

## Vontade de potência: a *grande* política Arte e política em Nietzsche – apontamentos de um estudo inicial

Silvana Tótorá<sup>74</sup>

Em *Ecce Homo* (1995, p. 110), Nietzsche faz ressoar *sua alegre mensagem: a grande política*. Trata-se para o autor da *transvaloração de todos os valores*. Pensamento de combate, Nietzsche não se define como um negador, “mas o negar e o destruir são [para ele] condição para afirmar” (Id, p. 111) . Negação de um tipo de homem que a vigência de uma dada moral, tida como a moral em si, devotou como o mais elevado. Refere-se, mais especificamente, à moral cristã, denominada de “a moral de *décadence*”. O tipo “bom” da moral cristã é aquele que rebaixa a corporeidade à condição de pecado, inoculando a má consciência na fruição dos instintos, particularmente a sexualidade, o mais vital dos instintos. A mais suprema honra à própria *antinatureza*, domesticando o corpo atrelando-o a uma tábua de valores suspensos sobre si. Também se impõe nessa moral do “declínio *par excellence*”, afirma Nietzsche (Ib. p. 115), a “renúncia de si”.

Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que tenha inventado uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio ruim no mais básico e necessário ao florescer, o *estrito* amor de si.

Domesticação dos instintos pela moral de renúncia de si e do desprezo do corpo foi o maior crime contra a vida e a doença que se instaurou no lugar da saúde. O homem moderno, negador da vida, é o “doente de si mesmo”. Mas foi, também, da definição desses valores que se instituiu uma nova hierarquia, em que a moral cristã - e o guardião de seus valores, o sacerdote ascético -, “divisou o seu meio de alcançar o poder...” (Id. p. 116)

---

<sup>74</sup> Graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1984), mestrado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1990) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1998). Professora da PUC/SP desde 1986 e do pós-graduação da PUC/SP desde 2000. Professora do Departamento de Política e dos programas de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais e de Gerontologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora do Neamp.

No confronto com os “desprezadores do corpo”, Nietzsche coloca a sua tese da *grande política* a partir do compromisso com a vida, fazendo da fisiologia a soberana de todas as questões.(2002, 25(1), p. 42) Não se trata somente de conferir um estatuto biológico à vida, mas desafiar uma concepção de humanidade como um contra-senso fisiológico <sup>75</sup> na tentativa de contrariar os instintos. “Vida”, sem corpo, portanto sem carne e sangue, sob a égide do “espírito” não é Vida. A depreciação do corpo caracteriza uma longa história de *décadence*, de um rancor vingativo contra a vida (2002, 25(1), p. 41).

O sentido da *grande política* para Nietzsche em nada tem a ver com as disputas entre povos, raças, Estados, partidos pelo domínio, com base na força física da superioridade das armas ou biológicos fundados em idéias racistas. Nietzsche sempre se afirmou frente à política de seu tempo como um “inatural”. Ligar o seu nome a uma forma histórica de exercício da política, denominada equivocadamente de “grande política”, como a guerra entre povos, raças e indivíduos - cujo móvel do poder é a morte dos indesejáveis em “defesa da sociedade” - é uma estratégia dos detentores do poder, que Nietzsche tanto criticou. Nietzsche mede o futuro das raças, dos povos e dos indivíduos a partir do seu compromisso com a vida (Id. p. 42).

“Não conheço nada que fosse mais profundamente contrário ao sentido sublime de minha tarefa do que o maldito aticamento do egoísmo coletivo dos povos e das raças que agora tem a ousadia de poder usar o nome de ‘grande política’”. (Id. p. 43)

Nietzsche dirige seu discurso não aos seus contemporâneos, alemães ou europeus em geral. A Alemanha e a Europa estão envolvidas no que ele denomina de “*pequena política*”: nacionalismos e ódio das raças criando barricadas entre os povos (1996, § 377). O autor destitui o vínculo entre o local em que se nasce e onde se vive, bem como destrói os conceitos de raça e de nação. A construção de seu conceito de grande política baseia-se

---

<sup>75</sup> Segundo Frezzatti Jr., Nietzsche foi um dos primeiros pensadores a abordar a cultura como um problema e, mais que isso, a situá-la em termos fisiológicos: “qualquer produção humana é expressão de determinado estado fisiológico de um conjunto de impulsos” (p. 58). “O fisiológico nietzscheano rompe a dualidade biologia/cultura” (ob cit. p. 64). A fisiologia, para Frezzatti, tem dois sentidos em Nietzsche. O primeiro deles, um sentido imediato corpóreo (as afecções). O segundo refere-se ao *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. O termo ‘fisiologia’ não pode ser substituído pelo termo ‘biologia’ porque ele abrange tanto os corpos vivos como as produções humanas, tais como, a arte, a religião, o Estado, etc. (p. 58). (Dutra, Vânia. Org. Falando de Nietzsche. Ijuí:Ed. Unijuí, 2005).

nessa dupla destruição. Sou pouquíssimo alemão, diz Nietzsche, e dirige sua alegre mensagem - a “sua secreta sabedoria” - aos europeus que, como ele, não tem pátria: “nós os sem pátria somos de origens diversas, somos de raças misturadas” (Id.). Não fala aos homens do presente, mas aos filhos do futuro, pois nada pretende conservar da política existente. Não advoga nenhum retorno ao passado, tampouco uma pregação de progresso, igualdade, justiça social, concórdia entre os homens. Distancia-se de qualquer ideário, seja o dos “liberais”, socialistas, seja de democratas. É a guerra pelo pensamento a esses ideários que pretende travar.

Um pensamento que avalia a partir da expansão da vida não pode deixar de ser hierárquico. Faz sua aliança com aqueles que criam novos valores, mantendo o *pathos da distância* daqueles que celebram as esponsais monstruosas e hierárquicas da moral do Estado e da Igreja. Por diferentes ideários, estes fazem a guerra em nome do progresso, da ordem do rebanho obediente, do igualitarismo uniformizante, da justiça e da concórdia. Tudo isso não passa de um domínio da moral dos escravos. E os fracos também dominam.

