

# Vontade de nada e vontade de saúde nos escritos tardios de Nietzsche

Will to Nothingness and Will to Health  
in Nietzsche's later Writings

**Clademir Luís Araldi**

Universidade Federal de Pelotas

## RESUMO

Nos escritos de 1888, Nietzsche retoma com interesse redobrado duas formas antagônicas da vontade: a vontade de saúde e a vontade de nada. Investigaremos, a partir da discussão com Scarlett Marton, se e como as atitudes sadias do próprio Nietzsche decorrem de suas condições fisiológicas e, no contexto dos dois primeiros capítulos de *Ecce Homo*, em que medida a configuração pulsional de Nietzsche dita a sua terapêutica e sua tarefa filosófica. Da perspectiva do Nietzsche 'saudável', a vontade de saúde predominaria sobre a vontade de nada. Num segundo momento, questionaremos a afirmação de Nietzsche, de que ele seria "fundamentalmente sadio", a partir dos textos de 1885 a 1888, em que ele investiga também a vontade de nada. Enquanto doente, ele poderia ser médico de si mesmo e, com isso, médico da cultura? Admitindo sua dupla natureza, o Filósofo doente poderia investigar o trabalho secreto do instinto da decadência sem ser por ele influenciado?

## PALAVRAS-CHAVE

Vontade de Saúde; Vontade de Nada; Instinto; Niilismo; Transvaloração.

## ABSTRACT

In his writings of 1888, Nietzsche resumes, with renewed interest, two antagonistic forms of will: the will to health and the will to nothingness. Here we investigate, from the discussion with Scarlett Marton, if and how the healthy attitudes of Nietzsche himself arise from his physiological conditions and, within the context of the two first chapters of *Ecce Homo*, the extent to which Nietzsche's drive configuration dictates his therapeutics and his philosophical task. From the perspective of the 'healthy' Nietzsche, the will to health would prevail over the will to nothingness. In a second moment, we will question Nietzsche's affirmation that he was 'fundamentally healthy', from the texts of 1885-1888, in which he also investigates the will to nothingness. While a sick man, could he be his own doctor and, thus, the culture's doctor? Admitting his double nature, could the sick Philosopher investigate the secret work of the instinct of decadence without being influenced by it?

## KEY WORDS

Will to Health; Will to Nothingness; Instinct; Nihilism; Revaluation.

## 1. A vontade de saúde em *Ecce Homo*: uma perspectiva afirmadora

No texto “Je fis de ma volonté de santé, de *vie*, ma philosophie...’ Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce Homo*”, Scarlett Marton defende que Nietzsche é em *Ecce Homo*, ao mesmo tempo, médico (de si mesmo e da cultura), e paciente (o doente que poderia analisar a *décadence* em si e no seu tempo).<sup>1</sup> Consideramos este texto muito significativo, no modo como Marton analisa e interpreta os primeiros dois capítulos de *Ecce Homo* como recursos filosóficos para relacionar a vontade de saúde com o problema da decadência e do niilismo, especificamente com a vontade de nada.

Para o problema a ser investigado neste artigo, importa o modo como Nietzsche se coloca como médico de si mesmo e como doente nos dois capítulos de *Ecce Homo*: “Por que sou tão sábio” e “Por que sou tão esperto”. Antes de mais nada, é preciso esclarecer qual é o estatuto do escrito enviado para publicação *Ecce Homo*. Scarlett Marton mostra que já a partir do primeiro capítulo, Nietzsche torna a sua narrativa autobiográfica (com a descrição minuciosa de suas enfermidades) em um texto filosófico, ao longo do qual vai se destacando a sua tarefa mais própria.<sup>2</sup> Em “Por que sou tão sábio”, Nietzsche expõe sua dupla origem: “A felicidade de minha existência, sua singularidade, talvez, está em sua fatalidade: para exprimi-lo em forma de enigma, eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço”<sup>3</sup>. Nessa narrativa autobiográfica, Nietzsche acredita ter encontrado algo que o distinguiria de todos os filósofos e seres humanos anteriores, a saber, a “neutralidade” em relação à vida como um todo:

Essa dupla ascendência, como que do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *decadente* e *começo* — é isso, se é que é alguma coisa, que explica aquela neutralidade, aquela liberdade de partido em relação ao problema global da vida, que, talvez, me caracteriza. Tenho para os sintomas de ascensão e declínio um faro mais refinado do que jamais teve um homem, sou o mestre *par excellence* nisso — conheço a ambos, sou ambos.<sup>4</sup>

É importante notar que o autor de *Ecce Homo* hesita em afirmar que ele possui essa neutralidade em relação à vida, ao inserir um “talvez”. Procuraremos

---

1 Cf. Marton, 2016, p. 2.

2 Cf. Marton, 2016, p. 9.

3 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § I, KSA 6.264. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1978). A partir de agora indicado como RRTF.

