





CORPO, NIILISMO E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTRA* DE FRIEDRICH NIETZSCHE

*Davi Andrade de Paiva*¹

 <https://orcid.org/0009-0004-8190-4374>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2026.6.1.12164>

RESUMO: O presente trabalho pretende verificar como Nietzsche avalia a questão do corpo como uma força motriz capaz tanto da superação do niilismo agudo, isto é, devido à crise dos valores ocidentais e à *décadence* herdada da metafísica e do fanatismo da racionalidade, quanto de servir a uma reinterpretação da própria vida, afirmando-a, portanto, contra os ideais de abnegação e fuga postulados por aqueles pensadores considerados como enfermos e sofredores. Para tanto, passa a ser necessário um resgate propriamente do corpo de uma pretensa má-compreensão que o condenara e o marcara como cárcere e veículo de engano, colocando-o outra vez em seu devido lugar: de “grande razão”, esteira para o eu e fio-condutor da fidelidade à terra. Através disso, trata-se de demonstrar como Nietzsche resgata o corpo e coloca-o à luz de uma visão afirmativa da vida, recusando todo o desprezo e negação provenientes da *décadence* da cultura ocidental.

Palavras-chave: Niilismo. Corpo. *Décadence*. Filosofia. Nietzsche.

BODY, NIHILISM AND AFFIRMATION OF LIFE IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S *THUS SPOKE ZARATHUSTRA*

Abstract: This paper aims to examine how Nietzsche conceives the body as a driving force capable both of overcoming acute nihilism—resulting from the crisis of Western values and the *décadence* inherited from metaphysics and the fanaticism of rationality—and of enabling a reinterpretation of life itself, thereby affirming it against the ideals of renunciation and escapism upheld by those thinkers whom Nietzsche regarded as sick and suffering. To this end, it becomes necessary to recover the body from a long-standing misunderstanding that condemned and stigmatized it as a prison and a source of illusion, restoring it to its rightful place as the “great reason,” the foundation of the self, and the guiding thread of fidelity to the earth. Through this perspective, the study seeks to demonstrate how Nietzsche rehabilitates the body and brings it into the light of an affirmative vision of life, rejecting all contempt and negation born from the *décadence* of Western culture.

Keywords: Nihilism. Body. *Décadence*. Philosophy. Nietzsche.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail : davizaoapaiva@hotmail.com



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



INTRODUÇÃO

As reflexões de Friedrich Nietzsche sobre a questão do corpo se traduzem numa crítica contundente à cultura ocidental, principalmente à moralidade. Um dos temas mais relevantes e instigantes dessa crítica se dirige, precisamente, ao modo como tal cultura compreendeu o corpo. Ao revisar as principais referências da nossa civilização, Nietzsche aponta para o fato de que elas (o socratismo, o platonismo, o judaísmo, o cristianismo e a maior parte dos autores da modernidade) representam a “má-compreensão” e a negação do corpo, cuja raiz última se encontra naquele dualismo radical que separou um mundo aparente e um mundo real.² Para o filósofo, a valorização desse mundo ideal – seja por parte de Platão, com o mundo das ideias; seja por parte do cristianismo, com o reino de Deus, por exemplo – em detrimento do mundo efetivo (aquele tido como mero aparente e em devir), não passaria de um sintoma da *décadence* própria do Ocidente, ou seja, sintoma de uma “vida que declina”. A metafísica, nesse caso, colabora para a ascensão do niilismo e do radical repúdio à vida e ao corpo. A crença na existência de outro mundo que não este em que vivemos, inclusive a crença na ficção da transcendência, os ideais ascéticos e o próprio niilismo, passam a ser alvos das análises críticas de Nietzsche.

O problema da presente pesquisa, nesse sentido, situa a negação do corpo como um dos aspectos centrais da tradição filosófica: como pertencente ao mundo, o corpo foi perseguido moralmente, desprezado e considerado perigoso demais desde o otimismo socrático que, descrito em *O nascimento da tragédia* (1872), deu preferência demasiada à racionalidade. Trata-se, portanto, de compreender as razões dessa negação e, ao mesmo tempo, recuperar o papel do corpo na *superação* dessa moral doentia, na perspectiva de *reinterpretar* o corpo não mais como sujeito a uma racionalidade ou a uma metafísica, mas surgindo então como uma “grande razão”: peça-chave em nosso estudo. Ora, como Nietzsche reafirma o corpo, tendo em vista esse panorama moral em que se insere? Nossa hipótese é que não se pode pensar na conquista dessa superação dos valores decadentes – também os

² No entanto, a realidade deste último não é dada por sua natureza efetiva: pelo contrário, o mundo aparente é, nessa lógica, o “mundo falso”, contraposto ao mundo das ideias e da forma. Ou seja, este mundo resume-se a um mundo puramente intelectual que ganhou, na história da cultura ocidental e também do pensamento filosófico desde o otimismo socrático, estatuto de “mundo verdadeiro” e, a partir dele, a realidade efetiva foi avaliada como falsa, enganosa etc.



valores e a moralidade impostos ao corpo –, sem que se tenha primeiro salvo o corpo do longo desprezo que a ele foi dedicado ao longo da maior parte da história da filosofia (cf. GC, Prólogo 2)³. Resgatar o corpo relegado a um caráter de inferioridade significa, em Nietzsche, precisamente, destruir o solo metafísico em que tais compreensões tiveram origem. Assim, afirmar a vida pelo corpo passaria, em primeiro lugar, pela sua ressignificação centrada no conceito de “grande razão”, e, em segundo lugar, ao promover uma nova meta ética para o ser humano em relação à vida, como resposta ao niilismo: o eterno retorno do mesmo.

Em relação ao método adotado para este estudo, toma-se como ponto de partida, em especial, a obra *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), a partir da qual faremos, primordialmente, uma análise do dualismo metafísico, numa tentativa de exemplificar como a separação ontológica (que não deixa de ser uma separação também de cunho moral) impactou decisivamente na percepção sobre o corpo e seu lugar no mundo. Em seguida, buscaremos tratar da consequência desse dualismo metafísico para a valoração moral da própria vida. Nosso pressuposto, como mencionado, é que isso culminara num processo de desvalorização do mundo efetivo alcançando um niilismo extremo: aquele de negação compulsória no qual se manifesta, única e somente, uma “vontade de nada” que é, em outros termos, uma vontade de morte e de afastamento da vida. Por último, como sugerido acima, veremos como Nietzsche reverte o processo do niilismo culminando na afirmação irrestrita da vida.⁴

Portanto, delimitado o caminho pelo qual iremos percorrer, bem como nosso problema, o intuito inicial é o de introduzir brevemente o leitor ao tema do estudo antes de tratar especificamente cada um dos tópicos de análise levantados.

³ Sobre as referências utilizadas para nosso estudo, consideramos imprescindível destacar que adotamos a convenção consagrada por Colli e Montinari (1980). Especificamente para as obras de Nietzsche, entre parêntesis se lê a sigla do texto seguido do algarismo arábico para o aforismo ou, quando necessário, o romano para o capítulo (p. ex.: GC [A gaia ciência], §125). Para os fragmentos póstumos, o sistema é (ano, grupo [fragmento]). Além disso, as traduções dos fragmentos são de nossa responsabilidade. As demais referências seguirão o padrão autor-data.

⁴ Cabe-nos mencionar ainda que nossa escolha por *Zaratustra* é uma peça-chave para este estudo. Entendemos que o itinerário que traçamos aqui para analisar o surgimento do niilismo e do desprezo ao corpo, bem como o ato de afirmar a vida, está posto claramente como o itinerário seguido pelo próprio *Zaratustra*. A saber, o anúncio do último-homem por parte dele é uma evidência concreta do patamar atingido pelo niilismo; antes, anunciar o além-do-homem (cf. AZ, Prólogo 1-5) é também falar de uma superação da moral e dos valores decadentes afirmando a vida sobre novos valores: aqueles de “grande razão” e de “eterno retorno do mesmo”. A relação de *Assim falou Zaratustra* com o tema de nosso estudo será melhor abordado na seção subsequente. Por outro lado, lançamos mão das demais obras de Nietzsche como parte essencial de nossa interpretação teórica dessa questão.



Nesse sentido, se já falamos da separação metafísica ocasionada pelo dualismo, resta entender como isso se dá no campo da moral. Uma vez que se privilegia o dualismo como matriz da moralidade, em especial na moral platônico-cristã, isso obsta, segundo Nietzsche, o estabelecimento de um valor afirmativo da vida imanente, reduzindo-a a um caráter de inferioridade e de desprezo que acaba por afetar todo o âmbito fisiológico. No que diz respeito aos objetivos do presente trabalho, é preciso reconhecer que também o corpo fora alvo desse dualismo, na medida em que a separação entre corpo e alma acabou se revelando como um dos móveis centrais da moral ocidental, repercutindo na valorização da racionalidade em detrimento dos instintos e impulsos ou mesmo das emoções e sentimentos. Por isso, a reinterpretação do corpo exige e ao mesmo tempo possibilita uma reavaliação geral do dualismo sobre o qual a sua compreensão se fundou. Não por acaso, Oswaldo Giacoia (2000) afirma que uma das primeiras e mais fundamentais tarefas de Nietzsche é destituir a metafísica platônica antes de erigir quais seriam os rumos necessários para uma reinterpretação do corpo e promoção da vida. Evidentemente, para tanto, o filósofo alemão analisa a cultura e os valores morais característicos do Ocidente, sendo estes devedores de uma compreensão errônea sobre o que seria então a imanência ou do que constitui um mundo imanente, sujeito ao tempo e ao devir. De acordo com Giacoia (2000, p. 26), em *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche descreve o processo segundo o qual a moral ocidental se tornou uma moral de adestramento do ser humano e, para isso, também de seu corpo. A domesticação, que é no fundo um adoecimento, passou pelo enfraquecimento das forças vitais e pelo arrefecimento de qualquer vigor fisiológico. Os valores daí nascidos seriam, portanto, valores doentios e, nas palavras do filósofo, decadentes. Reavaliá-los é o projeto dessa obra e isso implicaria devolver ao ser humano a capacidade de criar valores a partir da saúde e do vigor vital⁵.