Nietzsche afirma a diferença, a singularidade e uma nova seleção dos mais fortes, isto é, daqueles que criam seus próprios valores. Esse é o sentido de nobre em seu pensamento, “côncio da sua diferença em relação aos dominados”. “Quando os dominantes determinam o conceito de ‘bom’ são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintos e determinantes da hierarquia. O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza. ‘Bom’ e ‘ruim’ significa tanto quanto nobre e desprezível” (1997, §260). A oposição “bom” e “*mau*” tem outra origem: é uma atribuição da moral do escravo. Ser escravo é tornar-se dependente e não ser capaz de criar os seus próprios valores, sua afirmação é a negação dos que diferem, daí a defesa da igualdade<sup>76</sup>. A moral do escravo é precursora de uma moral de rebanho: moral de autodefesa, pois teme os que são potentes e diferentes dele. A comunidade é a reação do medo diante da diferença.

Os modos de produção dos tipos nobre e escravo, em Nietzsche, estão ligados ao comportamento das forças em presença. O princípio de produção é o da disjunção e o da

---

<sup>76</sup> Cf. Nietzsche, F. (1998). Genealogia da moral, Primeira Dissertação; (1997) Além do bem e do mal, § 260.

assimetria. A força do senhor advém da sua interpretação e produção a partir de si, imediata e afirmativa, enquanto o escravo não interpreta nesse sentido, sua força é pura reação e negação de um outro que lhe é exterior<sup>77</sup>. O tipo nobre, como força ativa, quer expandir sua potência e assimila a resistência como acréscimo de potência, voltando-se para o exterior. A operação do escravo - ou força dominada e reativa - é distinta. Por ter impedido a expansão volta-se sobre si. “A Interpretação do escravo repousa, assim, na repressão e na interiorização das pulsões que bloqueadas, voltam-se sobre si” (Kossovith, 2004, p. 58). Nasce daí a interpretação vil e a vingança dos escravos: o ressentimento.

O “paralogismo” do ressentimento reside na ficção de uma força separada daquilo que pode. Ou seja, é próprio do tipo escravo supor que uma força poderia não se manifestar como força, que poderia reter os seus efeitos e separar-se daquilo que pode. A moral do escravo cria a ficção de um sujeito livre que pode escolher agir ou não agir, e mais, moraliza-se a força assim neutralizada. A força ativa torna-se culpada por exercer a sua atividade. A diferença entre as forças qualificadas - o bom e o ruim na perspectiva nobre - transmutam-se e substancializam-se na oposição moral de “bom” e de “mau” (Deleuze, s/d, p. 186). Segundo Nietzsche além do bem e do mal não significa o mesmo que além do bom e do ruim (1998, Dissertação I, § 17).

Transvalorar todos os valores, seja os de uma política de “*rancor* vingativo contra a vida”, provocando a disputa entre povos, raças e indivíduos – moral de escravos -, seja de um discurso da racionalidade que prioriza a verdade, a essência, a identidade, sujeito, consciência, depreciando o corpo compõe a tese da *grande* política para Nietzsche. Desafia, com isso, não só o seu momento histórico, mas muitos milênios de história. Destruir essa herança é condição para a afirmação da vida. A *grande* política afirma a sua aliança com a vida instaurando uma nova hierarquia de valores e seleção daqueles dispostos a criar para além de si.

A *grande* política exige uma nova linguagem: aquela que deixa o corpo falar. É teu corpo, afirma Nietzsche, a tua grande razão (2003, “Dos desprezadores do corpo”, p. 60). Fazer o corpo falar é deslocar toda uma tradição do pensamento de Platão ao cristianismo

---

<sup>77</sup> Cf. Nietzsche, F (1998). Genealogia da moral, Primeira Dissertação, § 10; Kossovith (2004), p. 58; Deleuze (s/d), Nietzsche e a filosofia.

que afirma o primado da alma e do seu equivalente moderno, o sujeito, como princípio da ação, a causa e a identidade. A linguagem moderna, como diz Nietzsche, está aprisionada nas malhas da gramática: “Eu penso” cartesiano – “‘Eu’ como causa do pensamento” (1997, § 16) - , “Eu quero” kantiano – vontade como uma faculdade subjetiva autônoma (1997, § 11). Disso deriva todas as obrigações morais. A fé na gramática, sujeito e predicado, funda-se na crença de que todo pensar e querer requer um agente, um sujeito por de trás. E mais, que o mundo se encontra ordenado de acordo com as mesmas leis de nosso pensar e querer (1996, § 354). O efeito de tal tradição é o rebaixamento do corpo e o seu aprisionamento às malhas da linguagem que afirma os valores existentes. A linguagem reduz o corpo ao seu órgão mais frágil e falível: a consciência <sup>78</sup> .

A consciência possui um caráter social e está ligada a *necessidade* do homem em se comunicar (Nietzsche, 1996, § 354), portanto é o resultado de um efeito de filtragem, seleção e organização da multiplicidade de afetos que atravessam o corpo. O pensamento que ascende à consciência é aquele que se “exprime em palavras, quer dizer, em sinais de troca” (Id.). Tornar-se consciente, significa reduzir o mundo ao conhecido, isto é, traduzir em signos de comunicação o que é comum, superficial, generalizado, estúpido (Id.). Tomar consciência do mundo ou de si é o mesmo que se conformar ao que é, habitual, cotidiano, submetido a uma regra que torne familiar tudo o que nos é estranho. Trata-se de um modo de reforçar os valores estabelecidos perdendo a potência do espanto. Interroga Nietzsche, “não seria o instinto de medo que nos força a conhecer?” (1996, § 355). Trata-se, pois, de um instinto de conservação e do anseio por segurança.

Não são as palavras os únicos signos de comunicação, mas existem também, gestos, olhares, toque, o silêncio e uma infinidade de expressões e atividades instintivas e inconscientes que passam ao largo da consciência e sua vontade de verdade. O núcleo da subjetividade não pode se reduzir à consciência como unidade substancial do “Eu”, mas postular uma “racionalidade inconsciente” em sintonia com o corpo e os impulsos (Giacoia, 2001, p. 42).