4 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § I, KSA 6.264, tradução de RRTF.

mostrar na segunda parte deste artigo que justamente essa neutralidade não existe em Nietzsche. Ao tomar partido pela vontade de saúde, de vida, o filósofo coloca a perspectiva da saúde como hierarquicamente superior à perspectiva da vontade de nada, que é a causa do adoecimento do homem. Essas duas perspectivas são assimétricas, no modo como Nietzsche as confronta em sua própria vida. Ele cita o seu período de mais baixa vitalidade, os anos de 1879 e 1880, para mostrar que ele é um *expert* em questões de decadência. Ao dispensar o diagnóstico de outros médicos, ele próprio se autodiagnostica:

Simplemente indemonstrável qualquer degeneração local; nenhuma dor de estômago organicamente condicionada, por mais que, sempre, como consequência do esgotamento geral, a mais profunda fraqueza do sistema gástrico. Também a doença dos olhos, às vezes aproximando-se perigosamente da cegueira, apenas decorrência, não causa: de modo que, com cada aumento de força vital, também a visão aumentou outra vez. — Uma longa, demasiado longa série de anos significam para mim convalescença — também significam, infelizmente, regressão, degradação, periodicidade de uma espécie de *décadence*.<sup>5</sup>

Que condições Nietzsche possui para realizar o diagnóstico de sua condição fisiológica? Antes de analisarmos a refinada arte de Nietzsche de “transtrocara perspectivas”, detenhamo-nos na ótica desse doente singular, que pretende observar de modo neutro os valores mais sadios e afirmativos da humanidade. Por que os demais doentes expressam perspectivas e sentimentos de vingança em relação aos valores mais sadios?

Marton entende que, no contexto de *Ecce Homo*, as atitudes sadias de Nietzsche (como ter um sentido soberano de distinção e estar livre de qualquer ressentimento) não decorrem de decisões voluntárias. Ao invés disso, haveria um vínculo estreito das condições fisiológicas com as escolhas de regime alimentar, de lugar e de clima. Nietzsche estabeleceria o diagnóstico de suas condições fisiológicas singulares, ao narrar com refinada auto-observação psicológica suas atitudes sadias.<sup>6</sup> A maestria de Nietzsche estaria, assim, no modo como ele transforma suas experimentações e seu caso singular de saúde em problema filosófico, operando ainda no registro genealógico.<sup>7</sup> Queremos apontar aqui um problema na formulação do problema filosófico da saúde e da doença. Se em todos os filósofos doentes, o corpo doente e debilitado gerou obras que expressavam suas fraquezas fisiológicas, em Nietzsche as coisas se passam de modo distinto.

---

5 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § I, KSA 6.265, tradução de RRTF.

6 Cf. Marton, 2016, pp. 3-5. Concordamos com Marton no sentido de que Nietzsche atribui “um valor essencial à doença”, não apenas para justificar a si mesmo e às suas idiosincrasias fisiopsicológicas.

7 Cf. Marton, 2016, pp. 6 e 8.

Nietzsche afirma que as obras do período em que mais esteve doente, *O Andarilho e sua Sombra* e *Aurora* expressaram uma “perfeita clareza e serenidade, e mesmo exuberância de espírito”.<sup>8</sup> Ou seja, nos anos da mais profunda debilidade fisiológica Nietzsche deixou de ser pessimista, para assumir a leveza de espírito. É curioso que ele não fornece uma explicação propriamente fisiológica para suas doenças. As doenças dos olhos (incluindo a miopia) e as dores de estômago seriam somente decorrências (sintomas) de um ‘esgotamento geral’.<sup>9</sup> Mas ele não nos descreve psicológica e fisiologicamente em que consiste esse esgotamento geral e que causas<sup>10</sup> propiciaram o “aumento da força vital”. Aqui Nietzsche abandona o campo da pesquisa empírica e ingressa num âmbito especulativo, apoiado em sua arguta arte de auto-observação. Entendo que ele opera aqui com resquícios da velha *Naturphilosophie*<sup>11</sup> romântica, como se houvesse um instinto vital, um núcleo íntimo (uma espécie de *Kunsttrieb*) inacessível às ciências da natureza, mas que impulsionaria o processo dinâmico da vida, inclusive dos seres que pensam, sentem e avaliam.

Nietzsche afirma ser o oposto [*der Gegensatz*] de um *decadente* quando constata a existência, em si mesmo, de um “instinto de conservação” ou “instinto de autorrestabelecimento”. Ou seja, ele teria sido *décadent* apenas esporadicamente. Mesmo tendo adotado periodicamente a perspectiva do doente, no fundo ele seria sadio, e o estar-doente (mesmo que por longos períodos) seria um obstáculo imposto à sua vontade de saúde: “Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso – todo fisiólogo o admitirá — é *ser sadio no fundamento*. Um ser tipicamente mórbido não pode sarar, e menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente sadio, ao inverso, o estar-

8 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1, KSA 6.265, tradução de RRTF.

9 Assim, Nietzsche ironiza o médico que o tratou como neurastênico, à medida que o mesmo, após reconhecer que não havia nada de errado com os nervos de Nietzsche, teria dito: “eu próprio é que sou nervoso”. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1, KSA 6.265, tradução de RRTF.

10 Ao relacionar a fisiologia com as questões referentes à saúde e à doença, Nietzsche opera com causas e efeitos. Ele investiga desde a época de elaboração de *Para além de Bem e Mal* as causas fisiológicas das doenças dos fracos e malogrados. Cf. *Fragmento Póstumo* 7 [6] final de 1886 — primavera de 1887, KSA 12.274ss. Cf. também *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 15, KSA 5.374.

11 Concordo com Gregory Moore, quando ele afirma que a compreensão de fisiologia e de vontade de potência em Nietzsche possui aspectos teleológicos, na reivindicação de que há uma força vital que almeja poder. Assim, segundo Moore, Nietzsche reproduziria muitos mal-entendidos de seus contemporâneos (p. ex., de Nägeli, de Roux e de Rolph), tentando juntar a linguagem metafísica e antropomórfica da *Naturphilosophie* alemã com a linguagem da biologia evolutiva moderna. Cf. Moore, 2011, p. 55.