Como resultado de um processo de enfraquecimento da vida no ser humano, a moralidade ocidental é responsável por produzir os valores de rejeição e desprezo ao corpo e ao mundo, parte de uma longa maturação da metafísica desde as correntes gnósticas antigas

⁵ Vale lembrar que ao avaliar os processos de valorização moral desenvolvidos na cultura ocidental, Nietzsche indaga: os valores vigentes são propícios ou nocivos ao florescimento e intensificação da vida humana na terra? É da resposta a essa interrogação que surgem as condições de avaliação da própria moral: trata-se de uma moral de afirmação da vida ou de uma moral de enfraquecimento e adoecimento?



até o niilismo moderno, derivativo do cogito e dos idealismos mais recentes. Segundo Scarlett Marton, por desvalorizar “este mundo em nome de outro, que seria essencial, imutável e eterno”, a cultura ocidental tornou-se uma cultura “niilista desde a base” (2016, p. 12) por sua metafísica dogmática derivada do platonismo e do cristianismo que impossibilitam um enraizamento na vida. Bem ao contrário, a perspectiva desses dois movimentos que acabam por caracterizar o que é próprio do Ocidente, acaba por dissuadir o ser humano de enraizar-se no mundo, induzindo-o a buscar num “além-mundo” um alívio para seu desespero face a um mundo que lhe parece hostil ou digno de revolta.

Portanto, abordaremos essa questão do repúdio ao mundo para entendermos como a superação desses mesmos valores decadentes passa, segundo Nietzsche, pelo reestabelecimento do corpo em seu lugar da vida terrena, como o filósofo nos incita no seguinte excerto (AZ, Da virtude dadivosa 2):

Permaneça fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não vos deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre ouvi tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano!

A fidelidade à terra – que pode ser considerado como um convite central de *Assim falou Zaratustra* – é também, nesses termos, um apelo para a fidelidade ao corpo

1. O ZARATUSTRA DE NIETZSCHE

A obra *Assim falou Zaratustra*, redigida entre 1883-1885, é, certamente, um dos mais conhecidos dos textos de Nietzsche. Contudo, a despeito das expectativas iniciais do autor, ela surtiu pouco efeito no público durante os anos que se seguiram à publicação, ocasionando terrível frustração no filósofo. Apesar disso, não medimos a fecundidade da obra por sua repercussão imediata: é mister notar que, como sugere Marton (2009), os desafios que a obra propõe ao leitor são múltiplos, ademais de evidenciar a complexidade de sua composição teórica. A obra, descreve a comentadora, exibe um estilo “excepcional” no contexto da escrita filosófica, isto porque, juntamente de sua linguagem eminentemente metafórica e poética, o



conteúdo trágico e a anunciação do além-do-homem, são capazes de nos suscitar questões a respeito de Zaratustra “e do que ele tem a dizer” (2009, p. 53). Nesse sentido, podemos afirmar que são extensas as interpretações e correlações com outras obras de Nietzsche a serem realizadas a partir de *Assim falou Zaratustra*; tanto quanto, a obra pode ser entendida como um arremate de suas mais altas concepções filosóficas até aquele momento.⁶

Não é por acaso, portanto, que é também nessa obra que a questão que nos interessa aqui – a questão do corpo – apareça de forma muito evidente, ensejando uma compreensão adequada da denúncia de Nietzsche da *décadence* ocidental e seu projeto de afirmação irrestrita da vida. Para tanto, será necessário revisitar a construção da personagem Zaratustra no contexto do zoroastrismo iraniano e na cisão da realidade promovida pela metafísica dualista.

1.1. O dualismo como fórmula moral

A análise de Nietzsche para os primórdios das crenças que forjaram as ficções idealistas que se espalharam pela cultura ocidental encontra no zoroastrismo iraniano a luta entre duas grandes potências que domaram a realidade, as divindades que representam os princípios de “bem” e “mal”, dispostas em um sistema cosmológico próprio⁷. O reconhecimento de que o domínio da realidade por esses princípios morais alternados por um constante conflito acarreta para o zoroastrismo uma hostilidade em relação à realidade que acaba por ser, ademais, também uma orientação ética para o ser humano “em luta contra o mundo”, servindo de paradigma para toda a moralidade ocidental e para a posterior cristianização do dualismo e da *décadence*. Nesse sentido, Jelson Oliveira destaca a centralidade das religiões iranianas, em especial o zoroastrismo, “para a compreensão da

⁶ Algumas das quais abandona em suas obras posteriores, como, por exemplo, o conceito de além-do-homem (*Übermensch*) e do eterno retorno, aparecendo apenas sugestivamente e com mais ênfase no espólio não publicado. Além disso, concordamos com Marton (2025) que é a partir de *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche se preocupa em avaliar os valores morais na construção da cultura ocidental, retomando particularmente tais questões em *Além de bem e mal* (1886) e *Crepúsculo dos ídolos* (1888).

⁷ A esse respeito, concordamos que Nietzsche possuía notavelmente certo interesse “pela história e pela cultura persa”, e a evidência para essa informação se resume a escolha da personagem Zaratustra como “profeta de sua nova filosofia”, conforme aponta Oliveira (2022, p. 96). Embora mencionemos o zoroastrismo e a relação com a gênese do dualismo cosmológico, perpetuado pelas posteriores correntes gnósticas e alcançando toda a construção moral-religiosa da cultura ocidental, não daremos neste estudo foco principal a essa questão.



gênese da Gnose” (2022, p. 91), isto é, dos movimentos gnósticos que exercem de igual modo influência decisiva sobre o judaísmo e sobre o cristianismo nascente, em débito ao dualismo que contrasta ontológica e antropologicamente dois princípios que guiam todo o entendimento de mundo e a concepção sobre a natureza da vida e do ser humano. A dualidade trata-se então de “uma marca central do zoroastrismo”, que separa a matéria daquilo que é próprio ao espírito, ou seja, o corpo e a alma. Por tal distinção, conforme Oliveira, promoveu-se um dualismo responsável por introduzir na cultura ideias como a da transcendência ou vida após a morte⁸. Clademir Araldi (2023, p. 4) destaca que esse dualismo cosmológico é central em todas as correntes gnósticas e é o ponto de partida do trabalho de superação da moral pelo Zaratustra literário de Nietzsche.

No princípio da obra de Nietzsche, deparamo-nos com a trajetória de Zaratustra que reflete, claramente, a da figura histórica. No aforismo 342 de *A gaia ciência* (1882) – que finaliza o quarto livro da obra⁹ –, o nome do profeta surge junto da oração antes do sol, voltando a aparecer no prólogo de *Assim falou Zaratustra*. No isolamento e no silêncio no alto das montanhas, Zoroastro – figura histórica que Nietzsche baseia sua personagem – acaba conquistando seu acesso à divindade, algo que se aproxima do Zaratustra de Nietzsche¹⁰. Aquele, por meio da gnose, apreende que o “fato fundamental” da vida é não apenas uma negação expressiva do bem pelo mal, mas uma tensão constante entre essas duas esferas (Oliveira, 2022, p. 95). Em Zaratustra, trata-se firmemente de recusar esse dualismo, pois, na medida em que Nietzsche reconhece que o zoroastrismo exerceu uma marca significativa no Ocidente (influenciando o judaísmo, por exemplo), sua personagem deve ser compreendida

⁸ O mito zoroastrismo acerca da disputa antagonica entre as forças de “bem” e “mal”, esta que por sua vez se desenrolaria na vitória definitiva daquele sobre este, a um só tempo que anulando definitivamente o próprio tempo finito da história humana, como aponta Araldi, teria influenciado a moral judaico-cristã em vista de se entender a história humana da salvação “como uma luta para vencer o Mal e a finitude do mundo, com a promessa de uma eternidade fora do tempo” (2023, p. 4).

⁹ Consideramos necessário indicar que o último dos cinco livros de *A gaia ciência* foi inserido ao conjunto da obra somente após a publicação de *Assim falou Zaratustra*, portanto, na publicação original o referido aforismo finalizava o texto com a indicação do conteúdo do prólogo da obra sucessora.

¹⁰ No prólogo da obra, Nietzsche escreve que seu Zaratustra, durante dez anos, regozijou-se com a solidão no topo de uma montanha. Logo em seguida, Zaratustra fala ao sol que está farto de sua sabedoria, e precisa outra vez “declinar”: “Esta taça quer novamente se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem” (2018, p. 10). Isso se aproxima da figura histórica Zoroastro, a um só tempo que também quer demonstrar de que maneira Zaratustra deseja ir aos homens: para abençoá-los o pensamento do eterno retorno do mesmo e para anunciar o além-do-homem.



como antagônica à moralidade representada por Zoroastro (2022, p. 99), o que o leva a descer de sua montanha para compartilhar com o restante da humanidade o além-do-homem e a superação dos “velhos valores” (cf. AZ, Prólogo).

