

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Valmor Luiz Oselame

A Vontade de Poder é incremento da vida – e nada mais! – na filosofia de Nietzsche

Tese apresentada à banca examinadora
como parte escrita para a obtenção do
grau de doutor em filosofia

Porto Alegre, dezembro de 2006

ATA DE EXAME DE QUALIFICAÇÃO

No dia treze de novembro de 2006, às catorze horas, o doutorando Valmor Luiz Oselame compareceu ao PPG em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para realizar o exame de qualificação de sua tese de doutorado intitulada “A Vontade de Poder é enaltecimento da vida – e nada mais! na filosofia de Nietzsche”. A banca de qualificação, composta pelos professores Doutores Denis Lerrer Rosenfield (Orientador), Álvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS) e Nelson Fernando Boeira (UFRGS), depois de proceder à arguição do candidato, decidiu aprová-lo sem restrições. Recomendou, no entanto, fossem incorporadas as sugestões feitas para aperfeiçoamento da tese, ficando ao orientador o encargo de sua verificação.

Assinados:

Prof. Dr. Denis Lerrer Rosenfield

Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira

DEDICATÓRIA

Quando eu era criança ouvi muitas vezes meu pai dizer a nós, seus filhos: “Vocês devem estudar... até se tornar doutor, e não ficar analfabeto como eu”. Talvez disso tenha nascido minha paixão pelos livros. De qualquer forma dedico à memória dele esta tese

AGRADECIMENTOS

Agradeço a compreensão de minha esposa e de meus filhos, que permitiram que eu me dedicasse a este trabalho, privando-os, muitas vezes, de um convívio mais íntimo.

Agradeço a todos os meus amigos que me incentivaram para que eu fosse persistente e que levantaram meu astral pela admiração de minha dedicação.

Agradeço a paciência e compreensão de meus professores, de modo especial do Prof. Orientador, que sempre acreditou em minha capacidade.

EPÍGRAFE

Oh! Bendito o que semeia
Livros... livros à mão cheia...
E manda o povo pensar!
O livro caindo n'alma
É germe - que faz a palma,
É chuva – que faz o mar.
(Castro Alves)

RESUMO

A Vontade de Poder no pensamento de Nietzsche é a expressão da vida, sem nenhuma outra conotação, seja metafísica, religiosa, moral ou psicológica. Para seu entendimento como filosofema foram analisados outros conceitos correlatos, tais como vida e existência, sendo a vida a expressão puramente biológica e a existência a construção psicológica que atribui um sentido à vida; ser humano, como o ente que se construiu, criando e desenvolvendo características específicas como a razão, a inteligência, a memória, o querer e a concrecência; o conhecimento, como recurso para construção da existência. Para o entendimento deste ser humano, no pensamento de Nietzsche, é necessário enquadrá-lo dentro daquilo que ele chama de espírito histórico, civilização, mundo e forças vitais. Somente dentro deste conjunto de conceitos a Vontade de Poder se sobressai não só como a expressão da vida, mas também como seu enaltecimento. A vida ou se fortalece continuamente ou perece.

A maioria dos intérpretes, no entanto, se dedicou a analisar a expressão Vontade de Poder – *Wille zur Macht* – sob o aspecto metafísico. Aqui são analisados seis entre os principais – Arthur C. Danto, Maudemarie Clark, John Richardson, Peter Poellner, Martin Heidegger e Karl Jaspers – sendo que para alguns a expressão é um princípio metafísico e para outros não.

A expressão Vontade de Poder – *Wille zur Macht* – nas obras de Nietzsche, tanto nas que foram publicadas como nas que não foram, não tem essa conotação metafísica. Nietzsche, pelo menos, não estava preocupado com a questão metafísica da Vontade de Poder. Sua preocupação era com a vida, e a vida neste mundo, que havia, segundo ele, perdido o sentido porque se fundamentou sobre valores supostamente absolutos e eternos, mas que ao perderem sua validade possibilitaram o surgimento do niilismo. Para Nietzsche, portanto, a Vontade de Poder é enaltecimento da vida – e nada mais!

Palavras-chave: Vontade de Poder, vida e existência, ser humano, valores morais, metafísica, forças vitais.

ABSTRACT

The Will to Power on Nietzsche's thought is the expression of life, without another connection, such metaphysical, religious, moral or psychological. For his understanding with philosophy has been analyzed another correlated concepts, such like life and existence; the life purely biological and the existence the psychological construction which ascribes a sense to life; human being, like the being which constructs itself, creating and developing specific characteristics like the reason, the intelligence, the memory, the will and the conscience; the knowledge, as resource for existence's construction. For the understanding of this human being, on Nietzsche's thought, is necessary to frame it within of that which he call historical spirit, civilization, world and vital forces. Only within this concept's complex the Will to Power excels so far the life's expression as his enhancement. The life either continually grows or perishes.