-doente pode até mesmo ser um estimulante à vida, à mais-vida”.<sup>12</sup> Ao contrário dos decadentes fisiologicamente (dos seres tipicamente mórbidos), o autor de *Ecce Homo* seguiu o caminho da afirmação da vida, descobriu, com a ajuda das suas doenças inclusive, a profusão da vida. É preciso insistir: não foi por ter cursado medicina (como foi o caso de Paul Rée nos anos 1880) que ele encontrou os remédios certos para seus estados doentios. Mas isso se deve ao fato fisiológico de ele ser “sadio no fundamento”. Há uma necessidade forte que liga a vontade de saúde à afirmação da vida. Os fracos, doentes e malogrados não têm cura! E nem se poderia censurá-los por aderirem aos valores da moral dos escravos e aos modos ascéticos de vida. Pois eles instintivamente escolherão os remédios errados, que os tornarão ainda mais doentes! Considero que esse “necessitarismo” forte é a marca da obra tardia de Nietzsche, estando presente também em obras como *Para além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral* e no Fragmento de Lenzer-Heide, como veremos a seguir. Por estar impregnado do instinto de restabelecimento de si mesmo é que ele pode afirmar: “— fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia...”.<sup>13</sup> Scarlett Marton compreende bem o alcance dessa afirmação para a vertente positiva da filosofia de Nietzsche:

Nietzsche começa por estabelecer uma relação íntima entre seu estado de saúde e sua maneira de pensar. Quando ele se ocupa de suas atitudes sadias e de suas “escolhas” quanto ao regime alimentar, ao lugar, ao clima e às distrações, ele deixa a entender que são as pulsões que lhe prescrevem o tratamento a seguir. Quando ele se volta para a sua reflexão filosófica, ele dá a entender que é sua condição fisio-psicológica que determina a terapêutica que lhe convém. Priorizando sem cessar sua configuração pulsional, ele acaba por atribuir-lhe sua própria filosofia.<sup>14</sup>

Concordamos com a tese de Marton, de que no contexto de *Ecce Homo* “ser médico de si” é condição para Nietzsche ser médico da cultura. Justamente nisso estaria a sua tarefa filosófica mais própria, que consiste na transvaloração dos valores. Entretanto, parece-nos que há várias pressuposições não explicitadas que dificultam a execução dessa tarefa. Quero destacar aqui a convicção de Nietzsche da unidade entre corpo e alma e a pressuposição de que ele seria um ser tipicamente sadio, apesar dos sintomas doentios. Nietzsche não provou nas obras anteriores que ele teria efetivamente superado o dualismo corpo-alma. A constituição da fisio-psicologia, como é anunciada no primeiro capítulo de *Para além de Bem e Mal* seria um modo de superar esse antagonismo. Entretanto, em *Ecce Homo* ele

12 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.266, tradução de RRTF. Infelizmente, Nietzsche não menciona nenhum fisiólogo que concordaria com sua afirmação.

13 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.266, tradução de RRTF.

14 Cf. Marton, 2016, p. 10.

refere à psicologia e à fisiologia ainda como duas ciências, se bem que próximas, que lidam de modo distinto com os instintos e pulsões humanas. Quando ele afirma ser sadio “no fundamento”, ele presume que os fisiólogos concordariam com ele. As relações entre as atitudes sadias e as condições fisiológicas em Nietzsche são bem mais complexas do que ele muitas vezes retoricamente afirma em *Ecce Homo*, e do reducionismo fisiológico que ele sustenta, por exemplo, quando compara o modo de operar do espírito com o estômago.<sup>15</sup> Scarlett Marton explora os aspectos afirmativos do trabalho do instinto de conservação em Nietzsche. Para ela, o fato de as pulsões corporais se organizarem de modo hierárquico permitiria a constituição de uma índole bem lograda. É o instinto de conservação de si do próprio Nietzsche que organizaria suas “faculdades” e determinaria, *sem que isso chegasse à consciência*, a tarefa mais própria de Nietzsche: Então ele [Nietzsche] defende a ideia que, graças ao trabalho do instinto de conservação, suas diferentes pulsões se organizam, de modo que suas atividades se integram; entre elas se estabelecem relações de interdependência; umas se submetem às outras, as quais, por seu turno, se submetem às outras ainda. Em virtude dessa organização hierárquica, elas se organizam com as pulsões de disposição concordante e submetem as que lhe são opostas, uma pulsão predominante chega a coordenar todas as pulsões e a impor-lhes uma direção clara e precisa.<sup>16</sup> Com isso, todas as caracterizações que Nietzsche apresenta da “índole bem lograda”<sup>17</sup> permitiriam a constituição de um “egoísmo sem ego”.<sup>18</sup> Segundo Marton, esse egoísmo “sadio” do autor de *Ecce Homo* se expressaria no modo não consciente através do qual o instinto de conservação produziria uma configuração pulsional singular (fisiopsicológica), destinada à tarefa própria da transvaloração dos valores. Teríamos assim, no final do § 2 do capítulo “Por que sou tão sábio” a confirmação de que Nietzsche não se deteve na arte de transtocar perspectivas, mas que ele se tornou saudável. Sua “vontade de saúde, de *vida*” permitiu-lhe colocar-se como o oposto e também como o *reverso* [*das Gegenstück*] de um ser tipicamente mórbido, ou seja, de uma índole malo-

---

15 Para Scarlett Marton, não se trata de uma mera metáfora, pois para Nietzsche o “próprio espírito é um sistema digestivo”. Essa seria a estratégia argumentativa do filósofo solitário, que tentaria com isso mostrar que no estômago e no espírito ocorrem os processos de incorporação e de assimilação, típicos de todos os seres vivos. Cf. Marton, 2016, p. 6. Questionamos essa identificação, pois ela acarreta um reducionismo fisiológico que o próprio Nietzsche nem sempre segue. Por exemplo, quando ele diz que expressou em *Aurora* uma “exuberância de espírito”, ele não parece identificar o espírito ao estômago, muito menos ao seu estômago, no quadro de debilidade fisiológica em que vivia. Parece-me que Nietzsche está transpondo um conceito da fisiologia (assimilação) para o campo da moral, como se se tratasse de um mesmo domínio de pulsões, apenas pressuposta.