O vínculo de intimidade com a divindade faz Zoroastro alcançar sua tarefa, a de ser arauto da moralidade: “[ele] anuncia a moralização do ser pela via da invenção do bem e do mal”. O Zaratustra de Nietzsche, por outro lado, anuncia a morte de Deus, “cuja implicação é a completa e mais radical emancipação do ser humano em relação a essa interpretação moralista da vida”, culminando numa transvaloração desses valores¹¹ pela vontade de verdade¹². Nesse sentido, Oliveira ressalta que, para tanto, “Zaratustra retira qualquer ideia de esperança escatológica e refuta as pretensas verdades da teologia que não teriam passado de um embuste contra a vida, substituindo-as por uma perspectiva afirmativa do mundo” (2022, p. 101).

Embora possamos apontar semelhanças no itinerário de ambas as figuras, é necessário ressaltar que o Zaratustra de Nietzsche representa uma “figura icônica” ou mesmo “poética”, o que invalida compreendê-lo como uma “mera réplica” ou uma “simples inversão” do Zoroastro histórico (Oliveira, 2022, p. 99), levando-nos a concordar que ele só pode ser compreendido por uma justa sobreposição do contexto de suas obras e dos pressupostos

¹¹ “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro. Vede, eu vou ensino o super-homem: ele é este oceano, nele pode afundar vosso grande desprezo” (AZ, Prólogo 1). A transvaloração dos valores, para Nietzsche, passaria necessariamente por uma quebra dos valores decadentes já postos na cultura para que seja possível a criação de novos valores que afirmem a vida humana, como encontra-se exposto na terceira parte da obra, a saber: “Redimir o passado no homem e recriar todo ‘Foi assim’, até que a vontade diga: ‘Mas assim eu quis! Assim quererei –’” (AZ, Das velhas e novas tábuas 3).

¹² “Como gnóstico, Zaratustra filiou-se à ideia de verdade que está na base do bem e do mal, os quais se traduzem no horizonte de uma ascese que leva à sua superação” (Oliveira, 2022, p. 107). A “vontade de verdade”, aqui, é extremamente relevante, porque também se alinha com a própria superação do niilismo promovida pela morte de Deus. Uma vez que a metafísica dualista colocou um valor supremo em um ideal transcendente que, por outro lado, não se verifica na efetividade do mundo, e promoveu um zelo quase científico à verdade, seria para Nietzsche natural o processo de desvalorização desses valores (cf. FP 1887, 11 [411]), tendo em vista que pela própria vontade de verdade se chegaria à conclusão de que aqueles valores eternos e imutáveis não representariam nenhuma correspondência em nosso mundo. A negação desses valores está presente, inclusive, na gênese dos mesmos (Giacioia, 2022, p. 184). O niilismo seria, de outro modo, a constatação fatídica de que aqueles valores não se encontram no mundo (cf. FP 1887, 9 [35]) e, por isso, para Nietzsche, a superação deles torna-se imperativa (cf. p. ex. o prefácio escrito em 1886 para *Aurora*, em especial o aforismo quarto, e o prefácio escrito em 1886 para *A gaia ciência*, 4). Em *Além de bem e mal*, Nietzsche também denuncia a ambiguidade dessa vontade de verdade (BM, 4), afirmada também por Stegmaier (2013, p. 60). Um pouco antes, a vontade de verdade já aparecia no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873) voltando a aparecer em 1878, no *Humano, demasiado humano I* (34), e no ano de 1881, em *Aurora* (26).



filosóficos subjacentes de Nietzsche. Podemos indicar corretamente que Nietzsche, com sua alusão ao profeta persa, coloca seu Zaratustra como um antagonista desses dois princípios cosmológicos tendo em vista seu imoralismo, o que nos demonstra se dever ao fato de Nietzsche querer atacar a concepção original do zoroastrismo sobre o dualismo e, a partir disso, a hierarquização de valores como base dessa moralidade.

Se o profeta persa foi o primeiro a definir claramente a engrenagem moral do bem e do mal, na qual a moralidade ganha contornos metafísicos na medida em que reivindica seu nascimento para além e contra o mundo físico, o personagem literário caminha para a reversão dessa proposta inicial (Oliveira, 2022, p. 106).

Assim, ao recusar a lógica e gênese dualística do mundo, o Zaratustra de Nietzsche não deve ser advertido unicamente como “imoral”, mas sobretudo deve ser colocado como o “profeta da inocência” que se volta contra a moral para superá-la, pregando, por conseguinte, seu imoralismo como forma de superação: “precisamente por sua busca e compromisso com a sua própria ‘verdade.’” (Oliveira, 2022, p. 101). O que pode ser apreendido nesse paralelo entre o Zaratustra histórico e a personagem de Nietzsche é que tanto um quanto o outro possuem uma “meta”; no caso de Nietzsche, contudo, seu Zaratustra se mostra contra a moral decadente, já que tais princípios adotados por Zoroastro sejam, para Nietzsche, uma tentativa de fugir da realidade. Por outro lado, é relevante que Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* redefina expressivamente o sentido de verdade (cf. Stegmaier, 2013, p. 41), com isso, redefinindo também a determinação de critérios de valor para avaliar os valores criados pela moralidade. Se antes o valor de verdade era atribuído sempre às condições metafísicas de existência, revelando por consequência a “inverdade” do mundo efetivo (cf. CI, História de um erro), agora Nietzsche quer com isso fazer se perceber a falsidade do “mundo verdadeiro”, demonstrando que a própria crença na verdade é, inclusive, um valor metafísico (cf. GM III, 24; GC, 344) e possui em si sua própria contradição (Stegmaier, 2013, p. 34). Assim sendo, a verdade acaba por encontrar em si seu próprio término: por postular um fundamento último que explicasse o mundo, e por ter criado também uma realidade superior onde as categorias metafísicas se efetivassem, por um compromisso à verdade ela não pôde recusar a repentina compreensão da falsidade de seus dogmas, levando por seu impulso a questionar o que antes era necessário, válido e universal. Porque, afinal, o “mundo verdadeiro” foi criado para que



tenhamos estabilidade, uma crença possível (CI III, 6). Portanto, no *Zaratustra* Nietzsche procura dar uma outra determinação do valor de verdade, não podendo partir de uma anterior avaliação e de um valor já criado, mas sendo necessariamente a partir de um valor não criado e, nesse sentido, incondicionado pela própria noção de verdade que se tinha até este momento (cf. Stegamaier, 2013, p. 41). A vida passa a ser, assim, o critério de valor justamente porque não é um valor criado tampouco provém de uma prévia avaliação. Sendo, portanto, “imoral”, a vida pode ser a determinação necessária para que se possa avaliar todo o restante de nossos valores, como aqueles que colaboram para o seu fortalecimento ou arrefecem suas forças.

É nesse sentido que podemos, seguindo ainda a corrente gnóstica do zoroastrismo, pensar como a moralidade ocidental em desenvolvimento atuou para uma afirmação ou negação da vida. Oliveira (2022, p. 95) atenta para o fato de que, no zoroastrismo, enfrentar o mal não se daria “pela via do bem, mas do próprio mal”, o que significa que é preciso, em suma, odiar o mal. E o que seria o mal do mundo, senão o próprio mundo e o corpo? Odiar o mal “começa pela identificação e pela luta contra a parte de sua natureza que é associada ao mal”, sendo aqui, em outras palavras, a natureza humana enquanto parte de um corpo. “Dessa forma, a vida interior do homem não é outra coisa que uma guerra constante entre o animal e o humano”: o corpo seria, no zoroastrismo gnóstico, aquilo que detém e aproxima o mal ao homem, aquilo que lhe constitui sua via de contato com o mal presente no mundo, do qual não pode separar-se senão abandonando o próprio corpo pela castração dos impulsos ou pela morte. Ora, para a metafísica do platonismo-cristão, o corpo também não passa sobretudo de um cárcere para uma alma. De tal forma, essa perspectiva dualística presente nas correntes gnósticas e que é uma das características do niilismo moderno favorece uma compreensão do mundo que parte do desprezo e da insatisfação, por conseguinte, pelo próprio aspecto mundano, conotado a um aprisionamento do espírito no corpo, elemento propriamente dado ao mundo e diferente daquele que, seguindo a tradição, é transcendente e metafísico e, por isso, busca libertar-se. Assim, a nova determinação de Nietzsche acerca da verdade elucidada de que maneira o corpo e a vida foram avaliados sempre a partir da prévia avaliação por um critério metafísico da existência, que inclusive postula princípios régios como a noção de bondade e maldade.



Salutar é a tentativa de Zaratustra de superar essa metafísica moral por meio de uma afirmação irrestrita da vida. Essa moralidade, a princípio, comum às correntes gnósticas, enfatiza uma situação de desamparo do ser humano frente a um mundo hostil a ele, obstando o estabelecimento de qualquer valor afirmativo da existência, mas colaborando para sua negação. A fidelidade à terra seria o principal meio de romper esse dualismo porque, assim como Zaratustra, tornar-se “imoralista” seria reconhecer de igual modo a *inocência* do mundo. As próprias noções de finalidade e valor moral, quando aplicados à natureza, são para Nietzsche como uma expressão da negação dessa inocência: “a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (GC, 301). Ao contrário, temos de reconhecer sua condição “ilógica e caótica” (Oliveira, 2015, p. 11)¹³. O niilismo, até mesmo, encontra aqui um ponto de inflexão: sem a necessidade de uma metafísica que alivie essa tensão presente no mundo, há a perspectiva de uma transvaloração dos valores.

Através de sua crítica à metafísica que rejeitara o mundo real por uma idealização transcendente, Nietzsche revela um rompimento voraz que questiona a tradição filosófica (cf. Stegamier, 2013, p. 38) e a moralidade ocidental. Uma vez que esta não colabore para o fortalecimento da vida humana, para a superação desses valores, a moral faz com que o niilismo se enraíze de forma mais decisiva na cultura ocidental, pois os esgotados não encontram consolo nos valores superiores que “brotam dos instintos mais afirmativos da vida” (Araldi, 2023, p. 6), mas ainda se voltam para os antigos valores metafísicos em busca de um último estímulo ascético. É essa “ditadura” dos fracos à qual Nietzsche se refere como *décadence*: um processo de adoecimento, reconhecido como uma desorganização hierárquica dos instintos e generalizada na moralidade cultural. O niilismo surge aí como a instabilidade dos valores metafísicos que antes guiavam nossa compreensão de mundo, promovendo um desdobramento tardio das próprias concepções metafísicas e atuando, até mesmo, num desprezo ainda mais severo contra o corpo.