The interpreter's majority, however, applied oneself to analyze the expression Will to Power – *Wille zur Macht* – under the metaphysical aspect. Here are analyzed six among the principals, Arthur C. Danto, Maudemarie Clark, John Richardson, Peter Poellner, Martin Heidegger e Karl Jaspers; this expression is a metaphysical principle for some and not for others.

The expression Will to Power – *Wille zur Macht* – in Nietzsche's works so in published as in unpublished, hasn't that metaphysical connection. Nietzsche, at least, hasn't worried with the metaphysical question of will to power. His preoccupation has with the life, and the life in this world, which, according to Nietzsche, has lost the sense because substantiate itself upon values so-called absolute and eternal, but that losing his validity enabled the nihilism's emergence. Hence for Nietzsche the will to power is life's enhancement – and nothing besides!

Key words: will to power, life and existence, human being, moral values, metaphysics, vital forces.

SIGLAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

| | |
|-----|---|
| A | Aurora |
| ABM | Para além do bem e do mal |
| AC | Anti-Cristo |
| CI | Crepúsculo dos Ídolos |
| CW | O caso Wagner |
| EH | Ecce Homo |
| FTG | A filosofia na época trágica dos gregos |
| FP | Fragmentos póstumos |
| GC | A gaia ciência |
| GM | Genealogia da Moral |
| HH | Humano, demasiado humano |
| NT | O nascimento da tragédia |
| Z | Assim falou Zaratustra |
| UPH | Utilidade da História para a Vida – 2ª Inatural |
| VP | Volonté de Puissance ou Vontade de Potência |
| WP | Will to Power |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| <u>1 INTRODUÇÃO</u> | 011 |
| <u>2 ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS</u> | 015 |
| 2.1 A VIDA | 015 |
| 2.2 O SER HUMANO | 022 |
| 2.2.1 A Razão | 022 |
| 2.2.2 A Inteligência | 027 |
| 2.2.3 A Memória | 031 |
| 2.2.4 A Vontade como Querer | 035 |
| 2.2.5 A Consciência | 037 |
| 2.3 O CONHECIMENTO | 040 |
| 2.4 ESPÍRITO HISTÓRICO | 048 |
| 2.5 UMA TEORIA DA CIVILIZAÇÃO | 049 |
| 2.6 O MUNDO | 053 |
| 2.7 AS FORÇAS | 057 |
| 2.7.1 Em sentido geral | 057 |
| 2.7.2 Em sentidos específicos. | 063 |
| 2.8 DA FILOLOGIA À FILOSOFIA: DO DISCURSO AO SABER | 071 |
| <u>3 OS COMENTARISTAS E INTÉRPRETES</u> | 075 |
| 3.1 ARTHUR DANTO | 077 |
| 3.2 JOHN RICHARDSON | 087 |
| 3.2.1 Introdução | 087 |
| 3.2.2 O “ser” | 088 |
| 3.2.2.1 <i>A metafísica como Vontade de Poder</i> | 089 |
| 3.2.2.2 <i>A Vontade de Poder como perspectivas</i> | 095 |
| 3.2.2.3 <i>As forças básicas da Vontade de Poder: ativo e reativo</i> | 096 |
| 3.2.3 Maximizar o poder | 097 |
| 3.2.3.1 <i>Poder de quem?</i> | 098 |
| 3.2.3.2 <i>Por que o poder?</i> | 099 |
| 3.2.3.3 <i>O que é o poder?</i> | 100 |
| 3.2.4 A metafísica nietzschiana | 101 |
| 3.3 MAUDEMARIE CLARK | 101 |
| 3.3.1 Introdução | 101 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.2 A Vontade de Poder como metafísica | 102 |
| 3.3.3 O argumento publicado para o mundo como Vontade de Poder | 107 |
| 3.3.4 A filosofia e a doutrina da VP em “ABM” | 111 |
| 3.4 PETER POELLNER | 117 |
| 3.4.1 Analogia e a vontade | 118 |
| 3.4.2 Quanta de força e perspectivismo | 123 |
| 3.4.3 O problema da auto-referência: algumas conclusões | 126 |
| 3.5 MARTIN HEIDEGGER | 133 |
| 3.5.1 A Vontade de Poder como arte | 134 |
| 3.5.2 A Vontade de Poder como conhecimento | 140 |
| 3.6 KARL JASPERS | 153 |
| 4 <u>A VONTADE DE PODER</u> | 164 |
| 4.1 A METAFÍSICA | 168 |
| 4.2 A VONTADE DE PODER NAS OBRAS PUBLICADAS | 178 |
| 4.2.1 A Vontade de Poder em Humano demasiado Humano | 178 |
| 4.2.2 A Vontade de Poder em Aurora | 181 |
| 4.2.3 A Vontade de Poder em A Gaia Ciência | 193 |
| 4.2.4 A Vontade de Poder em Além de Bem e Mal | 196 |
| 4.3 A VP NA OBRA PROJETADA “A VONTADE DE PODER” | 204 |
| 4.3.1 A vontade de poder e o niilismo europeu | 205 |
| 4.3.2 A Vontade de Poder e a crítica dos valores superiores | 207 |
| 4.3.3 A VP e o princípio de uma nova escala de valores | 209 |
| 4.3.4 A vontade de poder e a disciplina e seleção | 217 |
| 4.4 O NADA ALÉM DISSO | 218 |
| 5. <u>CONCLUSÃO</u> | 223 |
| 6. <u>NOTAS</u> | 233 |
| 7. <u>REFERÊNCIAS</u> | 234 |
| 7.1 BIBLIOGRAFIA BÁSICA | 234 |
| 7.2 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR | 237 |