16 Marton, 2016, p. 7.

17 Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.267.

18 Marton, 2016, p. 8.

grada. Portanto, ele estaria apto a realizar a *sua* tarefa de transvaloração. Quando Nietzsche descreve a índole bem lograda, ele descreve a si mesmo: “— Pois bem, eu sou o *reverso* de um *décadent*, pois acabo de *me* descrever”.<sup>19</sup> Reconhecemos o mérito do texto de Scarlett Marton, de desenvolver com rigor o aspecto afirmativo da tarefa nietzschiana (a transvaloração dos valores) a partir do esforço contínuo em configurar filosoficamente a vontade de saúde e de *vida*. Assim, o Nietzsche médico de si mesmo poderia tornar-se médico da cultura, diagnosticando os sintomas da decadência e prescrevendo não receitas prontas, mas condições para que outros seres humanos pudessem cultivar uma “vontade forte”, no sentido de hierarquização dos impulsos. É inegável que Nietzsche buscou transmutar os longos e intensos padecimentos de sua existência por meio de *sua* tarefa, a transvaloração. Assim, a vontade de saúde foi *seu* “melhor medicamento”<sup>20</sup> contra o pessimismo da fraqueza e contra os movimentos modernos de decadência.

Entretanto, questiono se os esforços filosóficos de Nietzsche são suficientes para superar a “vontade de nada” [*der Wille zum Nichts*] em si mesmo, em seu tempo e em sua cultura. Buscarei primeiramente mostrar que a vontade de nada se contrapõe à vontade de vida e de saúde de um modo mais forte do que Nietzsche admite em *Ecce Homo*. Não é nosso intuito seguir o itinerário autoafirmativo de Nietzsche nos capítulos seguintes (“Por que sou tão esperto”, “Por que escrevo livros tão bons” e “Por que sou um destino”), mas confrontar a vontade de nada com a vontade de vida. Nesse sentido, mostrarei que a vontade de nada também resulta em hierarquização dos impulsos. O padre ascético (mas não só ele) é um mestre em hierarquizar impulsos numa perspectiva aparentemente terapêutica. No fundo, é o “trabalho secreto” do instinto de decadência que age através de seus impulsos e valores.

## 2. O que significa a vontade de nada?

Após a publicação de *A gaia Ciência*, em 1882, Nietzsche menciona de modo lacônico um traço da existência humana: a aspiração ao nada [*das Streben ins Nichts*].<sup>21</sup> Nessa época de despedida da filosofia do espírito livre, ele se volta ainda

19 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.267, tradução de RRTF. O simples fato de Nietzsche descrever a si mesmo como um ser humano bem logrado não faz dele o reverso de um *décadent*. Entendo que ele *presume* que a descrição de suas atitudes sadias e traços de caráter estejam intimamente ligados à sua constituição fisiológica, de modo a dispensar qualquer outra prova empírica. Esbarramos, contudo, nos limites da auto-observação psicológica de Nietzsche e em seus poucos conhecimentos de fisiologia.

20 Cf. *Fragmento Póstumo* 40 [65] de agosto-setembro de 1885, KSA II.665. Cf. também *Fragmento Póstumo* 41 [9] de agosto-setembro de 1885, KSA II.684.

21 Cf. *Fragmento Póstumo* 2 [5] do verão-outono de 1882, KSA 10.44. Cf. também *Fragmento Póstumo* 4 [1] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883, KSA 10.109. Neste fragmento

criticamente às consequências negativas da moral.<sup>22</sup> É como “amigo da vida” que ele adverte inicialmente acerca dos perigos de sucumbir perante essa estranha aspiração ao nada. Alguns anos depois, no período de elaboração de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche retoma a “aspiração ao nada”, em suas considerações sobre a decadência da interpretação moral do mundo. Ao compreender essa aspiração como um “traço budista”, ele já opera no registro do niilismo. Com o fim da interpretação moral do mundo parece que “nada possui sentido”.<sup>23</sup> Esses temas são retomados com vigor renovado no Fragmento de Lenzer-Heide, de 1887.<sup>24</sup>

Nietzsche reconstrói genealógicamente a história da moral como um processo de autodissolução dos valores, impulsionado por um instinto niilista, a aspiração ao nada. Ao compreender o niilismo como vontade de nada, no Fragmento de Lenzer-Heide e na *Genealogia da Moral*, o filósofo solitário mostra claramente que ele não possui neutralidade em relação ao problema global da vida. Ele vai além da tarefa descritiva da genealogia da moral, quando divide a humanidade em dois grupos. De um lado, temos os oprimidos (fracos, escravos, caluniadores da vida);

---

póstumo, Nietzsche utiliza o plural: “nós, amigos da vida” para indicar que não está sozinho em face da grande comoção provocada pelo pensamento do eterno retorno. Os “amigos” da vida não querem sucumbir nem diante do perigo desse pensamento, nem em face de seu revés, de seu contragolpe, a “aspiração ao nada”.