¹³ Em relação à inocência da natureza e a tentativa nietzschiana de “naturalizar” as coisas humanas, devemos considerar a “extrema *necessidade* e *acaso*” (2015, p. 12) para subtrair delas toda a moral e as fábulas trazidas pela religião e pela tradição filosófica, a saber, como a ideia de livre-arbítrio ou a noção de finalidade. Para tanto, Zaratustra seria a figura imoral por excelência porque se coloca fora da moral e, comparado a ela, pode muito bem ser considerado um imoralista. Em relação à natureza, ela também é imoral na medida em que se coloca ao lado da moral, mas, “em si mesma, não sendo moral, ela é inocente” (2015, p. 12).



2. O NIILISMO COMO NEGAÇÃO DO CORPO

O conceito de niilismo assume uma centralidade decisiva no pensamento de Nietzsche. De um lado, representa uma “falta de valores superiores” e, de outro, uma “postura valorativa’ que se volta contra o mundo” (Oliveira, 2022, p. 87). Se tomarmos como certo tanto que não há um valor que valha por si mesmo como a crença de que a vida não possui um valor intrínseco, esta deveria ser, categoricamente, rejeitada. De tal modo, o niilismo representa essa cisão absoluta do homem com a valoração da vida e, se o faz, é por descontentamento e “cansaço” para com ela, mas também por reconhecer a falsidade daqueles antigos valores frente à vida. Sua constatação é de que não há meios de justificá-la, senão por seu fim imediato para o adentramento naquela realidade superior. O niilismo, nesse caso, assemelha-se a um radical ascetismo (cf. GM III, 24).

Em um excerto póstumo, Nietzsche sintetiza de forma lapidar uma possível e muito fecunda interpretação para a pergunta sobre o que significa “niilismo”. Para o filósofo, niilismo é um *estado normal e ambíguo*, em que “falta a meta”, carece-se de resposta ao “por quê?”. Em suma, niilismo significa que *os supremos valores se desvalorizam* (FP 1887, 9 [35]).¹⁴ A própria existência carece de sentido tornando-se, conseqüentemente, até mesmo algo inviável e contraproducente. De acordo com Giacoia (2022, p. 184), o niilismo representaria para Nietzsche uma completa desagregação, um processo de esvaziamento e de perda da finalidade mesma. Inclusive, representa também a perda da capacidade de criar valores e, por isso, o cume mais extremo que pode chegar o niilismo é aquele da vontade de nada, do desejo pela morte, em que a vontade de poder se torna incapaz de “criar para além de si” (AZ, Dos desprezadores do corpo). O niilismo tanto é vinculado a uma necessidade de fuga do mundo quanto possui notória correspondência com a repulsa por tudo aquilo que é matéria e corpo.

No ínterim dessa questão, é retomada a crítica nietzschiana ao dualismo. A cisão do mundo em duas realidades distintas influenciou igualmente a maneira pela qual o ser humano o avalia e se avalia: se no socratismo a verdade imputou-se no interior do indivíduo e no platonismo-cristão a verdade metafísica fez emergir uma noção de alma imortal, na

¹⁴ “Der Nihilism ein normaler Zustand. Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‘Warum?’ was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen.”



modernidade a ciência se apropria desse olhar metafísico sobre a existência para colaborar com outra separação ainda de cunho metafísico. O racionalismo, para tanto, filia-se ao dualismo, e mesmo em sentido metafísico a ciência ainda crê na verdade, na razão, no conhecimento necessário etc. A ascensão de uma transcendência em detrimento da imanência pelo ideal onto-epistemológico do platonismo levou, precisamente, a uma valorização excessiva de um dos polos dessa nova organização cosmológica. Nietzsche identifica como nocivo à vida o dualismo responsável não só por uma cisão da realidade, mas por hierarquizar determinados valores correspondentes a cada âmbito. Temos, assim, a estratégia de um ataque à existência mundana. Isso se atualiza na modernidade por também ter sido marcada pela ascensão do cogito em detrimento da corporalidade. A própria noção de progresso moderna, para Nietzsche, é denunciada como um valor que tornou-se hostil contra a vida (CI IX, 37).

A vontade de verdade que falamos anteriormente é relevante aqui como a própria exigência da cientificidade moderna, levando ambigualmente as descobertas da técnica a se chocar com a compreensão metafísica da existência. Ora, a biologia colaborou para a impropriedade de dogmas metafísicos, e inclusive a astronomia e a física revelaram discrepantes as noções cosmológicas antigas. O dualismo metafísico e a própria noção de verdade caminham, por seu próprio curso, a uma crise eminentemente niilista: os antigos valores se desvalorizam.

A concepção dualista da realidade, portanto, não apenas nega a realidade uma vez, como o faz duplamente: nega-a como contrário ao que seria a pretensa verdade, a vida após a morte como sendo a única vida possível, a ela a vida real ou imanente é contraposta como sua negação. A isso, Nietzsche percebe uma inversão doentia dos valores: a negativa à realidade imanente passa a ser o que afirma a ficção da transcendência. Contudo, Nietzsche evidencia o aspecto contraditório desses valores metafísicos: “Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *a ascensão do niilismo*” (FP 1887, 11 [411]).¹⁵

Em primeira instância, o niilismo revela-se como o processo de invenção dos valores supremos que servem de métrica para a negação da vida, na medida em que esses valores foram produzidos em vista de uma fuga daquilo que não se suportava. É justamente isso que

¹⁵ “Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus.”



Nietzsche denuncia num fragmento póstumo de 1887 (10 [168]): o movimento ascético promovido pela metafísica, culminando em um desprezo do mundo efetivo, levou os “espíritos fracos” a recolher na ficção do ideal um refúgio à natureza das coisas, precisamente por não as suportarem ou não suportarem a inexistência de qualquer sentido ou finalidade prévia na existência. Em segunda instância, a ascensão de uma “vontade de nada” (aqui já o niilismo propriamente dito) que busca vingar-se da vida atribuindo-a um caráter maléfico. Isso se deve justamente da separação ficcional do mundo existente daquele outro sonhado, na medida que este refletiria a realidade enquanto aquele a falsearia. Essa ficção, para Nietzsche, possui suas raízes em uma indisposição para com o real, um “mal-estar” de origem fisiológica que ocasiona uma revolta naqueles que sofrem da realidade. Para Nietzsche, nesse caso Sócrates foi expoente (GC, 40). Portanto, Deus e as demais ficções não passam de uma estratégia dos fracos para se firmarem “um minuto na existência” (VM, 1).

O idealismo, assim, é unicamente uma forma doentia de negação, uma maneira de se recorrer ao sofrimento dado pela crença equivocada da inviabilidade da própria existência de existir por si mesma. Pois a moral, enquanto nociva à realidade, é uma resposta ao medo, à covardia, ao mal-estar do indivíduo à inconstância da realidade e à transformação do mundo.

Portanto, o niilismo aparece aqui como esse rompimento com duas medidas: a medida do homem para com a existência e a medida do homem para consigo. Em *A gaia ciência*, num dos mais lembrados aforismos de Nietzsche, o louco afirma a morte de Deus (o fundamento superior), e se pergunta: “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (GC, 125). Nietzsche quer demonstrar, com isso, que a crise dos valores inaugurada pelo niilismo incide diretamente na manutenção daquelas ideias superiores sobre as quais o Ocidente erguera-se como fundamento e “horizonte de sentido”, que é também a métrica de sua valoração para com a vida, por exemplo. Com base nisso, Heidegger (2002, p. 253) considera, que o niilismo não poderia ser um fenômeno limitado a uma determinada época ou ao momento em que vivia Nietzsche. O niilismo teria de ser um fenômeno histórico que acompanha a formação da sociedade. A figura do Deus cristão representaria muito bem esse aspecto. Quando Nietzsche afirma a morte de Deus, o que está em questão é sobremaneira a morte do próprio fundamento. “O dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo suprassensível está sem força atuante” (Heidegger, 2002, p. 251). Enquanto fundamento histórico-cultural do Ocidente, o Deus cristão,



a partir da herança de uma metafísica platônica, tornou-se a “força vinculativa”, mas também a orientação cardinal da existência humana. O inevitável esgotamento das antigas referências dadas por uma visão de mundo tipicamente platônico-cristã, “traz à tona um vácuo axiológico angustiante” (Giacoia, 2022, p. 186). A experiência do niilismo é um reconhecimento universal da ausência de valores, por um lado, como também uma escassez de forças criativas, por outro.

Nesse sentido, por carecer de *onde habitar* e por não poder mais “viver por si mesmo” sem as antigas referências, esse rompimento em duas instâncias é o que, para Nietzsche, caracterizaria a crise do niilismo.

3. A REINTERPRETAÇÃO DO CORPO E A “GRANDE RAZÃO”

Seguindo o fio-condutor do niilismo na obra nietzschiana, encontramos a personagem do adivinho que aparece na segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra*. O niilismo, como instância máxima da negação do mundo que se pode atingir, encontra nele um caso exemplar. Isso porque o adivinho substitui o sentido que a interpretação cristã outrora havia concedido à existência humana pela ausência completa de qualquer sentido. O ideal ascético é substituído pela figura do adivinho, que representa o declínio por excelência. Em seu lugar, Marton aponta ter sido posto o “niilismo suicida” (2016, p. 39-40), pregando assim uma “nova doutrina” e propagando uma “nova crença”. De tal forma é que essa personagem nos incita a crer no aniquilamento axiológico da existência: “– e vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’” (AZ, O adivinho). Esse sentimento de escassez do adivinho é incorporado pelo niilismo.