A consciência, a linguagem e a sociabilidade não são intrinsecamente naturais, mas produtos de um vir-a-ser histórico que uniformiza e rebete as singularidades

---

<sup>78</sup> Cf. Nietzsche, F. Genealogia da Moral, dissertação II, § 16, p. 73 e Nietzsche, F. Gaia Ciência, § 354.

individuais a mero exemplar da espécie (Id.). Nesse sentido afirma Nietzsche, “a consciência não pertence essencialmente à existência individual do homem, mas, pelo contrário, à parte da sua natureza, o que é comum à totalidade do rebanho” (1996, § 354). A consciência não só reduz a multiplicidade dos afetos ao signo da comunicação do que é comum como também implica um modo de vivência comum, mediano, medíocre. A crítica ao primado da consciência articula-se em Nietzsche à crítica da modernidade política que privilegia a igualdade enquanto uniformidade, desconsiderando a diferença e a singularidade (Giacoina, 2001, p. 43).

A consciência é um mecanismo de defesa do homem das paixões, dos instintos, de tudo que é força e exuberância excessiva das sensações. Na genealogia da história, Nietzsche explicita um parentesco entre consciência, linguagem e a moral. O homem consciente é aquele que se volta para dentro de si mesmo e se põe a julgar e a punir-se. Tudo que é vida e instinto vital sob o domínio da consciência passa a ser moralizado. Impedidos de se expandirem para fora, os instintos se interiorizam, voltando-se contra o próprio homem com toda a força da crueldade, tornando-o doente de si. Consciência e má consciência caminham juntas e apartam o homem do seu passado animal (Nietzsche, 1998, DII, § 16, p. 73). Situar o problema da consciência é encontrar as vias para escapar do seu domínio. Neste sentido se esclarece a afirmação de Nietzsche que a *grande* política toma a fisiologia como sua questão central. Agir, sentir, querer e pensar não se limitam à consciência e, aliás, a própria vida transborda o seu jugo.

As palavras são signos de comunicação, não dizem as coisas, mas elas são o produto de uma representação mediada pelos conceitos. Tomar consciência do mundo é exprimir o que é generalizado e vulgarizado, um signo, um número de rebanho. Comunicar por palavras subentende referências comuns, por isso é tão difícil comunicar diferenças. “As palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para uma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em *comum* com o outro” (1997, § 268)<sup>79</sup>. Se as palavras

---

<sup>79</sup> Cf. Viviane Mosé (2005). Cap. III, “A linguagem como signo do rebanho”.

comunicam experiências comuns, o entendimento entre os povos subentende uma língua em que as pessoas reduzam suas vivências ao que é comum, mediano. O primado do comum sobrepõe-se à ocorrência rara. A comunicação se reduz a comunicar necessidades, o que implica “o experimentar vivências apenas medianas e vulgares. Os homens mais semelhantes, mais costumeiros estiveram e sempre estarão em vantagem; os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós, e em seu isolamento sucumbem aos reveses, e dificilmente se propagam” (1997, § 268).

Inventar uma nova linguagem que não a do rebanho é buscar a palavra rara esvaziada de sentido, portanto capaz de confrontar-se consigo mesma. Não a palavra que diz a verdade, pois esta mascara que todo o mundo da linguagem não comunica a verdade das coisas. A linguagem esconde que a invenção e a arte são sua matriz. Os artistas não comunicam necessidades, por isso não falam a língua do rebanho, não pretendem a verdade, mas são inventores e dissipadores. Sua linguagem é a do desperdício que se deixa atravessar pela vida. É preciso arruinar a idéia de verdade verdadeira.

A moral ou a correspondente vontade de verdade é a tentativa humana de corrigir a vida imprimindo-lhe valores de bem e de mal. Transvalorar os valores implica um deslocamento: a vida como medida de valor. A vida não é para ser avaliada, é ela que avalia (Nietzsche, 2003, Z III, “Da superação de si”, p. 145). Não é, afirma Nietzsche, o impulso de autoconservação o móvel da vida orgânica, mas “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de potência” (1997, § 13). E esse novo princípio de avaliação, em contraposição à moral, Nietzsche destaca como a originalidade de seu pensamento (1997, § 23). O segredo que a própria vida confiou a Zaratustra: “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesma” (2003, “Da superação de si”, p. 145).

Querer não se trata de uma disposição de um sujeito em realizar uma certa configuração da realidade, trata-se, nesse sentido de um preconceito popular que subjogou aos filósofos. Por isso, diz Nietzsche, sejamos “afilosóficos”. Em toda a vontade existe uma multiplicidade de relações complexas de sentimentos, pensamentos e afetos (1997, § 19). Esses não possuem uma sede fixa, a consciência, mas atravessam o corpo na sua totalidade, sempre realizando novos arranjos a partir de relações complexas de forças. È o

corpo – “estrutura social de muitas almas” (Id) - que faz “eu”, “consciência”, “espírito”. Enquanto os sentimentos são vivenciados como transição de um estado a outro, o pensamento e o afeto se movem em perspectiva em que em cada arranjo singular da pluralidade existe um pensamento e um *afeto* de comando (Id.). Essa é a condição para produzir-se a si próprio, enquanto vivências singulares.

A própria vida é um criar para além de si mesma, superar a si mesma, e como vontade de potência é um jogo de mando e obediência. Primeiro “todo vivente é um obediente”. Segundo, “manda-se em quem não sabe obedecer a si mesmo”. Terceiro, “mandar é mais difícil que obedecer. (...) quando manda sempre o vivente põe a si mesmo em risco” (Nietzsche, 2003, “Da superação de si”, pp. 144-145) . É nesse sentido que em todo vivente há um pensamento e um afeto de comando criando-se a condição para um produzir-se a si próprio. Mas ao mandar coloca-se em risco a si mesmo, pois em todo existir a cada momento se é lançado e relançado no vir-a-ser.

Perspectiva e vontade de potência caminham juntas, não havendo sentido perguntar-se o que existe para além das perspectivas. Todo vivente como parte do mundo não poderá transcendê-lo, colocando-se como interprete-sujeito em relação a um mundo-objeto. Quem interpreta? A própria vida. E como vontade de potência imanente a tudo que existe, não se constitui em fundamento ou essência do mundo, mas o seu próprio devir.