- 22 Nietzsche declara guerra, por exemplo, ao princípio “melhor-não-ser-do-que-ser” [*Besser-Nichtsein-als-Sein*], procurando reverter esse dito tão antigo (da ‘sabedoria’ de Sileno) e retomado pela moral da negação da vida.
- 23 Cf. *Fragmento Póstumo 2* [127] do outono de 1885 – outono de 1886, KSA 12.126. Nietzsche compara o budismo indiano com a moral europeia. Ao contrário de filósofos como Hegel e Espinosa que tentaram superar a moral por meio de concepções panteístas, o budismo indiano seria ainda uma moral não superada.
- 24 É assim que Nietzsche descreve no Fragmento de Lenzer-Heide o sentimento crescente do vazio, do “em vão”, depois da decadência da interpretação moral cristã do mundo, que tinha pretensões de ser a *única* interpretação que fornecia o sentido para a existência humana. Sem querer abordar as implicações do pensamento do eterno retorno na obra tardia, enfatizo apenas o esforço de Nietzsche em superar a ameaça da “aspiração ao nada”, ao propor um novo experimento de pensamento, o do eterno retorno do sem-sentido. Ele retoma, nesse contexto, suas considerações sobre o panteísmo, principalmente em sua vertente espinosana, para abrir espaço para sua vontade de mais vida e potência. O *mais terrível* dos pensamentos consiste em pensar o absurdo da existência sob o signo do eterno retorno: “Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: “o eterno retorno”. / Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o “sem sentido”), eternamente!” (*Fragmento Póstumo 5* [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.213 [S6]). Parece-me que Nietzsche está bem ciente das implicações de submeter o eterno retorno ao experimento de pensamento do niilismo mais radical. Ao final do processo de autodestruição da moral não são mais possíveis os modos de afirmação panteísta das religiões e da filosofia (como os de Espinosa e Hegel), de modo que caberia a ele, Nietzsche, a tarefa fatídica de propor a suprema afirmação da existência, para além do niilismo.



no outro lado estão os senhores<sup>25</sup> (violentadores, detentores do poder, os afirmadores da vida).<sup>26</sup> Nietzsche toma o partido da vida (da vida ascendente, no modo como ele a compreende): essa é a tônica da sua obra tardia. É no grande grupo dos oprimidos que o niilismo viceja e se metamorfoseia com poder crescente de destruição no mundo moderno. A vontade de potência, no modo como Nietzsche opera com essa noção no Fragmento de Lenzer-Heide, abarca todos os aspectos afirmativos da vontade de saúde e de vida<sup>27</sup>; é ela que permite distinguir os fortes dos fracos. “Não há nada na vida que tenha valor, exceto o grau de potência – suposto, justamente, que a vida seja vontade de potência”.<sup>28</sup> Ora, Nietzsche já havia afirmado<sup>29</sup>, e está convencido disso, de que a vida é “vontade de potência” — e continuará afirmando isso na *Genealogia da Moral...* Cada “traço característico fundamental” dos dominadores é vontade de potência; os fracos, inevitavelmente descobrirão que seus valores morais, suas crenças e verdades *são* formas disfarçadas da vontade de potência. Todos estão no mesmo solo. Os fracos, desse modo, não têm onde se agarrar, por não possuírem mais um poder efetivo para desprezar a vontade de potência dos dominadores, após a ruína da moral cristã.

Entretanto, Nietzsche contrapõe em escritos posteriores a vontade de potência à vontade de nada, como se se tratasse de duas vontades antagônicas, que demarcam dois campos próprios: o dos fortes (propensos a vencer) e o dos fracos (destinados a perecer). A vontade de potência se expressa como vida, como natureza, como arte..., mas teria como contramovimento a “vontade de nada”, que é a vontade dos “vencidos, da escória, dos degenerados”.<sup>30</sup> Todo valor humano só poderia ser compreendido da perspectiva do poder, do incremento da potência. Em *O Anticristo* isso fica bem evidente: “O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento da potência, a vontade de potência, a potência mesmo no homem”.<sup>31</sup> Importa aqui ver como a vontade de potência opera na dinâmica do niilismo, e porque a vontade de nada [*der Wille zum Nichts*] é contraposta a ela. Na vida

25 Não existem efetivamente os tipos forte e fraco em estado puro. Sequer existe uma nobreza, no sentido elevado do tipo nobre nietzschiano, no mundo moderno. Assim, são muito limitados os esforços de Nietzsche em comparar sua constituição pulsional com a dos nobres antigos, por ele ser também decadente (e moderno), assim como são infundadas as menções à sua ascendência de uma estirpe nobre polonesa.

26 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.214 [§9].

27 Pensemos no contexto de *Ecce Homo*, na ênfase dada por Marton à vontade de saúde, de vida, em “Por que sou tão sábio”, § 2.

28 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.215 [§10].

29 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 186 e 259, KSA 5.107 e 208. Nesse último parágrafo, Nietzsche chega a identificar a vontade de potência à vontade de vida.

30 *Fragmento Póstumo* 14 [72] da primavera de 1888, KSA 13.254.

31 *O Anticristo* § 2, KSA 6.170.

humana, especialmente, somente teria valor “o grau de potência”. Ora, os fracos, malogrados [*die Schlechtweggekommenen*] estão em desvantagem em relação aos poderosos, por seu menor grau de potência, sobretudo do ponto de vista fisiológico. Privados do antídoto fornecido pelos valores da moral cristã, eles não têm outra saída a não ser: sucumbir no niilismo prático.