O “grande cansaço” é uma postura niilista consolidado em nosso tempo, na medida em que é sintoma de uma profunda autorreflexão. Porém, com a figura do adivinho Nietzsche aponta para uma faceta do niilismo: aquela degenerativa e mais nociva, que identifica a corrosão do fundamento e ainda tenta se agarrar nele por um impulso metafísico. Essa atitude desesperada ainda é uma vontade de vida que, contudo, atua *contra* a própria vida. Trata-se de assumir radicalmente a consequência desse fato. Se antes havia uma separação dualista da realidade e se o mundo suprassensível era preferido ao mundo da imanência, agora *há uma escolha* a ser feita: como negação do mundo sensível, a realidade da transcendência afirmava



então a própria ficção do ideal de realidade que acompanhou o desenvolvimento da cultura ocidental, e se nos deparamos com a morte do fundamento, o mundo sensível, antes indesejado, passa a ser também o responsável dessa catástrofe. Ainda preso nas antigas referências, esse tipo de niilismo assume a própria morte como a força necessária para afirmar a vida idealizada, fantasiada. A propósito, Marton (2016, p. 40) afirma:

À diferença de Zaratustra que, guiado pela abundância e excesso, desce em direção ao vale para partilhar a sua sabedoria, o adivinho propala a esterilidade. À diferença de quem desce a montanha para levar o fogo aos homens, ele preconiza o grande cansaço. Enquanto um quer ir à profundidade para dela sair fortalecido, o outro espera por ela ser tragado. Paralisado, o adivinho apregoa a morte em vida.

Vencer essa *má-compreensão* da vida suscitada pelo “grande cansaço”, para Nietzsche, exige a superação do niilismo. O desafio encontrado por Zaratustra, após descer aos homens (AZ, Prólogo 1), é enfrentar o niilismo pela via da aceitação irrestrita da vida, o que implica até mesmo aceitar “tudo o que ela comporta de execrável e infame” (Marton, 2016, p. 40). Não só, trata-se de aceitar as contradições da vida e a sua própria ausência de fundamento, inclusive aceitar a desnecessidade de qualquer fundamento para ela (GC, Prólogo 4).

Em sua tentativa de recolocar o corpo na centralidade da relação homem-mundo, indispensável para a vida, Nietzsche almeja nesse sentido uma reinterpretação do corpo. Como vimos, a tradição do pensamento ocidental foi marcada pela separação dualista entre a matéria e a forma e isso alcançou a noção do corpo, compreendido como um corpo-cárcere que não passaria, para Nietzsche, de uma acepção doentia que tenta vingar-se da vida enquanto busca um refúgio interno na alma, espírito ou cogito. A alma então fora tomada contra as características do devir das quais padecem os corpos humanos, sendo seu “antagonista eterno e verdadeiro”, capaz da imortalidade.¹⁶ O corpo acabara por se constituir como um obstáculo precívél para a eternidade da alma humana, tampouco para o conhecimento da verdade que não poderia partir da apreensão sensitiva. Em síntese, o corpo seria um veículo de engano capaz unicamente de presenciar as sombras. E todos esses

¹⁶ No *Zaratustra* encontramos uma profícua passagem a esse respeito: “Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: – ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra” (AZ, Prólogo 3).



refúgios, escreve Nietzsche, “os recantos *ensolarados* das ideias para onde os pensadores doentes, precisamente porque sofrem, são levados”, revelam esse padecimento do corpo, um “*corpo doente*” que os impele ao “espírito” (GC, Prólogo 2).

Para tanto, consideramos o discurso “Dos desprezadores do corpo” exposto no *Assim falou Zaratustra* como ponto de partida para essa questão. Buscaremos compreender em que sentido a noção do corpo se atualiza em Nietzsche para assumir um caráter afirmativo da vida. Reinterpretar o corpo, por outro lado, não apenas ataca as diferentes formas de idealismo metafísico, como trata-se de igual maneira de um remédio para o *mal-estar* proveniente do niilismo.

A fisiologia presente nas considerações filosóficas que faz Nietzsche do corpo pode ser entendida como de extrema valia para elucidar algumas de suas principais questões, como a rejeição de todo aspecto “metafísico” imposto ao corpo. Com os avanços das ciências biológicas de sua época, observa Marton, a saber, das leituras que fizera de Roux e Rolph, “ele concebe o organismo como um aglomerado de ínfimos seres vivos” (2009, p. 54). Para Falabretti e Oliveira (2020, p. 231), na esteira do pensamento nietzschiano, o corpo seria “uma organização de pulsões diversas” no qual um “conjunto de processos” muita das vezes “antagônicos” nem sequer chegam a ser percebidos. Como orientação antimoral adotada por Nietzsche, a fisiologia recusaria a divisão entre corpo e alma reconhecendo “o primado dos afetos”. Tal como no aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, a própria vontade, o ato de querer e pensar, seriam como “uma sensação muscular concomitante”, proveniente de uma “pluralidade de sensações”, o que nos indica que para Nietzsche o ato de pensar, bem como o de agir ou o de querer, estão diretamente ligados a funções de ordem física. Ademais, poderíamos afirmar até mesmo que esses eventos – o ato de pensar, querer etc. – são consequências e sintomas do corpo e de uma determinada ordem adotada pelo corpo.

O organismo, preenchido por “várias consciências”, suscitaria a interpretação de que há um movimento intrínseco presente, o que exige o abandono da noção de alma imóvel dos metafísicos, além de carecer, por consequência, da necessidade de um único “órgão consciente” que regule os movimentos do corpo. “Ao contrário do que se supõe, o eu não comanda o corpo mas dele decorre; não executa as ações mas se constitui enquanto ‘efeito’ delas” (Marton, 2009, p. 55). Recuperar o corpo começaria, portanto, quando Nietzsche



assevera que a “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (AZ, Dos desprezadores do corpo). Acerca disso, os instintos e o ato cognitivo, além do que a tradição racionalista privilegiou como resultado de um processo intelectual, seriam emergentes dos estímulos recebidos pelo corpo e produzidos por ele. A consciência, então, seria julgada não mais como detentora da “razão” do corpo, mas sim como uma resposta ao próprio corpo, sendo este sempre o seu ponto de partida. Werner Stegmaier (2013, p. 41-42) ressalta, por mais que em “Dos desprezadores do corpo” o espírito tenha sua origem no corpo, e este seja o regulador de suas ações, o espírito não poderia nesse caso ser tomado como substância metafísica, mas somente como um “acidente dependente” do próprio corpo.¹⁷

Em *O Anticristo* (AC, 15), Nietzsche se pergunta: “Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela sofre”. Os sofredores são aqueles que primeiro demonizaram o corpo. A isso, Nietzsche também fala da “fadiga” ocasionada nesses sofredores pela existência, força motriz no surgimento dos metafísicos (AZ, Dos transmudanos). Para ele, devemos recusar essa *má-compreensão* metafísica que se fizera do corpo e vê-lo inteiramente em sua “própria razão”. A saber, em um fragmento póstumo (1885, 2 [102]), o filósofo considera que a crença no corpo é mais fundamental que a crença na alma, porque esta última, originalmente, “surgiu das aporias” (*entstanden aus den Aporien*) de uma compreensão¹⁸ “acientífica” (*unwissenschaftlichen*) do corpo, não correspondendo ao que o corpo definitivamente é, mas mascarando seu “sentido” pela ficção da alma ou o relegando ao que está, afinal, sob sua própria razão. Novamente na seção “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche refere-o como “uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (AZ, Dos desprezadores do corpo), o que reafirma a intenção de demonstrar uma recusa do idealismo da unidade, colocando-o no jogo das forças que constitui a fisiologia da vontade de poder. É dessa ficção da estabilidade, fora do tempo e do devir da existência, que os idealismos da alma e do “eu” surgem.

¹⁷ Se podemos assemelhar espírito à ideia de “consciência”, essa compreensão para Nietzsche de que a consciência tenha sido o “último órgão” a ser desenvolvido, e só aparece como um princípio unificador da realidade, vemos já em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, voltando a ser relevante para Nietzsche principalmente em *A gaia ciência* (11; 110; 354).

¹⁸ No original, Nietzsche se utiliza do termo *Betrachtung* que pode significar tanto observação ou reflexão, quanto contemplação ou consideração.



Não obstante, é preciso lembrar que assim como o corpo, o eu constitui-se de pluralidade de afetos, da mesma multiplicidade de impulsos encontrada no corpo. O eu não passaria de uma ficção do corpo, uma ideia unitária de uma rigidez ausente de fissuras que não compreende a multiplicidade de “uma guerra e uma paz”. Por essa ficção, o sujeito autônomo e pensante fora vangloriado e desligado de seu “aparelho” corpóreo, desarticulado da via de acesso ao conhecimento íntimo da realidade efetiva. A ênfase no potencial racional acabara por levar o ser humano a uma distância demasiado grande do mundo efetivo. O espírito da *décadence* vigorara quando, de repente, tudo o que era vida, e o que constituía a vida ao ser humano, fora tomado como objeto de descrença.

O eu, por ser uma ficção do mesmo núcleo, precisa admitir ser idêntico a si mesmo; isso, por outro lado, é rompido quando Nietzsche atesta que, para todos os fins, não há nada que se pareça com um “eu” no corpo, mas o eu *é o corpo e se faz* no corpo.