O positivismo e sua insistência nos fatos é uma reedição da tradição metafísica em que impera a vontade de verdade e de conservação. Trata-se de uma atitude desesperada de contensão do instinto vital, a sua vontade de potência. Nietzsche dirige sua crítica ao darwinismo inglês, e afirma reinar na natureza não a penúria, mas o excesso, o desperdício, uma loucura do desperdício. A luta pela vida é uma exceção, uma restrição momentânea, à sua extensão e aumento de força (1996, § 349). Perspectiva e vontade de potência emergem como um pensamento de combate à vontade de verdade que constituiu a tradição do pensamento filosófico e a moderna ciência positivista, mas também de afirmação da Vida. Nesse último sentido, é a vida que avalia <sup>80</sup>, portanto perspectiva em nada tem a ver com relativismo, pois esse continua preso às malhas da gramática, crença

---

<sup>80</sup> Cf. Nietzsche (2003, “Da superação de si”); Nietzsche (1997 § 34, 36); Nietzsche (1996 § 344, § 347).



na relação sujeito e objeto, e mais, toma os valores existentes como dados, não os transvalora.

Se Nietzsche refere a uma pluralidade de valores em que não se pode em nome da verdade estabelecer a predominância de uns sobre os outros (2003, “Dos mil e um fitos”), não significa a filiação de seu pensamento a um relativismo de valores, mas tão somente deslocar os valores de uma avaliação a partir de um princípio transcendente que aspira à universalidade. Esse combate não se encerra acatando um pluralismo anódino de valores sem avaliação. Mas a avaliação não se dá na perspectiva do homem, isto é na medida humana, ou de um sujeito substancializado no “Eu”, mas da Vida. Mas, quem interpreta? E, quem avalia? Esse quem se refere à vida como vontade de potência. Eis então o sentido perspectivista.

A vontade de verdade que caracteriza o conhecimento tanto da filosofia quanto da moderna ciência baseia-se no postulado da existência de um mundo de formas, valores e fins que nos é dado a conhecer. A ciência atribui a si a tarefa de explicar, descobrir, desvelar o sentido, contrapondo-se à arte que interpreta, inventa e imprime sentido. O filósofo, o cientista e o artista diferem na medida que este último abdica do conhecimento em prol da ficção. Nietzsche rompe com essa distinção e afirma que todo conhecimento é uma ficção, isto é invenção. Supor um mundo verdadeiro *a priori* que nos é dado a conhecer advém de uma crença fundamentada em valores morais de não enganar e nem se deixar enganar. Trata-se, segundo Nietzsche, “de um preconceito moral de que a verdade tem mais valor que a aparência” (1997, § 34). A astúcia da ciência baseia-se na ilusão do verdadeiro (1996, § 344). Não existe, para Nietzsche, uma oposição entre verdade e “mundo aparente”, porque “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (1997, § 34). Todo conhecimento é perspectivista. Mas isso não requer um autor? Esse requer, diz Nietzsche, também é uma ficção. Mais uma vez é preciso abandonar a credulidade na gramática: um sujeito por detrás do pensamento (Id.).

Perspectiva não se trata, portanto, de uma relação posicional de um sujeito frente a um mundo ordenado, não é uma variação de pontos de vistas do mesmo, mas tanto um quanto o outro se constitui aparições possíveis, em uma multiplicidade de arranjos específicos. Perspectiva é vontade de potência. Em cada acontecimento defronta-

se com uma relação da pluralidade das forças em jogo: um combate entre *quanta* de poder. O mundo, assim como todas as funções orgânicas, em sua imanência, é um “efeito” de “vontade atuando sobre vontade” (1997, § 36), agindo e resistindo, incessantemente se transmutando em novas composições. “É porque a vontade de poder marca todo vivente que a totalidade se acha lançada no fluxo do devir” (Casanova, 2003, p. 306).

Perspectivismo e *grande* política constituem um jogo de procedimentos artistas que não deixam intactos o sujeito. Como vontade de potência a *grande* política não pode ser representada, tampouco se trata de um modelo teórico da política. A *grande* política não é uma nova teoria da política fundamentada em uma concepção de verdade. Com seu estreito vínculo com a vida, a *grande* política é *fluxo/quanta*, quantidade intensiva. Seu modo de atuar é pura invenção, porque a *grande* política, como vontade de potência só existe em ato. É, pois, nesse sentido que se pode compreendê-la como força plástica.

As conseqüências de um conhecimento que busca o verdadeiro motivado por um desejo de não se deixar enganar traduz-se em uma profunda suspeita em relação à vida, pois, a vida é vivida em vista da aparência, isto é, afirma Nietzsche, seu móvel é “extraviar, iludir, dissimular, ofuscar, cegar” (1996, § 344). Arte, vida e política se encontram no mesmo fluxo do devir. O desejo de certezas da ciência, ou da busca da “verdade verdadeira” caracteriza as vivências medrosas que querem se autoconservar, nelas predominam os instintos de fraqueza incapazes de criar.

“Quanto menos se sabe comandar, mais se aspira a fazê-lo, e a fazê-lo severamente, quer seja por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência de partido” (1996, § 347).

Portanto, abandonar o desejo de verdade em prol de um conhecimento perspectivista, como criação, é afirmar a existência como puro devir, sem nada para sustentá-la, um eterno fluxo sem finalidade ou princípio. Tal pensamento é de profundas conseqüências práticas, ou melhor dizendo, políticas. Manda-se em quem não sabe obedecer a si mesmo.

“Quando um homem se convence de que *deve* ser comandado, é ‘crente’; inversamente pode-se imaginar certo prazer de se governar, certa força no exercício da soberania individual, certa liberdade da vontade que permitem a um espírito recusar a seu bel-prazer qualquer fé, qualquer necessidade de certeza;

podemos imaginá-lo arrastado a sustentar-se nas cordas mais tensas, nas mais magras possibilidades e a dançar mesmo à beira do abismo. Isto será o espírito livre por excelência” (1997, § 347).

Um espírito livre não é um decifrador de enigmas, pois esse ainda aspira à verdade (1998, D III, § 24, p. 138). Interpretar, portanto, não é desvendar, explicar ou buscar significados, mas imprimir formas, criar. Isto porque interpretar é vontade de potência, ou seja, “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear...” (1998, D III, § 24, p. 139). Não somente não há fatos fora da interpretação, como interpretar é instaurar correlações de forças, em um fluxo móvel de criação e destruição. A vida é um jogo complexo de uma pluralidade de forças atuando e se chocando, se confrontando e dominando. Como afirma Nietzsche, “Vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (1997, § 259).