1 INTRODUÇÃO

“A Vontade de Poder”¹ – *Der Wille zur Macht* – foi o título de um livro que Nietzsche nunca escreveu, mas chegou a fazer três projetos dele, até substituí-lo por “Transmutação de todos os Valores”. Nesta trajetória, a Vontade de Poder representa, para Nietzsche, um filosofema e um projeto literário (Montinari, 1966, pp. 47-65), que foram se transformando, ganhando significado mais definido e unificando-se até se tornarem um, senão o, pensamento fundamental de Nietzsche.

Quanto ao projeto literário, inicialmente Nietzsche lhe apõe como subtítulo “Tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento”. Este subtítulo induz à idéia, muito presente no pensamento de Nietzsche, de que todos os conceitos, os significados, as explicações não são nada mais do que uma forma de interpretação, mas, ao mesmo tempo, leva à idéia do eterno retorno, outra idéia-chave do pensamento de Nietzsche. No segundo projeto o subtítulo é “Tentativa de uma transmutação de todos os valores”. A interpretação leva a “valorar”, a atribuir valor aos acontecimentos de acordo com uma disposição e critérios pré-determinados. No terceiro projeto, o título “Vontade de Poder” desaparece e permanece apenas o que era o subtítulo, “Transmutação de todos os Valores”, o que significa interpretar segundo critérios a partir do filosofema “Vontade de Poder”.

O conceito de Vontade de Poder, pois, aparece em quase todas as obras publicadas e em grande número dos Fragmentos Póstumos, a ponto de fazer dele um “elemento constitutivo do mundo” (Marton, 2000, p. 97) e um dos princípios de toda sua filosofia.

O fato de, no último período de sua vida intelectualmente ativa, Nietzsche ter substituído o título do livro que pretendia escrever e, de certa forma, ter desistido de escrever um livro com tal título, mas distribuindo o conceito em praticamente todos os seus escritos, publicados ou não, justifica a importância que ele atribuía ao tema. Significativo, também, para a compreensão do significado da idéia contida na expressão “*Wille zur Macht*”, é a substituição por “Transmutação de todos os Valores”. Nietzsche, mesmo prescindindo da crítica mordaz à metafísica, admitia que os seres humanos e, por extensão, todos os seres vivos, e até levando

ao extremo incluindo os seres inanimados, admite que o móbil de tudo quanto existe, é um “valor” que está além da arbitrariedade do ente em questão. Na sua análise dos valores até então tidos como válidos, como móveis do comportamento humano, e constatando que tais valores são construções puramente humanas, valores válidos para uma determinada época e para um determinado lugar, ele busca, com toda ansiedade, outro princípio. E é ali que ele chega à Vontade de Poder. Tudo o mais que ele escreve gira em torno disso.

O caminho que Nietzsche trilha na busca de razões para sua tese não é o caminho da especulação filosófica, dos argumentos lógicos, dos silogismos e corolários, próprios de toda filosofia pura, como era entendida na civilização ocidental. O caminho que ele trilha passa pelas assim chamadas ciências da natureza, de modo especial a biologia, a química e a física, já que as ciências humanas são, para ele, puramente interpretações. Mas, ao mesmo tempo, reconhece a psicologia como a principal de todas as ciências, desde que seja entendida como “a morfologia e a doutrina do desenvolvimento da vontade de poder” (ABM. § 23).