A existência dos malogrados perdeu seu valor; como não podem deixar de querer, só lhes resta querer destruir. Essa é a dinâmica singular da vontade de destruição: os malogrados buscam instintivamente os meios para destruir os poderosos, e para se autodestruírem, como p. ex., o romantismo e a autoviviseção.<sup>32</sup> Com isso, revela-se uma vontade mais profunda: a vontade de nada [*der Wille ins Nichts*].

Teríamos assim uma primeira resposta: a *vontade de nada* é, num nível mais profundo, vontade de autodestruição própria dos malogrados. Entretanto, ao aprofundar a dinâmica da vontade de nada a partir da *Genealogia da Moral* e, principalmente, nos fragmentos póstumos de 1888, Nietzsche destaca o perigo de um outro movimento, que resultaria no triunfo da vontade de nada. Isso ocorreria se de fato “os *instintos de decadência* se assenhorearam dos *instintos de ascendência...*”, se de fato “a *vontade de nada* se assenhoreou da vontade de vida...”<sup>33</sup>. Nietzsche hesita nesse fragmento póstumo, e pondera que seria mais “desejável” que os fracos não se autodestruíssem através do triunfo completo de sua vontade de nada. Como seria o mundo sem a astúcia dos fracos?! Não seria “talvez” esse aparente triunfo da vontade de nada sobre a vontade de vida (de potência) um recurso necessário no movimento inteiro da vida afirmativa? As reticências de Nietzsche ao final mostram que ele não possui ainda uma resposta satisfatória à questão acerca do que significa a vontade de nada. O final da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* aponta para um caminho construtivo, que será desenvolvido na terceira dissertação e nos escritos de 1888.

Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele tem de vir um dia ...*<sup>34</sup>

Essa tarefa criadora e esse anúncio não cabem a Nietzsche, mas a alguém “mais forte” do que ele: a Zaratustra, como é anunciado no final da Segunda

32 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.216 [§11].

33 *Fragmento Póstumo* 14 [140] da primavera de 1888, KSA 13.323.

34 *Genealogia da moral*, “Segunda Dissertação”, § 24, KSA 5.336. Tradução de RRTF.

dissertação<sup>35</sup>. Assim, esse “homem *redentor*” do grande cansaço niilista somente poderia vir num tempo futuro, mais forte, com a presença criadora de espíritos livres, que venceram Deus. Para essa tarefa é preciso justamente a “grande saúde”, algo que Nietzsche não parece ainda possuir em 1887!

O Fragmento de Lenzer-Heide também se encerra com a pergunta acerca de quem se revelarão os mais fortes nessa luta entre os impulsos de destruição e a vontade de mais vida.<sup>36</sup> Nietzsche não aponta diretamente para Zaratustra, mas parece se referir a ele, quando questiona: “Como esse homem pensaria o eterno retorno? —”<sup>37</sup> Os fracos se autodestruiriam, ao serem confrontados com o pensamento do eterno retorno, em sua forma mais terrível, niilista. Mas o próprio autor do *Zaratustra* não tem ainda uma resposta afirmativa. É importante notar que Nietzsche não se inclui entre os mais fortes, nesses dois escritos de 1887. Após expressar suas esperanças na vinda do homem zaratustriano do futuro, o redentor da vontade de nada, Nietzsche se cala na Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral* sobre o desfecho dessa terrível luta contra a vontade de nada.

O sentido do ideal ascético está justamente em proteger a vida dos malogrados da autodestruição, do prazer de se autodestruir que está no núcleo da vontade de nada: “o ideal ascético brota do instinto de proteção e de cura de uma vida em degeneração, que por todos os meios procura manter-se e combater por sua existência”.<sup>38</sup> É um antídoto contra o cansaço niilista, inventado pelo padre ascético. É nesse contexto que Nietzsche fornece a segunda resposta acerca do significado da vontade de nada. A vontade de nada estaria na iminência de irromper — e atingir os “amigos da vida”, incluindo o próprio Nietzsche — caso dois afetos negativos “se casassem”: o grande *nojo* e a grande *compaixão* pelo homem. Se isso ocorrer, então inevitavelmente viria ao mundo o que há de mais sinistro: “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo”.<sup>39</sup> Nietzsche está preocupado em salvar o tipo bem logrado de homem (da grande saúde) dessa terrível praga, que se alastra no rebanho dos fracos e malogrados. Enquanto isso, o padre ascético, como médico e farmacêutico, prepara os remédios que irá prescrever ao rebanho adoecido. Mais do que isso, ele assume a missão de ser o “salvador” e o “pastor” desse rebanho: “A *dominação sobre sofredores* é seu reino, a ela o encaminha seu instinto, nela ele tem sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicida-

---

35 *Genealogia da moral*, “Segunda Dissertação”, § 25, KSA 5.337.

36 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.217 [§15].

37 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.217 [§16].

38 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.366. Tradução de RRTF.

39 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 14, KSA 5.368.

de”.<sup>40</sup> O padre ascético possui um instinto de cura. Ele também foi acometido pela doença da vontade, mas é forte o bastante para dominar o rebanho doente, e para prescrever remédios. Por ser também doente, fisiologicamente<sup>41</sup> decadente, ele efetivamente não cura os doentes, mas torna os doentes ainda mais doentes. Até agora, parece que não houve o casamento do “grande nojo” pelo homem com a “grande compaixão” pelo homem na vida do tipo bem logrado. Os fracos, por sua vez, não cairiam no niilismo suicida, pois os remédios prescritos pelo padre ascético impedem que eles se autodepreciem.