Zaratustra relaciona valores com avaliações: o desprezo que seus adversários têm pelo corpo decorre do apreço que nutrem pela alma. E avalia as avaliações: nos desprezadores do corpo, é o si-mesmo que quer perecer, é o próprio corpo que quer desaparecer (Marton, 2009, p. 66).

O si-mesmo, para Nietzsche, seria o próprio corpo e a “grande razão”: “essa razão não diz Eu, mas faz Eu” (AZ, Dos desprezadores do corpo)¹⁹. Para si, o corpo criara o espírito como “mão de sua vontade”, e seu prezar e desprezar, seu prazer e sua dor, é o que o corpo “diz para o Eu”. Tal qual, a “pequena razão” para Nietzsche é “brinquedo” e “instrumento” para o corpo; o que se compreendia exterior ao corpo passa a se mostrar como imediatamente dependente dele, ou melhor, imediatamente *resultado dele*. É isso que leva Nietzsche a dizer que “corpo sou eu inteiramente, e nada mais” (AZ, Dos desprezadores do corpo).

Logo em seguida, tais são as palavras do filósofo: “Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria”²⁰. Os desprezadores do corpo querem fugir de suas existências

¹⁹ Marton (2009, p. 61), acerca da escolha de Nietzsche de nomear o corpo como “Si-mesmo”, pergunta-se a que intuito o filósofo visualiza. Nietzsche não chega a tomá-lo em algum contexto científico tampouco “convertê-lo em princípio místico”, limitando-se somente a colocá-lo como “sinônimo de corpo”.

²⁰ Em *Ecce Homo* (Por que sou tão inteligente 2), Nietzsche exprime suas considerações sobre a influência de questões como o clima e a alimentação no pensamento: “A influência climática sobre o *metabolismo*, seu retardamento, sua aceleração, é tal que um equívoco quanto lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como inclusive ocultá-la de todo.” Sobre isso, inferimos que o corpo então aparece na filosofia de Nietzsche como um ponto de comunhão com o mundo, onde experimenta e conhece a realidade



mediocres por não conseguirem, segundo Nietzsche, criar “para além de si” (AZ, Dos desprezadores do corpo). Assim sendo, haveria mais razão no corpo justamente por seu dinamismo, sua multiplicidade que atua e se relaciona com o mundo. Em um fragmento póstumo da época de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma que por detrás da consciência haveria uma briga de estímulos (1885, 1 [20]); a própria consciência – e os “motivos conscientes” – é, portanto, demasiado superficial.²¹

O corpo seria, para Nietzsche, a manifestação de impulsos que “agindo e resistindo uns em relação aos outros fazem surgir diversas configurações e assumem várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração” (Marton, 2009, p. 56). O corpo é um estado de luta permanente. Além disso, o próprio ato de conhecer replica a fisiologia da vontade de poder nietzschiana:

Conhecer é, pois, apropriar-se. Trata-se de uma atividade que se verifica em todos os seres vivos; mais ainda, está presente nas células, tecidos e órgãos. Combatendo a posição advogada pelos racionalistas e a defendida pelos empiristas, o filósofo entende que, no limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica. É a fisiologia, pois, que fornece o paradigma do ato de conhecer (2009, p. 59).

Apesar disso, redimir o corpo não se daria pela via de uma inversão, mas de uma superação. Marton assevera que negar contundentemente a alma em proveito do corpo não poderia passar de uma “interpretação do ser humano tão parcial e débil quanto aquela que critica” (2009, p. 55). A negação por si só encontra-se com a inversão no dualismo corpo-alma, donde se tira que a valorização de um depende unicamente do desprezo e repúdio a outro. Para tanto, Marton percebe que, para combater essa distinção entre corpo e alma, é preciso reverter e ultrapassar o dualismo (2009, p. 56) que engendrou no homem tal divisão e *oposição*. Reverter essa lógica passaria por compreender o corpo não mais como o que se opõe à alma,

exterior a ele. Na medida em que conhece e experimenta o mundo, o corpo adquire uma espécie de saberia particular: melhor desenvolve-se em ambientes propícios, com uma dieta adequada, por exemplo. Um corpo saudável produziria, por esta óptica, um pensamento saudável.

²¹ “Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.”



mas como o que a integra²². Essa unidade do corpo, no entanto, aparece como a multiplicidade que *abarca* em si a noção de alma.

De acordo com Ramacciotti (2012, p. 84), essa nova compreensão do corpo dada por uma filosofia fisiológica opera como “uma espécie de antídoto contra as visões metafísicas” e resgata ao ser humano seu vínculo com a terra. A reinterpretção do corpo como “grande razão”, ao qual por sua vez estão condicionados a racionalidade e o espírito, liga-se fortemente ao projeto de Nietzsche de afirmação completa da vida. Afirmar a vida, para esse fim, é o contrário das aspirações niilistas que almejam repudiá-la sob o pretexto de falsidade, o mundo como “o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição” (AZ, *Dos transmudanos*). Acerca disso, Giacoia (2000, p. 21-22) considera que “é essa realidade degradada, sujeita às condições do espaço e do tempo, que pertence nossa existência terrena e corporal”. Assim, Nietzsche nos ensina a verificar nessa realidade não o desespero, mas que seja tal nosso ímpeto a dizer: “*Isso era vida? Muito bem! Mais uma vez!*” (AZ, *Da visão e enigma* 1).

4. O ETERNO RETORNO DO MESMO COMO ATITUDE EXISTENCIAL

No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, após evocar na descida de sua caverna a morte de Deus, Nietzsche evidencia ao povo que o homem é algo que deve ser superado (AZ, *Prólogo* 3). Para Giacoia (2000, p. 23), a morte de Deus anunciada no aforismo 125 de *A gaia ciência* seria exatamente o fim “do modo tipicamente metafísico pensar”, sendo uma “expressão simbólica” do desaparecimento desse “horizonte metafísico” que era fundamentado na oposição entre aparência e realidade. Contudo, não somente o desaparecimento da metafísica

²² Nesse sentido, o espírito não carregaria nenhuma determinação em si, mas serviria à autonomia do corpo. Nietzsche quer com isso fazer ver, em outras palavras, que o aparato consciente, antes julgado soberano nas decisões sobre o agir humano, e mesmo o próprio pensamento, estão profundamente submetidos a um corpo, a uma sensibilidade e também a um organismo múltiplo e com múltiplas vontades. a noção de uma unidade racional, que seria nesse caso a consciência, está tão distante da verdade fisiológica quanto se quer fazer crer. Por trás do agir consciente, a imagem do corpo reside como o pano de fundo no qual se desenrolam a dramaticidade de nossos pensamentos mais “racionais” e “conscientes”. Importante ressaltar, no entanto, que Nietzsche não quer com isso colocar o corpo no lugar do fundamento metafísico, sendo que para tanto seria necessário que o corpo fosse incondicionado, isto é, já estivesse dado como fator universal. O corpo não poderia ser um fundamento da existência porque a ela se condiciona mutuamente (GC, 374).



como também o desaparecimento de qualquer fundação para que o homem possa se apoiar é o que exclama o louco na praça do mercado a seus ouvintes.²³

Ora, se Deus está morto, e isto já soubemos de antemão, e se antes a fuga do mundo era incentivada pela fabulação cristã e metafísica de alma, o maior pecado não seria mais aquele cometido a Deus, tornando-se “mais sacrílego” o delito contra o próprio mundo (AZ, Prólogo 3). Pois, se antes o homem se relacionava com o mundo e o *avaliava* pelos olhos de *criatura*, “agora ele não passa de ponte para o além-do-homem”. Com a morte de Deus, o corpo tornaria evidente então a miséria da alma e das pretensões metafísicas.

Liberto das amarras morais, o corpo reencontra seu lugar. Marton (2016, p. 17) considera que, sem a tutela metafísica, torna-se preciso combater os valores que surgiram dela. Fazendo-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem seria então aquele que prezaría valores novos em consonância com o mundo, com a vida e com o corpo. Portanto, podemos apontar que a “morte de Deus” representaria para Nietzsche esse rompimento dramático com os dogmatismos da metafísica nos abrindo a possibilidade, finalmente, de pensar a existência humana sem as exigências dela, porque, se Deus está morto, superar a metafísica e por conseguinte o nefasto niilismo passa necessariamente pela compreensão de que é inútil ainda se justificar o mundo.

Nesse sentido, caminhando pela morte do fundamento metafísico e pelo anúncio de uma nova filosofia fundamentada no conceito do eterno retorno do mesmo, a fisiologia nietzschiana nos representa um último grande passo de sua obra de recuperar o corpo e afirmar a vida.

4.1. A fisiologia da vontade de poder como superação de si

²³ “Como conseguimos esvaziar o mar?”, pergunta terrivelmente o louco (GC, 125), demonstrando a escassez de sentido e a morte do fundamento. Com isso, Nietzsche nos coloca frente a um dilema existencial: se não possuímos mais as antigas referências (unidade, finalidade e verdade) que construíram a nossa ideia de homem e de mundo, inclusive também nossa ideia de tempo, morte, eternidade etc., se a sombra do niilismo paira sobre nós, o que faremos para emergir rejuvenescidos, ou ainda, como faremos para emergir de fato desse abismo e não cair no desespero? Na morte de Deus, por outro lado, vemos que se abre um lugar para louvar a terra, não como culto, mas como pertença; vemos a possibilidade de compreender o corpo. Para isso, Nietzsche havia percebido a exigência da morte de Deus e, com ela, uma parte significativa da metafísica.