Se a Vontade de Poder é o móbil de todo o comportamento humano e “Este mundo é a Vontade de Poder – e nada mais! – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts ausserdem*” (WP. § 1067), é esta Vontade de Poder o valor supremo que deve substituir todos os valores válidos até então. Há uma mudança nas palavras, mas não no conceito; talvez apenas uma suavização nos termos diante da sensibilidade por demais ofendida pela sua aparente agressividade e pela sua forma aforística de se expressar.

Em torno do conceito “Vontade de Poder” giram outros conceitos, também fundamentais, mas um tanto complementares, como Niilismo, Eterno Retorno do Igual e *Übermensch*². Este último conceito, como sendo a encarnação da Vontade de Poder, recebeu, na própria expressão do autor, a sua obra capital, Zaratustra. “Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (EH. Prefácio, § 4).

Na análise do conceito “Vontade de Poder”, os críticos e comentaristas têm muitas divergências, às vezes até bastante profundas, sem levar em consideração as aplicações extremistas no sentido político. A mais séria, no entanto, é a daqueles que vêem na Vontade de Poder um dos princípios metafísicos sobre os

quais se alicerça a filosofia de Nietzsche. Nietzsche, no entanto, foi, ou pretendeu ser, e acreditou ter sido, o demolidor da metafísica. Os comentaristas e críticos que assim o interpretam constroem sobre esses princípios todo um sistema filosófico, como único argumento para que alguém seja considerado filósofo no sentido restrito da palavra. Mas Nietzsche tinha claro que tanto a metafísica quanto a filosofia sistemática são construções da linguagem humana, sem as quais o ser humano talvez não tivesse subsistido como espécie.

Se Nietzsche, de certa forma, se debate com um projeto literário no qual pudesse expressar toda sua doutrina da Vontade de Poder e modifica os esboços, não acontece o mesmo com o conceito, com o filosofema. Este permanece e se amplia. A Vontade de Poder, para ele, se completa ou se identifica com aquilo que outros filósofos, principalmente Schopenhauer, chamam de Vontade de Vida, ou Vontade de Verdade, e até mesmo com Vontade de Domínio, Vontade de Posse.

A expressão “*Der Wille zur Macht*” exigiu, e exige ainda, muito esforço por parte de intérpretes, de críticos e de tradutores. Este esforço de interpretação se deve ao fato de se poder entender ou como dois conceitos separados e unidos pela preposição “zu” na contração com o artigo feminino “der” na forma dativa “zur” que leva a diversos e diferentes significados³ ou como um conceito unificado com dupla interpretação. Nesta segunda hipótese a Vontade de Poder pode ser entendida como um impulso vital de dentro para fora que cria valores sem nada a ver com as conseqüências, ou como um impulso instintivo também de dentro para fora com a finalidade de dominar, subjugar, impor. Esta segunda interpretação, no entanto, determinaria a duplicidade dos conceitos. Num primeiro momento haveria uma vontade independente e livre para agir, passível de responsabilidade por seus atos num segundo momento. Na primeira interpretação não seria uma faculdade do ser humano, ou de qualquer outro ser vivo, mas apenas a expressão da própria vida; o ser humano não estaria livre para agir de uma forma ou de outra ou deixar de agir, e não seria responsabilizado pelas conseqüências de seu agir. Neste caso a Vontade de Poder é a expressão do forte, do intrépido, do senhor, que determina o bom pela sua natureza.

O que seria, então, para Nietzsche, a Vontade de Poder? E o que significaria o “Nada Mais?” A Vontade de Poder é o “incremento da vida”, mas e o “nada mais?” O “nada mais” pode ser sintetizado em “nem metafísica, nem ideal”.

Não há princípio fora da vida, nem antes nem depois, nem no tempo nem no espaço, nem causa nem efeito, nem físico nem metafísico. A vida simplesmente “é”.

A transmutação de todos os valores, para Nietzsche, é esta volta aos valores do nobre, em oposição aos valores do escravo, que foi vitoriosa na primeira revolução dos valores, com a ajuda da filosofia platônico-socrática e do cristianismo.

Este trabalho tem como finalidade fazer uma análise do conceito “A Vontade de Poder” com este pano de fundo, optando pela interpretação do que a Vontade de Poder é a expressão da vida em seu sentido primitivo, sem os envoltórios morais, sem a máscara da sociedade que exige o seu autocontrole para proteger os mais fracos, o que, para Nietzsche, era sintoma da decadência e do niilismo. Nesta visão, pretende-se, também, mostrar que a Vontade de Poder não é um princípio metafísico conforme os padrões clássicos e como querem muitos de seus intérpretes, até com o firme propósito de manter Nietzsche no elenco dos filósofos.

