Dito de outro jeito, a noção de vontade de poder é compreendida como uma perspectiva metafísica, dado que trata da totalidade, mas, ao mesmo tempo, não foge do seu campo de imanência e efetividade terrestre. Ela seria uma metafísica que não apresenta compromisso com a transcendência, mas, ao contrário, apresenta um compromisso com a mais pura imanência do mundo, expressa pela noção de terra e de vida, enquanto uma concepção afirmativa, bem como aberta, de existência do mundo e da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, compreendemos como Nietzsche constrói sua visão acerca das noções de terra e de vontade de poder, sendo possível elaborar, a partir destas, um projeto de contrametafísica, a saber, uma concepção afirmativa, bem como aberta, de mundo e de vida. A pesquisa mostrou como as noções de terra e de vontade de poder ocupam um lugar de destaque na filosofia de Nietzsche para elaboração de uma compreensão contrametafísica, uma vez que estas constituem o arcabouço teórico para uma concepção afirmativa e aberta de mundo e vida, onde tais noções são compreendidas como o substrato da existência. Assim, a terra é a abertura primordial, de onde todas as coisas brotam e, por sua vez, a vontade de poder, é a tendência manifesta, seja no seu caráter antropológico, seja no seu caráter cosmológico, a superação do poder inicial. A perspectiva contrametafísica, representada pelas noções de terra e vontade de poder, age como contraponto, ou estratégia, voltada para desafiar a metafísica, bem como seus valores morais, dando um indicativo e, também, uma abertura, para uma variedade de interpretações do mundo e da vida, a fim de buscar outros sentidos para a existência, em nome de uma nova experiência ontológica e moral.

A noção de terra e vontade de poder, revelam um aspecto de emancipação dos dogmas metafísicos de rejeição ao mundo e à vida, e são usadas para restituir aquilo que foi extraviado pela metafísica, bem como por seus valores morais, em nome de uma nova compreensão de existência, onde o humano rompe com os domínios da metafísica para afirmar e buscar outras experiências ontológicas e morais no horizonte de possibilidades terrestre. É a partir destas noções que Nietzsche combate a perda do mundo para o niilismo, ou para a antiterra, que fecha a existência na alienação dos dogmas metafísicos, desembocando numa perspectiva negativa que encarcera a humanidade numa condição pequena e empobrecida, gerando o desvanecimento do mundo para o niilismo. Em contraposição, a terra e a vontade de poder, compreendida a partir de um horizonte artístico, marcada por instintos, irracionalidade, emerge como expressão mais vivida da energia vital, a fim de transformar o horror e o absurdo da existência em uma força capaz de transformar a vida, atribuindo novo sentido ao horizonte terrestre. Reconhecer os instintos, abraçar a natureza e estabelecer uma ligação intrínseca com a terra e a vida foram as contribuições de Nietzsche para uma nova compreensão de mundo.

Nessa direção, no primeiro capítulo, a pesquisa buscou apresentar como a perspectiva metafísica desencadeia uma antiterra, isto é, uma impreciação contra a terra e a vida, a fim de negá-la, bem como fechá-la, para outras possibilidades ontológicas e morais, desembocando no desvanecimento do mundo para o niilismo. Assim, nessa parte, buscou-se tecer críticas à

metafísica, bem como a seus valores morais, indicando uma relação apequenada e atrofiada de mundo e de vida, onde a existência se escora na transcendência, impondo uma nadificação do horizonte terrestre. Deste modo, buscou-se apresentar a perspectiva metafísica, bem como suas consequências, a saber, uma impreciação contra a terra e a vida que, ao valer-se de um horizonte transcendente, desembocou numa nadificação do mundo em nome de uma ficção de um além-mundo acessível a partir das categorias da razão, gerando o desaparecimento e desvanecimento da terra para o niilismo.

No segundo capítulo, buscou-se explicar sobre a noção de morte de Deus como autodesvalorização da metafísica, da religião e da moral, bem como crítica a toda a idealidade transcendente, presente na história do pensamento ocidental. A partir da noção de morte de Deus, interpretamos o afundamento do horizonte metafísico, junto de seus valores morais, destacando que a verdadeira linguagem do humano não é mais com Deus, mas do humano para com o humano, enquanto invocação da suprema possibilidade humana, expressa na figura do além-do-humano, para um novo alvorecer da existência. Nesse sentido, compreendemos que o maior dos acontecimentos, enquanto afundamento do horizonte epistêmico e ético, não desemboca numa banalização da realidade, mas numa possibilidade de abertura para atribuir um novo sentido à terra e à vida, em nome de uma nova experiência ontológica e moral para a existência. Portanto, destacamos a inversão do centro de gravidade desta interpretação, uma vez que, se outrora a bússola humana apontava para Deus, ou, após o maior dos acontecimentos, para a banalização e empobrecimento da realidade, agora a bússola humana aponta, de forma entusiasmada, para o horizonte de possibilidades criativas da terra e da vida.