Por muito tempo, o ideal ascético conseguiu deter a ameaça do *horror vacui*, do vazio de sentido, pois ele deu um sentido (“o único sentido até agora”) para o homem e para o seu sofrimento. Assim, a porta se fechava ao hóspede mais sinistro, a vontade de nada (niilismo suicida). Até então, a vontade estava salva. Mas, Nietzsche, o primeiro niilista completo da Europa, tem algo de terrível a revelar, no que se refere aos movimentos niilistas da vontade humana. Ao final da *Genealogia da Moral* ele declara:

Simplesmente não é possível esconder o *que* propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, [...] essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma *vontade!* ... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer *o nada*, a *não* querer ...<sup>42</sup>

Com isso, temos uma terceira resposta: a vontade de nada é *uma vontade*, que move o padre ascético e suas produções niilistas. Entretanto, o “homem” ainda permanece um animal doentio, e a Terra, o planeta ascético *par excellence*, um grande hospício, mas não um lugar de cura e de conquista da grande saúde. Nietzsche parece projetar a irrupção da vontade de nada para um futuro indefinido, quando o processo de autodissolução da moral tiver chegado ao seu termo, quando a vontade de verdade tomar consciência de si como um problema. Isso, no entanto, não é suficiente para que a vontade de nada realmente irrompa. Seria

40 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 15, KSA 5.372, tradução de RRTF.

41 Fica claro que Nietzsche ainda não logrou a unificação da fisiologia com a psicologia, quando ele trata da aparente contradição da vida lutando contra a vida: “Uma auto-contradição tal como parece apresentar-se no asceta, ‘vida *contra* vida’, é — isto pelo menos já está claro como a palma da mão —, considerada fisiologicamente, e não mais psicologicamente, simplesmente insensatez”. *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.365, tradução de RRTF.

42 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 28, KSA 5.412, tradução de RRTF.

preciso que tanto os fracos quanto os fortes dessem vazão aos instintos niilistas suicidas ou, em outras palavras, ao prazer de destruição e de autodestruição.<sup>43</sup> Essa seria a força derradeira dos fracos. Mas Nietzsche não quer permitir que os fortes sejam contaminados pela fraqueza, quer evitar o nojo e a compaixão pelo homem doente. Se a grande saúde está reservada apenas ao tipo bem logrado de homem, ele quer garantir que os fracos não sucumbam e não infectem os que ainda são saudáveis. Ele simplesmente afirma que é a própria vida que combate no ideal ascético contra a destruição e a morte, pois “o ideal ascético é um artifício da *conservação* da vida”.<sup>44</sup> Mas de que “vida” ele fala? Ao final da *Genealogia da Moral* Nietzsche nos dá uma indicação do que seria a “essência”, a “lei” da vida: “Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de autossupressão [*Selbstaufhebung*]: assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* autossuperação [*Selbstüberwindung*] que está na essência da vida, — [...]”.<sup>45</sup>

O que há de novo nos escritos de 1888 é que Nietzsche passa a afirmar como algo de fato ocorrido, que a “vontade de nada” predominou sobre a “vontade de vida”<sup>46</sup>. Entendo que isso se deve à ‘reformulação’ da lei da vida, nos últimos meses de produção filosófica de Nietzsche.

A lei suprema da vida, formulada por Zarathustra, exige que não se tenha *compaixão* para com os refugos e com os restos da vida, — que se *aniquile* o que poderia ser meramente obstáculo, veneno, conspiração, rivalidade subterrânea, — numa palavra, *cristianismo*... num entendimento mais profundo, é *imoral* dizer: não deves matar...<sup>47</sup>

Certamente, na obra publicada Nietzsche trata mais dos aspectos afirmativos de sua filosofia e da vontade de saúde, de *vida* que a *anima*. A vontade de nada e o niilismo aparecem mais na obra publicada como etapa transitória ou como condição para a suprema afirmação da vida. Quisemos mostrar como Nietzsche hesita em

---

43 Para Wolfgang Müller-Lauter, a vontade de nada é também *um* impulso por poder, que possui coesão interna. Através do padre ascético, os fracos imporiam uma hierarquização das forças, colocando o centro de gravidade fora da vida terrena, no além. Assim, a vontade de nada predominaria sobre a vontade de vida dos nobres. Essa é a *força dos fracos*, que faz emergir a *fraqueza dos fortes*, sua submissão à lógica niilista dos valores dos “fracos”. Segundo Müller-Lauter, tanto os fortes quanto os fracos seriam impotentes para reverter o processo de dissolução niilista: “Parece que nem o tipo forte nem o tipo fraco podem impedir o declínio da humanidade” (Müller-Lauter, 2011, p. 140).

44 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.366, tradução de RRTF.

45 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 27, KSA 5.410, tradução de RRTF.

46 Como ele expressa em 1888: cf. *Fragmento Póstumo* 14 [123] da primavera de 1888, KSA 13.304 e o *Fragmento Póstumo* 14 [140] da primavera de 1888, KSA 13.323.