Somente a sedução da linguagem pode imaginar um mundo de fixidez, de verdade, de essência e de um sujeito substancializado no “Eu”, e mais, a ilusão de poder controlar os instintos e as paixões. É preciso esvaziar as palavras, destituindo-as de sua pretensão de dizer o sentido e a verdade das coisas. A obsessão pela verdade e sua afinidade com a linguagem exprime o desejo de autoconservação. Afirmar o signo como ficção, ilusão, é quebrar o vínculo entre palavra e verdade, liberando-se para a invenção. A linguagem dos artistas, excessiva, transbordante, sem aspirar ao verdadeiro, está mais próxima da vida.

E a vida quer criar para além e a partir de si. Pródiga em doar, desperdiçar, a vida é produção em excesso com a inocência do e no desejo. “Onde há inocência?” Pergunta Zaratustra. “Onde há vontade de procriação” (2003, “Do conhecimento imaculado”, p. 154). Procriar é criar para além de si, o que significa também uma disposição para a morte (Id.). O par indissociável amar e morrer (Id.) diz o mesmo que procriar e perecer. Um criador deverá também ser um destruidor dos valores. “O que quer que eu crie, e de que modo quer que o ame – breve terei que ser seu adversário” (2003, “Da superação de si”, p. 146). Dirigindo-se àqueles que impotentes pelo veto da má consciência são tomados por um ódio visceral a tudo que é terreno, corpo e desejo, Nietzsche dispara: Ousai afirmar as vossas vísceras(Id.), ou seja, o vosso corpo. Não polpa sua crítica a pretensão de um

conhecimento objetivo, límpido, claro, desinteressado, fora de qualquer perspectiva. A afirmação do corpo, do desejo e do afeto é um outro modo de Zaratustra afirmar a vida fora do jugo da “razão”, do “espírito”, do “eu” e da consciência. Estes últimos nada mais são do que a recusa de amar e morrer.

Inocência e desejo de criar são todo o amor solar e não o conhecimento das verdades sempre eternas e imperecíveis. O sol deita-se sobre mar em um encontro na superfície que emerge de toda a profundidade – o sem fundo. Põe-se o sol da metafísica que contrapõe aparência e essência, superfície e profundidade. Toda a profundidade sobe a superfície. Zaratustra, como o sol, ama a vida e todos os mares profundos (2003, “Do imaculado conhecimento”, p. 155). Amar é também apropriação e superação de si mesmo e a vida e o mar falam de imensidão, aberto, indefinido, superabundância dionisíaca. Vida como apropriação, exploração do desconhecido.

Onde encontrei vida, diz Zaratustra, encontrei vontade de potência. Mesmo o mais fraco serve pela vontade de ser senhor. Também o maior, por vontade de potência põe em risco sua vida: um jogo de dados com a morte. O segredo que a vida confiou a Zaratustra é ser o que *deve sempre superar a si mesmo* (2003, “Da superação de si”, 145).

Em contraposição à moral que julga a vida, Nietzsche afirma uma ética da vida: inocência no construir e destruir, amar e morrer. Eis o sentido do eterno retorno, uma ética afirmativa integral da vida.

“Se este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse, havias de te perguntar a propósito de tudo: ‘Queres isto? E querê-lo outra vez? Uma vez? Sempre? Até ao infinito?’ E esta questão pesaria sobre ti com o peso decisivo e terrível! Ou então, ah!, como será necessário que te ames a ti e que ames a vida para nunca mais desejar outra coisa além dessa suprema confirmação!” (1996, § 341)

E Zaratustra canta o eterno retorno:

“Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis – o anel do retorno?”

Nunca encontrei, ainda a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo, ó eternidade!

Pois eu te amo, ó eternidade!” (2003, “O outro canto da dança”, p. 271)

Sobre o eterno retorno Zaratustra fala somente a si mesmo (Machado, 1999), porque “só se vive a experiência de si mesmo” (Nietzsche, 2003, “O viandante”, p. 188). Zaratustra ao longo de seu percurso sofre inúmeras metamorfoses para tornar-se o “mestre do eterno retorno” – o seu pensamento trágico - um pensamento afirmativo da vida. Esse *pathos* afirmativo ou pensamento ético exige novas palavras e sons que apreendam a vida em sua exuberância excessiva, transbordante e estética. Afinal, afirma Zaratustra, “não foram as coisas presenteadas com nomes e sons, para que o homem se recreie com elas? Falar é uma bela doidice: com ela o homem dança sobre todas as coisas” (2003, “O convalescente”, § 2, p. 259).

Só então, a linguagem perde o seu caráter de indigência reduzida à necessidade de comunicação e acordo da vida gregária, para poder dançar com a vida: brincar com as palavras, uma bela doidice. As palavras e sons encontram a dimensão estética da vida, separadas pela linguagem do conhecimento e da moral: vontade de verdade e de correção da vida. Mas, como convalescente, o mais apropriado para Zaratustra é o canto, deixando as palavras para os homens sãos. “Aprendas a cantar!” (2003, § 2. p. 262), dizem os animais de Zaratustra, a águia e a serpente.

Não se filosofa com suas próprias misérias, a maneira de todos os pensadores doentes (1996, Introdução, § 2), ou como o pequeno homem, especialmente o poeta que com veemência acusa a vida (2003, “O convalescente”, § 2, p. 260). Trata-se de um domínio das forças reativas do ressentimento e da má consciência. Filosofia, tal qual Nietzsche a entende, é um empreendimento de saúde: um médico filósofo que estude a saúde de um povo, raças ou humanidades. A doença a que se refere Nietzsche é o niilismo, nas suas diferentes formas: negativo, reativo e passivo. Zaratustra, no seu percurso de superação das forças reativas, necessita do ocaso. Ele vai para o meio dos homens e experimenta a sua forma homem enfrentando em si mesmo todas as formas do niilismo, doença que só acomete o homem. E porque é o homem o mais cruel dos animais contra si mesmo, só ele vivencia o domínio das referidas forças.