O trabalho se compõe de três partes, além desta introdução e uma conclusão. Na primeira parte serão analisados alguns conceitos considerados fundamentais para a compreensão do pensamento de Nietzsche quanto à Vontade de Poder. Na segunda parte será analisada a “Vontade de Poder” na interpretação de alguns filósofos, tomando-se como ponto de partida o fato de eles discutirem o tema sob o ponto de vista da metafísica. E, na terceira parte, será analisado o tema “Vontade de Poder” nas obras de Nietzsche, publicadas ou não e, a partir disso, reconstruir seu significado.

2 ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

2.1 A VIDA

A vida é uma das grandes questões do pensamento de Nietzsche. E, como os demais, este conceito também necessita ser delimitado, já que ele pode apresentar-se com dois significados, pelo menos: um significado biológico e um teleológico. No primeiro caso, ele se identifica com a realidade sensível, não só dos seres vivos propriamente ditos, mas também da realidade como um todo, e no segundo caso ele atribui um sentido para a vida, e poderia ser definido melhor como existência. Na busca de explicações, Nietzsche se defronta com o problema da metafísica para uma possibilidade de vida e existência extraterrenas. Encontra, ele, então, a religião, ou a crença, e busca seus fundamentos; encontra-os na psicologia. A filosofia não tem respostas para suas buscas e descobre nela uma função: encontrar e definir motivos para esta vida e construir uma existência. Estas explicações não necessitam ser verdadeiras, mas apenas aceitas como tais. E a partir daí tudo se explica: a criação de um mundo metafísico, a moral, as religiões, as sociedades, e os múltiplos e diferentes conceitos de ser humano.

Para Nietzsche era claro que a vida tinha valor em si mesma como a realidade a partir do caos e que a existência era uma atribuição de valor e de uma finalidade a esta realidade, segundo os mais variados critérios, mas que, de qualquer forma, representava um pensar inexato; “toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato” (HH. § 33). O pensar se torna inexato ao se deixar conduzir por sentimentos e desejos de algo diferente da vida como ela é; “ele é possível somente porque a empatia com a vida e o sofrimento universais da humanidade é pouco desenvolvida no indivíduo” (idem). E isto acontece porque a vida não é vista como um todo, mas fracionada em partes, e as partes analisadas de forma independente uma das outras. O ponto fundamental desta discrepância é o sofrimento. Ele não é visto como integrante da vida, mas como algo que deve ser evitado a qualquer custo; como negação da vida, como pena, como castigo, ou como meio de purificação. São as visões psicológicas e religiosas que em tudo pretendem encontrar uma finalidade pré-estabelecida.

Quem olha o mundo como um todo com o olhar voltado sobre si mesmo sempre vai vê-lo de forma inexata, pois vai sempre procurar encontrar uma forma de colocar-se no centro em torno do qual todo universo se desenrola. E isto pode dar-se de duas formas, segundo Nietzsche.

Quem toma o seu surgimento como objetivo de toda a evolução do mundo e se alegra com o seu agir, pode acreditar no valor da vida, porque *não enxerga* os outros homens: portanto, pensa inexatamente. Do mesmo modo quem considera todos os homens, mas neles admite apenas um gênero de impulsos, os menos egoístas, desculpando os homens no que toca aos outros impulsos: pode também esperar alguma coisa da humanidade como um todo, e assim acreditar no valor da vida: portanto, também nesse caso por inexatidão do pensar (ibidem).

Para Nietzsche, tanto o egoísta que se considera o centro do universo, como o menos egoísta que considera uma humanidade da qual todos participam e procura entender-se com os demais dentro de um conceito de fraternidade universal, estão atribuindo valores à vida, ou seja, estão criando uma existência. A existência é uma questão psicológica, uma questão de crença, uma pretensão racionalizada de que tudo o que existe, existe de forma ordenada com um determinado fim. “A grande maioria dos homens suporta a vida sem muito resmungar, e *acredita* então no valor da existência, mas precisamente porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo...” (idem ibidem). E assim Nietzsche conclui este seu raciocínio dizendo: “Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo”.