47 *Fragmento Póstumo* 22 [23] de setembro-outubro de 1888, KSA 13.594. Uma formulação semelhante ocorre logo em seguida: cf. *Fragmento Póstumo* 23 [10] do outubro de 1888, KSA 13.611.

relação à sua tarefa afirmativa, a transvaloração, à medida que o niilismo enquanto vontade de nada ainda permanece como uma ameaça latente. Em relação à “lei da vida”, por exemplo, nas obras publicadas, o filósofo solitário dá um outro acento para a decadência dos fracos: eles seriam material para ser usado e configurado pelos mais fortes, sendo, portanto, necessários na “economia da vida”.<sup>48</sup>

•

E se Nietzsche interrompesse o *Ecce Homo* no parágrafo 2 de “Por que sou tão sábio”, e fizesse uma nova “tentativa de autocrítica”? Ele não seguiu essa via, mas nós podemos colocar essa pergunta experimentalmente na boca de Nietzsche: “Sou efetivamente o oposto e o reverso de um *décadent*?” Embora não esteja em *Ecce Homo*, essa questão permanece, de modo velado, como um desafio para Nietzsche. É nesse sentido que procuramos retomar a dupla perspectiva com que Nietzsche se coloca em relação à vida. Parece-me que em 1888, Nietzsche questiona com seriedade se nele mesmo não trabalharia *secretamente* o instinto niilista, a vontade de nada. Poderíamos contrapor muitas passagens dos escritos de 1888, em que Nietzsche apresenta a vertente criativa de sua filosofia. Mas os momentos em que ele coloca a si mesmo na perspectiva da vontade de nada são desafiadores e exigem uma resposta. Nietzsche-Zaratustra assume uma perspectiva *niilista*<sup>49</sup> no ditirambo “Entre aves de rapina”. Neste ditirambo, a identificação de Nietzsche com Zaratustra revela a persistência do niilismo em sua vida e obra. Zaratustra-Nietzsche aparece solitário, cindido em sua paixão do conhecimento, tendo apenas as aves de rapina como hóspedes. Ele está bem distante das Ilhas Bem-Aventuradas da afirmação: “Agora — / entre dois nadas / encurvado, / um ponto de interrogação, / um enigma cansado — / um enigma para *aves de rapina* ...”<sup>50</sup> O que significam essas reticências niilistas<sup>51</sup> para a vontade de saúde e para a tarefa afirmativa de Nietzsche?

48 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “A moral como antinatureza”, § 6, KSA 6.87; Confira também *O Anticristo*, § 57, KSA 6, a referência ao sistema de castas e à lei de Manu. Entendo que essa “naturalização” da classificação hierárquica dos seres humanos e das diferentes ordenações das castas, ou seja, a afirmação de que elas são constituintes da economia global da vida, é filosoficamente insustentável. Esse resquício do vitalismo presente na *Naturphilosophie* alemã do século XIX se mostra também nos esforços ‘singulares’ nietzschianos de afirmação da vida.

49 Parece evidente que um leitor atento fará a censura: não se trata da projeção de uma perspectiva niilista *no* texto de Nietzsche? Para mim, essa perspectiva brota do interior da vida e dos escritos de Nietzsche.

50 *Ditirambos de Dioniso*, “Entre as aves de rapina”, KSA 6.392.

51 Nietzsche termina também o final da Segunda e da Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral* com reticências. Enquanto no final da Segunda Dissertação as reticências decorrem das esperanças afirmativas em Zaratustra, compreendido ali como vencedor do nada, o final da Terceira Dissertação é bem mais lacunar, pois não é mostrado em que consiste propriamente “querer o nada”.

Nietzsche-Zaratustra se dobra à vontade de nada? Não concluímos dizendo que o Filósofo Solitário abandonou no final da obra seus esforços afirmativos. Ressaltamos, contudo, a persistência do “hóspede mais sinistro” nos meandros do pensamento e da vida de Nietzsche. “Entre aves de rapina” é uma expressão do niilismo enquanto ameaça da vontade de nada. Revertemos, com isso, o movimento feito por Scarlett Marton, a partir do *Ecce Homo*. Não mais o médico de si mesmo com pretensões de ser o médico da cultura, com uma tarefa própria afirmativa. Ao inserirmos uma perspectiva niilista no Nietzsche tardio quisemos dizer que Nietzsche, em momentos determinantes de sua obra, também foi atingido pela doença niilista e, dentro dos limites de sua vida e obra, não conseguiu a cura para essa “doença mortal”. Não temos condições de afirmar que a constituição fisiopsicológica *específica* de Nietzsche, nas últimas semanas de 1888 e do início de 1889, foi ou não propícia para o crescimento da vontade de nada. E mesmo que o fosse, ela não invalidaria seus esforços filosóficos afirmativos anteriores. As últimas cartas e escritos, do ponto de vista da sua vida, expressam bem a angústia e o desespero [*Verzweiflung*] desse (*in*)*dividuum* que muito sofreu. Da perspectiva do doente, Nietzsche *poderia* desenvolver mais *filosoficamente* as características da vontade de nada, num extremo do niilismo destrutivo. Nos capítulos iniciais de *Ecce Homo*, no entanto, ele pondera que não há escolha: por ser fundamentalmente sadio, sua própria constituição pulsional ditaria sua filosofia, suas atitudes sadias e sua tarefa criativa. Essa é a ênfase na vertente afirmativa, defendida por Scarlett Marton, a partir da vontade de saúde e de *vida* em Nietzsche. Contrapuse-me a essa interpretação, à medida que questioneei se Nietzsche era “sadio no fundamento”. Esse questionamento trouxe à luz um aspecto trágico de sua obra: a determinação em expressar a dupla vontade, a vontade de saúde e a vontade de nada, sem ter no *seu* horizonte a expectativa de um desfecho feliz, a saber, do triunfo sobre o nada. A persistência da vontade de nada é um desafio no interior da obra de Nietzsche, e pode lançar ainda luzes para nossa atualidade, tão obscura e imersa em movimentos (auto)destrutivos.

## Referências

- MARTON, S. “Je fis de ma volonté de santé, de *vie*, ma philosophie...’ Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce Homo*”. Conferência apresentada no IX<sup>o</sup> Congrès International du GERN: “La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche”. Basileia: 20 de junho de 2016 [no prelo].
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.