Oh nojo, nojo, nojo! Essa foi a enfermidade de Zaratustra. Como afirmar a vida e seu eterno retorno com o fastio que sentia do homem? Como niilista não pode ser um

afirmador. Os animais não têm essa experiência, por isso Zaratustra apela para eles que não reduzam a cura que inventou para si a uma modinha de realejo (Id.).

O *ocaso* de Zaratustra é o percurso para a superação do homem e a crítica da política na modernidade: *transvaloração de todos os valores*<sup>81</sup>. O homem não é uma meta, mas uma ponte. Zaratustra põe-se como um experimentador de si. Por amor aos homens? Mas amar também é perecer. Zaratustra transbordante vai aos homens para lhes dar um presente: *o homem deve ser superado*. Bem diferente é a sua atitude em relação ao homem e ao mundo da do santo solitário que se recolhe à solidão e no amor a Deus, por decepção com a imperfeição do homem.

Zaratustra dirige-se inicialmente a todos, ao povo na praça do mercado. Falar a todos é não falar a ninguém. É preciso partir-lhes as orelhas, pois só ouvem, mas não escutam<sup>82</sup>. Seus ouvidos apreendem apenas a partir das referências dos modelos e dos valores estabelecidos. Eles não são capazes de criar, só reagem, pois estão por demais anestesiados pelo pão e circo. O que eles querem é o mais desprezível dos homens, aquele que não é mais capaz, nem de desprezar-se a si mesmo, tudo o que toca apequena (2003, Prólogo, § 5). Este é o homem da modernidade, *sem caos dentro de si*, que almeja o bem estar e o conforto.

É preciso fazer a seleção, a *grande* política exige a companhia dos amigos que criam, porque excessivos e transbordantes. Participantes na colheita e festejadores (2003, Prólogo, § 9). Aos amigos Zaratustra vai ensinar a linguagem do corpo. Escutai a voz do corpo são (2003, “Dos transmundanos”, 59), e não dos doentes que criam Deus para se livrarem do sofrimento. É preciso aprender a falar e encontrar as palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra (2003, “Dos transmundanos”, p. 58). O ser próprio diferente de si – criar para além de si - é aquele que vive a experiência do corpo: a escuta do corpo. “O ser próprio escuta e procura” (2003, “Dos desprezadores do corpo”, p. 60).

Falar a linguagem do corpo é falar “gaguejando: Este é *meu* bem” (2003, “Das alegrias e das paixões”, p. 62). Linguagem própria que não se pretende alçar a universalidade, ou atingir à clareza, mas que diz o singular e não a verdade do eu ou das

---

<sup>81</sup> Cf. Giacoia, Jr. Oswaldo (2005). pp. 67-80

<sup>82</sup> Agradeço a Ana Godoy por me chamar a atenção para essa distinção.

coisas – diferindo, assim, do *cogito* cartesiano. Linguagem das paixões, pois as virtudes – de preferência uma única para que não te pese muito - nascem das paixões. O corpo – afecção, *pathos* - se abre à percepção e à escuta.

Quem são os companheiros de Zaratustra? São os guerreiros que não querem ser poupados. Irmãos de guerra, que honram os inimigos e não os desprezam, tampouco os eliminam, pois, o melhor amigo é o inimigo<sup>83</sup>. Unem-se pelas suas diferenças e só obedecem à vida. Eis, pois, uma modulação de sociabilidade que se configura em um novo modo de vida política. Para eles, o “tu deves” não tem um sentido de domesticação moral, mas vitalista. Deveis procurar os vossos inimigos, diz Zaratustra, e empreender a guerra por vossos pensamentos (2003, “Da guerra e dos guerreiros”, p. 73). A guerra que Zaratustra conclama não é uma guerra entre Estados que disseminam a morte e a destruição dos inimigos, tampouco uma disputa entre aqueles que querem o poder. Vontade de potência não é uma vontade que quer o poder. Essa é uma vontade de escravo e do impotente que julgam o poder a partir dos valores estabelecidos (Deleuze, s/d, pp. 128-129).

Para Nietzsche, é a vontade de potência que avalia, interpreta e cria os valores, portanto não pode ser representada. Criar é também destruir os valores existentes. Nietzsche como um “inatural” dispara a sua crítica a política na modernidade. Não se dirige ao povo existente, porque esse pouco compreende da “grandeza, isto é, da força criadora” (2003, “Das moscas da feira”, p. 78). Tampouco se dirige àqueles a quem o povo chama de grandes homens. São estes últimos que se proclamam representantes das grandes causas. É a fama e o gosto pelos espetáculos públicos que aspiram aqueles a quem o povo presta sua obediência. Desse povo, esses “comediantes” só exigem um sim ou não, um contra ou a favor. É, portanto, longe da praça, da fama e da política de Estados que se passa tudo que é grande, ou seja, para além desses que habitam os inventores de novos valores (2003, “Das moscas da feira”, p. 79).

Um povo de experimentadores é um povo por vir – singulares e produtores de novos devires - e nada tem a ver com esse povo atual que tem o gosto pela uniformidade,

---

<sup>83</sup> Partindo dessa idéia nietzschiana e na companhia de Foucault e Stirner, Edson Passetti desenvolve uma original genealogia da amizade. Cf. Passetti, Edson. (2003). *Ética dos amigos, invenções libertárias da vida*.

a segurança, pelo bem estar e se oferecem para o banquete do Estado que os devora e mastiga. “Estado é o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se –‘vida’” (2003, “do novo ídolo”, p. 76).

“Foge para a solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo alarido dos grandes homens e picado pelo ferrão dos pequenos” (2003, “Das moscas da feira”, 77). Altivez e distância dos aduladores que te louvam e só sabem gemer. Fugir não é evadir-se da realidade, mas buscar uma arma. Por uma prudência experimental não se deve bater de frente com as forças reativas, pois essas decompõem, separam a força ativa daquilo que ela pode. Silenciosos e invisíveis caminham os inventores de novos valores.