No espírito grego trágico, apoiado no poema de Hesíodo *Os Trabalhos e os Dias*, Nietzsche percebe que as noções de “boa luta” (boa *Éris*) e “má luta” (má *Éris*) são colocadas como impulsos que dirigem os conflitos entre os seres humanos, sendo esta última o que conduz os homens à luta (*Kampf*) aniquiladora e hostil entre si. Nas palavras de Nietzsche, é aquela como o estímulo proveniente do ciúme, rancor e inveja para a “ação da disputa” (*Wettkampf*). Para Ramacciotti (2012, p. 71-73), Nietzsche abandona essa distinção de *Éris* ao resgatar em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) o termo *agón*, que na cosmologia heraclitiana exprime a polaridade de forças que lutam por uma unificação: “Assim, o *agón* manifesta-se na boa luta, pois há uma tensão entre os diferentes e contrários impulsos que lutam ou jogam em uma mesma cena”. Dessa forma, a “má luta” encontra seu correlato com a noção heraclitiana de “desmedida” (*hybris*), que se dá quando no domínio de um único impulso quando sobreposto ao jogo saudável entre forças contrárias.

A tensão harmônica entre os impulsos significa que a boa disputa conduz à ação, já a má luta implica na aniquilação de um dos combatentes pela *hybris* de um único impulso dominador. Podemos aplicar esse esquema para compreender a análise nietzschiana do apogeu e do declínio da cultura grega (Ramacciotti, 2012, p. 73).

A tensão entre os impulsos apolíneo e dionisíaco é pelo que se resulta o apogeu da cultura grega. Seu declínio, para Nietzsche, está na prevalência do apolíneo sobre o dionisíaco (cf. NT, 13): “quando a boa luta é substituída pelo domínio exacerbado do impulso ao conhecimento lógico e racional” (Ramacciotti, 2012, p. 73)²⁴. A metafísica, nesse caso, representa um abandono da capacidade da vida de viver, porque preza unicamente pela manutenção do ideal de uma vida póstuma e eterna, como um meio para um fim melhor, tardio. A racionalização, e por isso também a moralização da vida, impede a “tensão” que a amplia e eleva, enquanto a conserva num estado de inação.

Os decadentes, após ter declinado sua “vontade de vida”, são aqueles fisiologicamente regredidos e não são mais capazes de “criar” para além de si. Portanto, na obra de maturidade

²⁴ Em *Tentativa de Autocrítica do Nascimento da Tragédia* (1886), o problema da hipertrofia da razão em Sócrates também é abordado como um exemplo de declínio, de doença, pois a desmedida (*hybris*) da razão, ao negar o corpo e os impulsos para purificar a alma, gera a anarquia entre os instintos que se voltam contra a vida: “esse socratismo é um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos” (Ramacciotti, 2012, p. 79-80).



nietzschiana, “a fisiologia opera como perspectiva-chave para analisar a psicologia da cultura moderna e da civilização ocidental” (Ramacciotti, 2012, p. 81). Os valores dominantes da sociedade humana tomada pela *décadence* são “como sintoma de fraqueza e de doença”, no sentido de que Nietzsche recusa a visão antinatural dos princípios vitais (2012, p. 81). Com essa nova visão naturalista da existência, Nietzsche ao conceber o mundo como vontade de poder exprime o compreender como “um fluxo interminável de criação, destruição, evolução, mudança e transformação, por sua vez produzido por uma luta eterna entre forças (vontades) diversas e em oposição” (Faustino, 2014, p. 266). A vontade de poder nietzschiana, ademais, seria por sua vez uma grande inovação do filósofo justamente porque reformula a compreensão de Schopenhauer ou Darwin (cf. Stegmaier, 2013, p. 48; 120-121) da vida como uma vontade de preservação ou pela conservação da vida, pelo que se pode entender a vontade de poder como um “contra-conceito” em resposta àquelas correntes (cf. Faustino, 2014). As interpretações sobre a disputa da vida como uma mera “conservação” e não como dominar e apropriar, anulam todo interesse da vontade ou todo movimento da vida (Sobre a vida não ser uma adaptação e isso ser contrário à vontade de poder (GM II, 12; GC, 349; BM, 13). A mera conservação é como um equilíbrio nocivo: a vida, para Nietzsche, precisa superar-se a todo custo e constantemente. Em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo explicita: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida onde existe vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!” (AZ, Da superação de si mesmo).

Embora a vontade de poder apareça já em um fragmento póstumo de sua juventude (1876, 23 [63]), pela primeira vez é publicada na seção “Das mil metas e uma só meta” de *Assim falou Zaratustra*: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. [...] olha, é a voz de sua vontade de poder”. Nessa seção, Nietzsche chama o próprio homem de “estimador”, isto é, aquele que vive de suas avaliações, mas também aquele que cria um valor e avalia²⁵. Nenhum povo, para Nietzsche, pode viver sem antes ter avaliado, criado seus próprios valores.

²⁵ Nietzsche diz que os valores são o que o homem “primeiramente pôs nas coisas, [...] foi o primeiro a criar sentido para as coisas”, na medida em que esse sentido é “um sentido humano!” (AZ, Das mil metas e uma só meta). Esse “estimar” é um *valorar*, criar um valor: “Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos”. Ao criar um valor e dar um sentido, o homem diz que uma coisa é “boa” ou “má”. Esse seria o primeiro ato da moralidade de um povo.



Contra o espírito da *décadence*, aqueles de constituição fisiológica sucedida são os mesmo que manifestam mais claramente a vontade de poder: sendo esta vontade de expansão, mas também de autossuperação, de *transvaloração* dos antigos valores por novos que afirmem e elevem o ser humano. Justamente para transvalorar é necessário *criar outra vez*, e para isso é necessário ainda *destruir*.

Assim como a aurora e o ocaso se sucedem, destruir e construir são momentos de um mesmo desenrolar. Não constituem pólos antagônicos, mas se acham numa relação intrínseca. Ora, a palavra “dionisíaco” vem expressar justamente “o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar”; Dioniso aparece como a plena afirmação desse processo uno, “a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno” (Marton, 2009, p. 73).

Para Marton, Nietzsche reivindica para si – e para Zaratustra (cf. Marton, 2025, p. 97-98) – a necessidade de destruição e mudança, “reclama o processo permanente de aniquilamento e criação” (2009, p. 73) que ultrapassa as barreiras impostas pelo niilismo ocasionadas pelo cansaço e impossibilidade de criação. Dito isso, no capítulo intitulado “Das três metamorfoses” no *Assim falou Zaratustra* encontramos, para a filosofia de Nietzsche, convergências centrais de seu pensamento acerca da superação do niilismo, servindo de alicerce e mote para seu projeto “transvalorador”. A saber, na primeira metamorfose, o espírito que se submete à transcendência obedece os valores estabelecidos e suporta a vida “como um fardo bem pesado” (Marton, 2016, p. 18), tornando-se camelo. Na segunda metamorfose, o camelo, agora como leão, volta-se contra o “dragão” *Tu debes* e a este opõe o seu *Eu quero*. É um “dizer-não”, um rebelar-se. “Enquanto espírito livre, revolta-se contra todo tipo de autoridade; capaz de sentir o grande desprezo, ele representa a condição de possibilidade da transvaloração dos valores” (Marton, 2016, p. 18). Após transmutar-se de camelo em leão, agora o leão se tornará criança e proclamará seu “sagrado dizer-sim”, a inocência de “uma roda rodando por si mesma”, um “começar-de-novo”. Pois inocência é a criança, assevera Nietzsche, precisamente pelo fato de que nela inexistem os dogmas, os preconceitos morais e o “cansaço” dos niilistas, mas vive um ímpeto de criação, de novidade.

4.2. Zaratustra, o profeta do eterno retorno



Em uma seção, Zaratustra expõe o que entende por eterno retorno com a alusão a um tempo circular, o que por sua vez faz referência à noção histórica persa (cf. Oliveira, 2022, p. 98). Na cena, a personagem encontra-se de frente a um pórtico com a inscrição “Instante”, em que de ambas as direções um longo caminho conduz. “Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade” (AZ, Da visão e enigma 2). Para frente, de igual modo as coisas transcorrem infinitamente, de modo que tudo que pode ter ocorrido e pode ocorrer, já ocorreu eternas vezes e continua ocorrendo: “Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?”, sublinha Zaratustra acerca de seu enigma (AZ, Da visão e enigma 2). Ambas as direções convergem no pórtico “Instante”. Se andarmos por aquele caminho e o seguirmos eternamente, surgiremos no outro como efeito da circularidade do tempo. “Pois o que pode andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez!”. Por isso que para Zaratustra temos de retornar eternamente: “não temos de haver existido todos nós?” (AZ, Da visão e enigma 2).

A essa noção do eterno retorno nietzschiano, o fundamental é lembrá-lo como parte decisiva de seu projeto (de Zaratustra) em afirmar completamente a vida (Oliveira, 2022, p. 110). Uma vez que está entendido que é próprio à vida o devir, como sua natural condição, e que toda “verdade” proveniente da moral e do dualismo gnóstico são contrários aos instintos “primeiríssimos”, querê-la nessa sua real faceta significa admitir, também, uma fidelidade exclusiva do ser humano para com os elementos fundamentais que regem nossa conexão com o mundo, isto é, as vias corpóreas pelas quais o acessamos, penetramos em sua verdade intrínseca que dispensa toda metafísica e não é objeto de alguma extramundana finalidade ou desinteresse ascético: mas é vontade de domínio, de poder. A metafísica é uma negação da vida e suas instâncias físicas, e, também, a Vontade cega schopenhaueriana não poderia determinar nenhuma transformação no universo. Pelo contrário, quando falamos da vontade de poder de Nietzsche, esse conceito se atualiza drasticamente e toma uma nova forma, significativa para compreender o meio pelo qual devemos abdicar dos antigos valores e criar novos.