No terceiro capítulo, a partir do caráter antropológico do além-do-humano, bem como do caráter cosmológico do mundo, buscou-se explicar a respeito do substrato da existência, isto é, da terra e da vida, expressa na doutrina da vontade de poder, a fim de indicar os rudimentos de uma compreensão contrametafísica de mundo. Sendo assim, a pesquisa buscou abordar a noção de vontade de poder como substrato da existência, porque representa a força motriz que impulsiona tudo que existe a buscar autoafirmação e expansão. Para Nietzsche, a vontade de poder é o núcleo da terra e da vida, precedendo a razão, a moralidade e a consciência. Ela se manifesta em todas as esferas da vida, desde o crescimento e a reprodução das células até a criação artística. A vontade de poder é, para Nietzsche, aquilo que impulsiona os indivíduos a superar os obstáculos, a criar e inovar as perspectivas e interpretações. Ela é o núcleo da vida que confere significado à existência, tornando-a uma força inerente e indissociável da experiência humana. Assim, ela não é simplesmente uma característica humana, mas o substrato que sustenta toda a existência.

Assim, visando conferir plausibilidade a uma compreensão contrametafísica de mundo, destacamos que Nietzsche desenvolve suas reflexões acerca da noção de terra e vontade de poder, a fim de recuperar a força solar que o idealismo, o pessimismo, o niilismo e o cristianismo dissimulavam. Ou seja, Nietzsche tem como ambição salvar o mundo, impedindo o seu desaparecimento, seu desvanecimento e, também, sua negação sem fim. Assim que o mundo se escora em uma transcendência, seu sentido está perdido. Logo, é preciso pensar este mundo sem nenhum princípio que o faria perder sua força própria, sem unidade (como vimos, o uno reduz a nada), sem Deus, sem responsabilidade de uma causa primeira, sem evolução em direção ao fim, sem ideal. Somente tal pensamento do mundo lhe restitui sua força criadora que não é governada pela metafísica, mas por aquele que tem a força de compreender que o sentido da terra está sempre a ser criador. Assim, sobrevém o grande acontecimento, ou seja, a hora em que o humano compreende que o mundo não tem fim, nem objetivo, nem sentido. Este é o momento em que o mundo encontra justificação em si mesmo, nova terra para o humano enquanto infinita extensão da vida. Essa nova centralidade da terra é caracterizada por Nietzsche como “único mundo”. Um mundo sem sol ideal, sem horizonte metafísico, o mundo terrestre da vontade de poder.

Portanto, o presente trabalho intencionou, a partir da noção de terra, bem como de sua radicalização na noção de vontade de poder, destacar uma perspectiva contrametafísica, a fim de possibilitar uma terceira via de possibilidade interpretativa, a saber, uma perspectiva contrametafísica. Nesse sentido, compreendemos que Nietzsche, a partir das noções de terra e vontade de poder, interpreta e, sobretudo, traduz, a realidade do mundo e da vida, a fim de destacar aquilo que compreende como o substrato universal da existência que perpassa o todo. A noção de terra e de vontade de poder são o arcabouço teórico para expressar a imanência e efetividade do mundo e da vida, sendo estas a totalidade interconectada de quantos dinâmicos, isto é, dos campos de forças instáveis que se encontram em permanente tensão e relação, seja no existente, seja na existência, sem conotações transcendentais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras do autor:

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: Ou os gregos e o pessimismo*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de bolso, 2020.

_____. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. (Trad. de Gabriel Valladão Silva). Porto Alegre, LPM, 2013.

_____. *Humano Demasiado Humano: Um livro para Espíritos Livres*. (Trad. de Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano Demasiado Humano II*. (Trad. De Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2017.

_____. *A Gaia Ciência*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2012.

_____. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2016.

_____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio para uma filosofia do futuro*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2005.

_____. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O Anticristo: Maldição ao Cristianismo*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com o Martelo*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2017.

_____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. (Trad. de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2008.

_____. *Obras incompletas*. Col. Os pensadores. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

Bibliografia secundária de comentadores:

ANJOS, Augusto. *Eu e outras poesias*. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Comercio, 1912.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las Formas Simbólicas I*. (Trad. de Armando Morones de Ciudad de México). FCE, 2003.

_____. *Filosofia de las Formas Simbólicas II*. (Trad. de Armando Morones de Ciudad

de México). FCE, 1972.

_____. *Ensaio Sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura moderna*. (Trad. de Tomás Rosa Bueno). São Paulo, Martins Fontes, 1994.

COLLI, Anna Luiza. *Notas sobre o Sistema da Filosofia de Eugen Fink: Nietzsche, Hegel e a Metafísica Cosmológica*. In: *Outramargem*. Belo Horizonte, N. 3, 2015.

_____. *O Mundo da Imagem e a Subversão do real: Fink, Kandinsky e a imagem como Janela para o Absoluto*. In *Anais VI Eneimagem*. Londrina. UEL, 2017.

CONSTÂNCIO, João. *Arte e Niilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2013.

CRAGNOLINI, Mônica. *Nietzsche por Heidegger: Contrafiguras para uma perda*. In: *Cadernos Nietzsche*. Vol. 10, 2001, p. 11-25.