Fica claro que para Nietzsche a vida é um processo individualizado sem nenhuma outra finalidade senão de incrementar-se a si mesma. A existência é uma questão psicológica, que pretende fugir, furtar-se da vida atribuindo-lhe um valor, fazendo dela um meio para alcançar outros objetivos puramente imaginários. Nietzsche reconhece que não é fácil libertar-se desses preconceitos, exatamente por falta de sensibilidade em relação a seus semelhantes; não ser capaz de sentir que a vida em cada indivíduo se desenvolve por um processo natural/biológico, sem nenhuma outra finalidade. Mas para isso é preciso sentir a vida como um todo, vivê-la como um todo, em si, nos outros, e no universo, pois,

quem pudesse realmente deles (dos destinos e dissabores dos outros seres) participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo

o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero (idem).

Neste tipo de raciocínio, o grande mal da humanidade não é a dor ou o sofrimento, mas a existência, ou seja, o fato de atribuir um valor à vida com a pretensão de criar um tipo de vida segundo critérios racionais a partir de si mesmo. Para Nietzsche o importante é a vida e não a existência, mas a vida como realidade e não a sua expressão num determinado ser vivo, seja ele o próprio ser humano. A vida não é para o homem, mas antes este para a vida.

Se ele (o homem) vê, em tudo o que faz, a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos caráter de desperdício. Mas sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), tal como vemos um broto desperdiçado pela natureza, é um sentimento acima de todos os sentimentos (ibidem).

Com esta comparação Nietzsche deixa claro e distinto o conceito de vida e o conceito de existência. A vida no sentido puramente biológico não é distinta no homem ou nos vegetais. Para a humanidade um indivíduo a mais ou a menos é como um broto num vegetal; não faz grande diferença. Ser desperdiçado, ser maltratado, ser suprimido faz parte da vida e é necessário a ela. O maior dos sentimentos, portanto, não é sentir-se o centro do universo, mas um simples elemento deste universo, muitas vezes incômodo e inútil.

“Mas quem é capaz disso?” (idem) pergunta Nietzsche. O conflito entre vida e existência é a característica de toda a humanidade, de modo especial daquela parte da humanidade formada pela filosofia religiosa greco-cristã. “Claro que apenas um poeta (*Dichter*): e os poetas sempre sabem se consolar” (ibidem), conclui Nietzsche. É na arte trágica que ele vai encontrar a expressão mais evidente de seu pensamento filosófico, em que o conceito dionisíaco/apolíneo expressa o conceito vida/existência de forma clara. Como na tragédia grega não há o apolíneo sem o dionisíaco, ou vice-versa, assim também não há vida sem existência, ou vice-versa. O dizer que a vida não tem sentido, Nietzsche está se referindo a um sentido pré-determinado e o que ele condena é a atribuição de uma finalidade cuja execução exija a eliminação da vida, da realidade sensível.

Nietzsche percebeu que este parágrafo poderia ser um tanto desanimador em relação à vida. Ele, então, acrescentou mais um parágrafo, “Para tranquilizar”, a este primeiro capítulo deste livro. Neste último parágrafo ele leva o questionamento até o final: “Se a verdade é hostil à vida e ao que há de melhor, não

seria preferível a morte?” (HH. § 34). Se não há mais verdade, nem dever, nem religião, o conhecimento se volta para a inverdade.

A vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste (idem).

Nietzsche se pergunta se tudo isso não levaria ao desespero e a uma filosofia da destruição. Mas ele responde: “Eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual” (ibidem). Nietzsche insiste na duplicidade do conceito vida/existência. É possível a vida com outro sentido de existência. A existência se fundamenta sobre as paixões, mas a vida pode ser purificada das paixões e voltar-se para a natureza das coisas. Quando o dever, ou a moral e a religião como dever, se apresenta como o guia da vida, ele atribui a esta uma finalidade sobre a qual se constrói a existência. Mas o dever, com seus criadores, a moral e a religião, mais cedo ou mais tarde, perde seu valor, e com ele a existência. Daí Nietzsche propor uma purificação das paixões.

Na nova proposta de Nietzsche

afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase⁴, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza (idem).

Nem estóico nem místico. Nem natureza nem mais que natureza, mas como natureza. A natureza não censura, a natureza não louva, a natureza não exalta: a natureza vive, e nada mais. Nietzsche propõe este tipo de vida, buscando o deleite onde no outro tipo só se encontra o medo. O medo moraliza a vida criando a existência. Para Nietzsche a existência amedronta, na medida em que ela perde o valor e os dissabores continuam. Nietzsche retoma muitas vezes a questão da vida como espetáculo, inclusive como um grande móbil cristão. Na *Genealogia da Moral*, fazendo uma comparação com os espetáculos públicos dos romanos, ele cita duas passagens de dois dos maiores teólogos da Igreja Católica, Tertuliano e São Tomás de Aquino. Na citação deste último ele traz: “Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos condenados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação” (GM. I, § 15).