O eterno retorno do mesmo é o mais alto projeto de aceitação do mundo tal como ele é, no devir constante da existência, em sua transformação – o mundo como em processo por excelência –, que a filosofia de Nietzsche já concebera. Isso é atestado pelo próprio filósofo em *Ecce Homo*: “A concepção fundamental da obra, *o pensamento do eterno retorno*, [é] a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, Assim falou Zaratustra 1). Giacoia (cf. 2000), entretanto, alerta-nos para o fato de que não se trata de uma aceitação “resignada” dos acontecimentos do destino, “mas de afirmação incondicional, que aceita e bendiz cada instante vivido”.

No eterno retorno do mesmo, como a condição de um tempo que nunca *é* e nunca *foi*, mas continuamente *está sendo*, figura o corpo como expressão desse tempo dinâmico, que não se fixa ou estabiliza, mas que transita em efêmeros instantes e impulsos (cf. Barrenechea, 2009, p. 51). O corpo partilha dessa roda “rodando por si mesma”, e integra o mundo e o tempo como parte da matéria que se transforma e adquire novos formatos; mas que também morre e é capaz de nascer.

Observa Marton que o eterno retorno nietzschiano não reestabelece um padrão de acontecimentos baseado em seus simulacros, mas precisamente retorna *o mesmo* em sua forma idêntica, pela via do tempo circular e do vir-a-ser. O eterno retorno “assevera que este momento que estamos vivendo já se deu e voltará a dar-se um número infinito de vezes exatamente da mesma maneira como se dá agora” (2016, p. 41). Isto posto, é preciso recorrer a esse seu “pensamento abissal”, de acordo com Zaratustra, pela vontade que o filósofo tem de reestabelecer o vínculo do ser humano com seu destino, o amor pela Terra e pela vida. É a plena vivência no vir-a-ser contínuo, e pela experimentação existencial do eterno retorno do mesmo, que somos levados a uma aceitação e correspondência completas no âmbito da vontade de poder como uma vontade de vida, de viver outra vez. Essa posição quanto a vida lhe concede a coragem necessária para, na seção “O convalescente” de *Assim falou Zaratustra*, superar de uma vez por todas o niilismo suicida propalado pelo adivinho. A tal respeito, exprime Marton (2016, p. 39): “Na condição de convalescente, Zaratustra conhece agora sua redenção: ela consiste em querer que tudo retorne ainda uma vez e um número infinito de vezes.” Mas, para que queira o retorno de todas as coisas, e que para sempre todas as coisas retornem, é preciso coragem.



Com Deus morto, em abertura à possibilidade de superação do niilismo, não é mais viável justificar o mundo em que vivemos porque todas as dívidas e castigos foram abolidos. Para tanto, reconhecemos a *inocência* do vir-a-ser. É um tempo que quer também para trás. Na seção “Da redenção” de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche sublinha, pela boca de sua personagem, como a impotência em relação ao tempo passado, o fato de não podermos mudar o que já se transcorreu, é objeto de raiva e suscita no ser humano um *espírito de vingança*: “a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’”. Assim, maldissemos a vida, porque se tudo passa, “por isso tudo merece passar!”; e em tudo que se pode sofrer, a vontade se vinga por não poder “voltar para trás”, essa “irritada espectadora de tudo que passou”. A isso, Nietzsche evidencia a capacidade do além-do-homem de ser o “grande redentor”; o homem superior capaz do “grande amor” e do “grande desprezo”, como fala no vigésimo quarto aforismo na segunda dissertação de *Genealogia da moral*. “E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (AZ, Da redenção).

Nietzsche nos ensina a *querer-para-trás*: “Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder” (AZ, Da redenção). Ela precisa ser capaz de redimir, de reconciliar o temido “Foi” em força do nosso querer. Quando queremos para trás, não há como existir culpa ou pecado, porque assumimos conseqüentemente todo o nosso destino. Sem culpa, podemos olhar o sofrimento como parte integrante da vida, e abraçar o destino como um “sagrado dizer-sim”. O Zaratustra de Nietzsche proclama: “Disseste alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então disseste também Sim a *todo* sofrimento. [...] – Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, [...] – vós, eternos, o amais eternamente e a todo tempo: e também à dor dizeis: Passa, mas retorna! *Pois todo prazer quer – eternidade!*” (AZ, O canto ébrio 10).

Ora, se o primeiro ensinamento de Zaratustra havia sido o além-do-homem, este que, por ter compreendido as estratégias do dualismo para comprometer o valor da vida, consegue estabelecer bases sólidas fundamentadas na fidelidade à terra, ele também é aquele capaz de afirmar a vida. Todavia, sobrepõe Giacoia, para que o “homem moderno possa corresponder a esse desejo íntimo da vida e se colocar em sintonia com ela”, é imperativo que antes tenha



se libertado do ressentimento “inoculado pela tradição metafísica”. Somente com o abandono desse olhar metafísico da vida, sob a óptica “do juízo e da condenação”, que torna a existência sempre um processo de ascese, o homem conseguirá “instruir para si um ideal que seja também o sentido da terra”, sem as fantasias da transcendência que servem para o entorpecer da tragédia da vida e o afastar do instante presente (cf. Giacoia, 2000). O medo da finitude espanta no ser humano seu desejo de viver a vida. Para tanto, o eterno retorno serve quase como um remédio a esse “mal-estar”. Sem concedê-lo lugar privilegiado na existência, a “homogeneidade” de todos os acontecimentos o coloca como parte integrante “de tudo que ocorre” (Marton, 2016, p. 44).

Por fim, Oliveira ressalta (2022, p. 110) que a vida “é afirmada em sua completude e, nesse sentido, o eterno retorno se torna a resposta final da luta contra a negação do mundo promovida pelo niilismo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que é difícil determinar se, afinal, Zaratustra teve êxito na sua afirmação incondicional da vida, uma vez que percebemos a figura de sua sombra, mais adiante na obra, denunciando seu cansaço (cf. AZ, A sombra). Para Araldi (2023, p. 11), a questão da fidelidade à terra anunciada por Zaratustra inegavelmente é central no pensamento afirmativo de Nietzsche. Entretanto, a busca por essa afirmação da vida mundana “não livrou Zaratustra de perambular por desertos nada hospitaleiros”. Experimentar o sentimento do nada coloca para a contemporaneidade a mesma inquietação sofrida por Nietzsche, de que o niilismo ainda está presente e é decisivo na forma como compreendemos a vida e o corpo.

A afirmação irrestrita que pretendíamos como o objetivo deste trabalho, em sua completude natural de forma e matéria, sem apelar aos dogmas da metafísica ou buscar num outro mundo o que nos carece neste, é uma tarefa sensata e ao mesmo tempo contraditória. Para encontrar beleza nas formas que a vida se manifesta antes temos de olhar mais para dentro dela e superar até então aquilo que acreditávamos ser feio e cruel; não encontrar outros caminhos para mascarar o sofrimento e a dor, mas aceitá-los como parte integrante de nossa realidade frágil e desamparada. De igual modo, aceitar como a realidade frágil de uma *existência corpórea*. Afirmar a vida, pois, não começaria por encarar nos olhos o “espírito de



peso” e, com toda sua gravidade exagerada, rir de seu desprezo? Por outro lado, trata-se também de perceber a dialética que surge em usar de nosso cansaço para com mais força vencê-lo. As aspirações de Nietzsche não poderiam ignorar a mesma realidade cruel apontada pelos niilistas e ascéticos; o que faz Nietzsche, nesse sentido, é mudar a óptica pela qual enxerga e avalia a vida. Justamente é essa a alternativa proposta por ele para derrotar o niilismo: “tão rico é o prazer, que tem sede de dor, de inferno, de ódio, de ultraje, de aleijão, de *mundo*” (AZ, O canto ébrio 11). Para Oliveira, isso trata-se de uma afirmação tal que, “nascida da força e da vontade, tem tanto poder, que é capaz de assumir mesmo aquelas perspectivas mais ‘negativas’ que foram, historicamente, associadas à ideia de mundo” (2022, p. 111). Portanto, o que faz Zaratustra, nesse ínterim, é assumir uma predileção pela vida, sem inventar novas fábulas a seu respeito.



REFERÊNCIAS

- ARALDI, C. Niilismo e gnosticismo: sobre a fidelidade à terra em Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 35, 2023.
- BARRENECHEA, M. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. *O nó do ser*. para uma ontologia do corpo. Caxias do Sul: Educus, 2020.
- FAUSTINO, M. Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 2, 2014, p. 257-286.
- GIACOIA, O. *Folha Explica: Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIACOIA, O. Reflexões sobre o Niilismo e seus desdobramentos. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 34, n. 62, 2022, p. 183-199.
- HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche "Deus morreu" (1943). *In: Caminhos de Floresta*. Trad. de Alexandre Franco de Sá. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.
- MARTON, S. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 25, 2009, p. 53-82.
- MARTON, S. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.
- MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: "a concepção básica de Zaratustra". *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 37, n. 2, 2016, p. 11-46.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Lafonte, 2020.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- _____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Humano, demasiado humano* (vol. I). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Obras Incompletas*. Nova Cultural: São Paulo, 1996 (Os Pensadores).
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1980. (15 Einzelbänden).
- OLIVEIRA, J. Nietzsche, um proto-ambientalista?. *Revista Poiesis*, v. 12, n. 2, 2015, p. 04-29.
- OLIVEIRA, J. Niilismo e gnosticismo: da negação do mundo à fidelidade à terra no Zaratustra de Nietzsche. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, 2022, p. 86-117.
- RAMACCIOTTI, B. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 1, 2012, p. 65-90.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos* (1985-2009). Viesenteiner, J.; Garcia, A. (orgs.). Rio de Janeiro: Vozes, 2013.