DANTAS, Luis Thiago Freire. *O Mundo Apolíneo e a Terra Dionisiaca: A Arte entre Nietzsche e Heidegger*. *Revista Lampejo*, N 5 -05/2014.

DELEUZE, Gilles. *Pensamento Nômade*. In *A ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DIAS, Rosa; Vanderlei, Sabina; Barros, Tiago. *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

D'Iorio, Paolo. *Nietzsche na Itália: A Viagem que Mudou os Rumos da Filosofia*. (Tradução de Joana Angélica d' Avila Melo). Rio de Janeiro. Editora: Zahar, 2014.

EMANUEL, David. *A Terra sob Tortura: Técnica como Vingança e Reafirmação do Racionalismo*. *Soc. Nat., Uberlândia*, 29 (1): 9-24, 2017.

FINK, Eugen. *Play as Symbol of the World*. (Trad. de Ian Alexander Moore e Christopher Turner). Indiana University Press: Bloomington, Indiana, 2010.

_____. *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. (Trad. de Cristobal Holzapfel et al. *Revista Observaciones Filosóficas: Libros y Recensiones*; 2011.

_____. *A filosofia de Nietzsche*. (Trad. de Joaquim Lourenco Duarte Peixoto). Editorial Presença: Lisboa, 1988.

_____. *Presentificação e Imagem: Contribuições à fenomenologia da irrealidade*. (Trad. de Anna Luiza Coli). Editora Eduel: Londrina, 2019.

_____. *A metafísica nietzschiana do jogo*. (Trad. de Anna Luiza Colli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2020.

_____. *Sobre o Problema da Experiência Ontológica*. (Trad. de Anna Luiza Colli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2020.

FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Unijuí, 2001.

_____. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. São Paulo: Editora: Unijuí, 2006.

GIACOIA, Oswaldo. *Corpos em Fabricação*. *Natureza Humana*. 5 (1): 175-202, 2003.

_____. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida*. *Revista: O que nos faz pensar*. N. 18, 2004.

_____. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-supressão da moral*. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

HEIDEGGER, Martin. FINK, Eugen. *Heráclito*. (Trad. De Jacobo Muñoz y Salvador Mas). Editora Ariel Filosofia, Barcelona, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Vol.II. (Trad. de Marco Antônio Casa Nova). Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche, Metafísica e Nihilismo*. (Trad. de Marco Antônio Casa Nova). Rio de Janeiro; Relume Dumará, 2000.

_____. *Introdução à Metafísica*. (Trad. de Emmanuel Carneiro Leão). 2.Ed. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 1969.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. (Tradução de José Cavalcante de Souza). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HORDECTE, Israel. *Vontade de Verdade como Exercício de Poder entre Nietzsche e Foucault*. *Revista Kinesis*, Vol. XII, N. 33, p. 109-123, 2020.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. (Tradução de Oswaldo Giacoia). São Paulo. Editora: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. (Trad: Clademir Araldi). São Paulo. Editora: Unifesp, 2009.

MARTON, Scarlett. *Das Forças Cósicas ao Valores Humanos*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1990.

_____. *A Filosofia de Nietzsche: Um pragmatismo Avant La Lettre*. *Cognitio: Revista de Filosofia*. São Paulo, V. 7, N.1, p. 115-120, 2006.

_____. *Nietzsche y La Nueva Concepción del Mundo*. (Trad. de P. Olmedo). Brujas, Córdoba, 2017.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MONTEBELLO, PIERRE. *Nietzsche: O mundo da Terra*. (Trad. de Fabio Stieltjes Yasoshima). São Paulo, Unesp, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. *Nietzsche e a Fidelidade à Terra: A Arte como Valoração*. *Revista: Prometheus*, N.30, p. 243- 263, 2019.

PASCHOAL, Edmilson. *Entre a Décadence e a Rangordnung: Anotações sobre a Crítica de Nietzsche à Modernidade*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, N. 21, 11-30, 2013.

PESSOA, Fernando. *O Livro do Desassossego*. (Tradução de Maria Teresa Rita Lopes) Lisboa: Presença, 1990.

PETRY, Isadora Raquel. *Arte e Décadence em Nietzsche: O caso Wagner e Outros Escritos*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROHDEN, Luiz. *O Tempo no Tempo e na Constituição da Metafísica Movente*. Síntese. Belo Horizonte, V. 33, N. 105, 2006.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O Zarathustra de Nietzsche*. (Trad. de Lucy Magalhães) Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar Editor, 1999.

TEDESCO, Luiz Anderson; Oliveira, Jelson. *A Antieducação de Nietzsche: Assim Falou Zarathustra como um Ensino de Auto-trans-formação*. Educação, V.47 (1), e 61/ 1-21, 2022.

WOTLING, Patrick. *O Vocabulário de Nietzsche*. (Trad. de Cláudia Berliner). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. (Trad. de Vinicius de Andrade). Rio de Janeiro: Editora Barcarolla, 1. Ed, 2013.