*Para uma grande política busca-se a companhia dos solitários, que se associam por seus excessos, e não por suas carências, produtores de novos possíveis e não devotados às grandes causas.* Não temem colocar a si mesmo em risco, pois o homem não é para ser poupado. Na escuta da vida medita sobre o que de melhor pode lhe retribuir. Nada quer de graça. Ser veraz, o que é muito diferente do “homem bom” que busca a verdade. Este último é escravo da moral e atormentado pela má consciência, seu mandar e obedecer está atrelado aos valores vigentes de correção da vida.

Não o próximo eu vos ensino, diz Zaratustra, mas o amigo e seu transbordante coração que se dá por excesso. O próximo é o homem atual que se associa por fraqueza e por seu mau amor de si. A solidão para ele é um cárcere, pois não suporta a sua própria companhia (2003, “Do amor ao próximo”). A solidão para Nietzsche é uma virtude, pois “toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar – comum, vulgar” (1997, § 284). Os fortes se associam e se dissociam, os fracos formam uma comunidade. Uma associação de fortes é aberta e tem o gosto pela diferença <sup>84</sup>. Diferentemente, em uma comunidade quando cinco se juntam há sempre um sexto que deve morrer (1998, § 284).

Os agitadores das grandes causas ou os grandes fatos da história só levantam poeira, lançam fogo para depois virar fumaça. Zaratustra coloca sob suspeita “os grandes acontecimentos”, ele dirige a sua crítica às revoltas e às revoluções que ocorreram na

---

<sup>84</sup> Sou grata a Passetti pelo grande presente que nos deu ao se referir a uma ética dos amigos, como “associabilidade libertária” “no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade perfazendo uma história de inseguranças e perigos”, escapando ao domínio do poder pastoral, disciplinar e de controle. Ob. Cit.



história – particularmente, a Revolução Francesa – em que as relações de poder permaneceram sob a égide das forças reativas. Derrubam-se estátuas, para depois reerguê-las. Assim falou Zaratustra:

“(…) desaprendi a ter fé nos ‘grandes acontecimentos’, assim que em torno deles haja muito berreiro e fumaça (...). Os maiores acontecimentos – não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível*” (2003, “Dos grandes acontecimentos”, pp. 163-164).

Como genealogista Nietzsche não apreende a história como uma coleção de fatos que se apresentam para ser descritos ou explicados, entenda-se justificados. Aderir aos fatos é renunciar a interpretá-los, ou seja, colocar em cena as relações de forças, as lutas, os confrontos, as mudanças de direção, a instauração de novas dominações. Na perspectiva das relações de forças e da vontade de potência as revoluções e revoltas na história não criaram novos valores, ou melhor, os valores apregoados não expandem a vida: promessas de igualdade, bem estar, segurança seduzem as vontades fracas, mas não menos desejosos de dominar.

Diante do espetáculo da política de seus contemporâneos e da tentativa de se fazer ouvir pelos homens, Zaratustra faz o elogio da solidão. Solitários são os inventores de novos possíveis. O povo reconhece como grandes homens os que têm uma grande orelha. Tudo ouvem, mas nada escutam. Minha palavra não alcançou os homens diz Zaratustra. A escuta da vida exige pequenas orelhas: labirinto da invenção que apaga os rastros tão logo se percorre um caminho. Esse é um percurso solitário que exige o abandono dos amigos, para que eles possam também se tornar naqueles que criam seus próprios valores e não discípulos. Retribui-se mal a um mestre quando se permanece seu discípulo.

Tornarmo-nos no que somos, naqueles que fazem as suas leis para si próprios, aqueles que criam a si próprios, legisladores e artistas, na escuta da vida, do corpo, do mundo. Não cabe julgar seus próprios atos por juízos morais. É preciso inventar o seu próprio percurso e acatar o fluxo do devir que nada quer preservar. Para isso impõe-se a Zaratustra uma última metamorfose: tornar-se criança, para se abrir à inocência do devir. Na escuta da vida: “Que importa a tua pessoa Zaratustra! Fala a tua palavra e despedaça-

te” (2003, “A hora mais silenciosa”, p. 179). Falar como num sussurro, pois “são as palavras mais silenciosas que trazem a tempestade” (2003, “A hora mais silenciosa”, p. 180). Zaratustra fala a si mesmo, pois só se vive a experiência de si próprio.

“Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria!*” (2003, “O regresso”, p. 220). Longe de ser para Zaratustra um lamento gemente de um ressentido, é uma solidão povoada de novos sons que atravessam o interstício das palavras comuns. Rachar as palavras reduzidas ao signo da comunicação, a troca, a consciência que reduzem as coisas a uma fixidez e objeto do conhecimento. Trata-se de um *pathos* afirmativo da linguagem que deixa o devir falar.

85

“Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz!  
Não nos interrogamos um ao outro, não nos queixamos um ao outro, juntos  
transpomos abertamente, portas abertas.

Porque, em ti, tudo é aberto e claro; e também as horas correm, aqui, com  
pés mais leves. Porque, na escuridão, torna-se o tempo mais pesado do que na luz.

Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e escrutínio de palavras do  
ser: todo o ser quer tornar-se, aqui palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a  
falar”. (2003, “O regresso”, p. 221)

Uma solidão povoada em que as palavras - livres das imposições da comunicação e da busca dos consensos em intermináveis e estéreis discussões - podem se abrir às potências de expansão da vida. Essa é a condição para se criar novos valores. A linguagem aproxima-se do devir e exprime a singularidade e não o nivelamento e a vulgarização da vida gregária. A linguagem acata a multiplicidade do devir e abandona a função de fixar identidades. A palavra não mais comunica, mas se produz em consonância com a vida, melhor dizendo, é a vida que vem ao encontro da palavra. São modos estéticos de falar e viver, inaudíveis ao povo comum, quer dizer gregário, em que a linguagem tem a função de produzir acordos. Estes não entendem os artistas.

Se Zaratustra busca os ares das alturas onde pode desfrutar de sua solidão povoada, não quer aí permanecer. Quer descer ao vale e levar os ventos dos cumes às planícies. Zaratustra quer unir-se aos que como ele por uma virtude dadivosa amam o corpo belo e flexível do dançarino cuja imagem é a alma contente de si. Para a *grande* política uma

---

<sup>85</sup> Sigo aqui a tese de Viviane Mosé, ob. Cit., de uma linguagem afirmativa em Nietzsche que se manifesta no seu elogio da solidão, pp. 124-125.

aliança e não um acordo é possível. Uma aliança dos inventores de um novo possível, dadivosos porque transbordantes e excessivos. Um novo povo, ou um povo-por- vir, uma aliança de singulares que não querem se preservar, mas abertos à multiplicidade e a exterioridade do devir.