Se para a cultura atual a existência é que dá significado à vida, Nietzsche quer propor a preponderância da vida sobre a existência, ou melhor, uma existência limitada à vida.

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas (HH. § 34).

Uma existência que se fundamenta sobre costumes, leis e avaliações só pode ser uma vida aguilhada e qualquer objetivo almejado por esses meios não pode realizar a vida de forma completa. A verdadeira vida deve estar acima desses grilhões. Isto exige renúncia, mas é uma renúncia que compensa, desde que seja sem inveja e sem desgosto. Uma vida que só se realiza no futuro deve renunciar ao presente. Para Nietzsche a vida deve ser vivida no presente, renunciando o futuro.

Gilles Deleuze, em sua obra “Nietzsche e a Filosofia” (s/d), analisa o problema da existência em Nietzsche no capítulo sobre “O Trágico”, e não o liga diretamente à atribuição de um sentido à vida; ele busca suas origens na filosofia grega e encontra o ponto de partida no sofrimento; a partir dali ela se une à doutrina do cristianismo. “O sentido da existência serviu-se do sofrimento como um meio para provar a *injustiça* da existência, mas ao mesmo tempo como um meio para lhe encontrar uma *justificação* superior e divina” (p. 32).

Na primeira parte, o sofrimento como injustiça, é uma visão psicológica: cada um vê o seu sofrimento em relação ao dos demais e julga estar sendo injustiçado por estar sofrendo o que ele não merece. Mas para os gregos este sofrimento é injusto não por própria culpa, mas por uma vontade superior, dos deuses, que se comprazem no espetáculo dos homens. O crime dos seres humanos foi enfrentar as forças superiores numa luta de vida e morte, simbolizada pelos titãs. Nesta luta titânica “os gregos viam, interpretavam e avaliavam a existência como desmesura, como *hybris*, como crime” (idem), mas um crime necessário, e, portanto, não culpado. Na mitologia grega Nietzsche vê essa luta titânica representada pelo deus Dioniso.

Mas a tragédia grega mostra também o outro lado da luta, o lado da submissão, o lado da aceitação passiva, o lado do equilíbrio, da razão, representado pelo deus Apolo, o deus da luz. Este segundo lado foi explorado pela doutrina cristã, e levou ao conceito de pecado, ou seja, o conceito de sofrimento merecido. A luta

titânica que para os gregos era uma complacência para os deuses, o cristianismo, e antes dele o judaísmo, a interpretou como uma luta contra a divindade, numa disputa de poderes. Aqui já se encontra em Nietzsche, embora em forma embrionária, a questão da vontade de poder.

Enquanto para os gregos o crime titânico é necessário para a divinização do ser humano, embora mediante a expiação feita por ele mesmo, para o cristão o crime contra a divindade é causa de queda cuja expiação não pode ser feita por ele, mas pela própria divindade que o resgata. Para o grego “titaniza-se pelo crime, diviniza-se pela expiação do crime”; para os cristãos o homem se degenera pelo crime e é resgatado pela bondade de deus. Desta forma a existência para os gregos era a afirmação do ser humano como tal, diante de si, da natureza e das divindades; já o cristianismo fez da existência um fenômeno moral e religioso.

Nietzsche, de certa forma, admite o caráter doloso do crime titânico, merecedor de castigo, mas não o caráter culposo, pecaminoso, merecedor de redenção. A culpa era dos deuses; aos homens cabia o mérito da luta, do crime titânico. Para os deuses do Olimpo, embora juizes das ações humanas, os homens eram apenas loucos ao oferecerem-lhes tais espetáculos e, de certa forma, assumiam a responsabilidade de não lhes terem oferecido melhores oportunidades, e Nietzsche embora acreditando no caráter criminoso da existência, este crime não implica a responsabilidade humana. Nietzsche cita uma passagem de Homero em que Zeus teria dito: “Estranho, como se queixam dos deuses os mortais! / *Apenas de nós vêm seus males*, acreditam; mas são eles / Que por insensatez, e mesmo contra o destino, causam o infortúnio” (GM. II. § 23)⁵. O mal, o sofrimento, não é uma consequência de qualquer comportamento ou ato humano; é o destino, faz parte da vida. É a insensatez dos homens que provoca o mal e para o qual, depois, eles necessitam encontrar um significado. Daí se cria o conceito de existência com a conotação moral-religiosa.