Pode-se agora situar a “nova nobreza” a qual se refere Nietzsche. Essa em nada tem a ver com um tipo histórico, um estamento ou uma casta – “não para trás deve olhar a vossa nobreza, mas para frente” (2003, “Das velhas e novas tábuas”, § 12, p. 243), afirma Nietzsche. Trata-se de um tipo forjado na luta contra os valores existentes e criadores de novos valores tomando a vida como referência. Médico, artista e legislador. *Médico* porque avalia a qualidade das forças em relação e interprete dos sintomas da doença que acomete o homem domesticado pelo domínio das forças reativas da moral. *Artista* porque capaz de modelar um tipo forte – mandar e obedecer a si mesmo sem temor de colocar a si mesmo em risco -, que se identifica com a qualidade das forças que o conformam: as forças ativas como dominantes. *Legislador*, criador de valores que sejam aqueles da expansão das potências da vida. Vida como vontade de potência. Afirma Nietzsche: “*tornar-nos naqueles que somos, homens novos, homens de uma só fé, incomparáveis, aqueles que fazem as suas leis para si próprios!*” (1996, § 335)

Qualquer corpo vive como “produto arbitrário” da multiplicidade das forças postas em relação. Por isso um corpo pode ser muito mais surpreendente do que a consciência e o espírito <sup>86</sup>. Uma “nova nobreza” está na escuta do corpo e o corpo é vida como vontade de potência. O organismo e a adaptação são produtos do predomínio das forças menos nobres: as forças reativas.

Para a *grande* política “faz-se mister uma *nova nobreza* que se oponha a toda a plebe e a toda a tirania e que escreva novamente em novas tábuas a palavra ‘nobre’” (2003, “Das velhas e novas tábuas”, § 11, p. 242). Portanto não se trata de um retorno ao passado, ou a um tipo histórico existente, mas os nobres – pois se trata de muitos e não de um só - aos quais se refere Nietzsche são os “criadores, cultivadores e semeadores do futuro” (2003, “Das velhas e novas tábuas”, § 12, 242); honram somente a vida e não à pátria, príncipes, tradições, costumes.

---

<sup>86</sup> Cf. Deleuze, G. Nietzsche e a filosofia. Ob. Cit. p. 63.

Nobres e artistas são termos correlatos. E Nietzsche privilegia a perspectiva do artista em detrimento de seu produto (ou seja, não se detém nos objetos artísticos produzidos), pois para ele não há separação entre o sujeito e o objeto. Melhor dizendo, a própria obra de arte é uma existência artista. Segundo Nietzsche, *é necessário aprender com os artistas a sua potência de tornar o feio, belo e atraente, pois nada é belo em si*. São eles “os inventores de quase impossíveis”. Apesar de muito a se aprender com os artistas é preciso, contudo, ir mais longe que eles: “porque a sua força sutil se detém geralmente no ponto onde acaba a arte e começa a vida; mas nós queremos ser os poetas da nossa vida, e em primeiro lugar nas mais pequenas coisas, nas íntimas banalidades do cotidiano!” (1996, § 299).

O emprego por Nietzsche da palavra “nobres” no plural desqualifica qualquer pretensão monárquica de domínio. Mas também não quer dizer um mero pluralismo anódino, em que o caráter numérico, ou seja, o maior número prevaleça – vale lembrar que os fracos (sejam eles em maior ou menor número) também dominam. As forças sempre se apresentam como uma multiplicidade, e sendo a vontade de potência o princípio ativo e diferencial das forças postas em relação está, portanto, descartado o “único” e o equilíbrio entre elas.

O domínio de uma “nova nobreza” não instaura uma relação de dominação à maneira dos que agora governam, sem deixar de serem escravos e servos dos valores estabelecidos. Ser nobre é imprimir a sua existência uma forma de estilo singular que não se reproduz em modelo e tampouco pode se tornar universais válidos para todos. Longe de ser algo imutável ou de um dote natural, trata-se de “uma segunda natureza” (algo a ser acrescentado) e de “um paciente exercício e de um trabalho de todos os dias” (1996, § 290). Existências plásticas que não temem se transformar, dignas do acontecimento da vida.

Torna-se inútil qualquer pretensão de governo externo de tais estirpes de homens. Eles são seus próprios governantes e instituem suas regras de caráter facultativas e mutáveis de acordo com as circunstâncias. Imprimem forma ao mundo e as coisas. Sua alegre existência, consciência de sua tragicidade, dispensa os consoladores, desvia das paixões

tristes recusando o lugar de juizes ou de salvadores da “humanidade”. Gozam de si e da superabundância de vida. Não temem a solidão, mas a desejam.

## **Bibliografia**

- DELEUZE, Gilles (s/d). *Nietzsche e a filosofia*. Porto-Portugal, Editora Rés, s/d
- FREZZATTI, Jr. Wilson Antonio. (2005) “Nietzsche: a dissolução da dualidade cultura/biologia”. DUTRA, Vânia de Azevedo (org). *Falando de Nietzsche*. Ijuí, Editora Unijuí.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de Nietzsche*. (2003). São Paulo, Discurso Editorial e Editora Unijuí.
- GIACOIA, Jr, Oswaldo. (2001). *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo RS, Unisinos.
- GIACOIA, Jr, Oswaldo. (2005). *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo RS, Editora Universitária.
- KOSSOVITCH, Leon. (2004). *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial.
- MACHADO, Roberto. (1999) *Zaratustra – a tragédia nietzschiana*. 2ª Edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- MOSE, Viviane. (2005). *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Assim Falou Zarathustra*. Trad. Mário da Silva. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. Trad. Flávio Kothe. Brasília/ São Paulo, UnB e Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1998) *Genealogia da moral – uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.



NIETZSCHE, Friedrich. (1996). *A Gaia Ciência*. Lisboa:Guimarães Editores.

NIETZSCHE, F. (1995) *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

PASSETTI, Edson. (2003). *Ética dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo, Editora Imaginário.