Após esta citação de Homero, Nietzsche conclui o parágrafo dizendo:

Mas aí se pode ver e ouvir que também esse juiz e espectador olímpico está longe de se aborrecer com os homens ou deles pensar mal: “como são *loucos!*” é o que pensa, ao observar os malefícios dos mortais – e “loucura”, “insensatez”, um pouco de “perturbação na cabeça”, tudo isso *admitiam* de si mesmos até os gregos da era mais forte e mais valente, como motivo de muita coisa ruim e funesta – loucura e *não* pecado! Vocês compreendem?... Mas mesmo essa perturbação era um problema – “como é possível? Como pôde isto acontecer a cabeças como as *nossas*, nós, de ascendência

aristocrática, homens afortunados, bem constituídos, da melhor sociedade, de nobreza e virtude?” – assim se perguntou durante séculos o grego nobre, em face das atrocidades e crueldades incompreensíveis com que um de seus iguais se havia maculado. “Um deus deve tê-lo enlouquecido”, dizia finalmente a si mesmo, balançando a cabeça... Esta saída é *típica* dos gregos... Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal – naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa... (GM. II, § 23).

Nietzsche resgata o conceito original de sofrimento em sua concepção filosófico-psicológica e o separa da concepção religiosa; ele desvincula o sofrimento humano dos deuses; estes entram apenas como espectadores da insensatez humana, e ao mesmo tempo em que se divertem se compadecem. O vínculo do sofrimento ao religioso foi obra do cristianismo, a partir do judaísmo. Com a introdução da idéia de um Deus criador na filosofia grega tudo passou a ter um significado e uma finalidade pré-estabelecidos, e a própria vida passou a ser um meio, quando não um vale de lágrimas, para um fim posterior, ou melhor, um caminho de volta a uma condição perdida, um Éden saudoso.

Gilles Deleuze, em sua interpretação da existência como uma consciência culpada expressa na tragédia resgata essa visão nietzscheana de separação entre vida e existência, e com isto resgata a visão de existência inocente e não culpada. Para Nietzsche, segundo Deleuze, a vida é um jogo que deve ser jogado por crianças, e como crianças, sem nenhuma outra finalidade a não ser o próprio jogo, com seus ganhos e perdas, com seus momentos de euforia e de renúncias. Tudo isso aos pés do Olimpo para a contemplação das divindades. Daí “segue-se que a existência nada tem de responsável, nem mesmo de culpável” (p. 39).

Diante dessas colocações em relação à vida e à existência, poder-se-ia perguntar pelo por que dessa dicotomia. A vida e a existência são coisas diferentes, excludentes, ou complementares? É possível uma sem a outra? A resposta, no pensamento de Nietzsche, só pode ser encontrada analisando-se o conceito de ser humano. Qual a visão que ele faz de si mesmo e que predomina na cultura de modo geral.

2.2 O SER HUMANO

Para Nietzsche, o Ser Humano não é nada mais do que Vontade de Poder. “E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (WP. 1067). Esta afirmação, porém, é uma espécie de conclusão de seus raciocínios sobre a vida e o mundo como um todo, e não é conclusão no sentido de acabamento de um pensamento, mas um tipo de filosofema segundo o qual ele entende cada um de todos os entes que constituem o mundo das coisas. Este ente, que se diferencia dos demais por algumas características, não é uma entidade separada, não tem uma natureza diferente, nem é duplo, como querem os metafísicos. As características que o diferenciam são apenas conquistas na luta pelo enaltecimento da vida, ou da Vontade de Poder, devido a uma combinação aleatória de elementos que as possibilitaram. Entre as tantas características, podem ser destacadas, a razão, a inteligência, a memória, a vontade como querer e a consciência.

2.2.1 A Razão

A filosofia tradicional, aristotélica, que define o homem como animal racional, considera a razão como uma característica inata na pessoa e que faz dela, da pessoa, um ente racional. Nietzsche, ao se referir a essa característica do ser humano, pela qual ele se sobrepõe aos demais seres vivos, especificamente aos assim chamados animais irracionais, usa às vezes a palavra razão, às vezes a palavra espírito, às vezes as duas juntas. Em muitos casos o significado das duas palavras parece ser o mesmo; em outros, porém, é distinto. Com a palavra espírito ele entende um impulso interior, espontâneo, instintivo; enquanto que razão significa algo externo, algo posterior, uma ordenação das coisas com ou para uma finalidade.

O espírito, segundo Nietzsche, é vulgarmente considerado a causa dos pensamentos. “Da mesma maneira que o homem vulgar imagina ainda hoje que a cólera é a causa de seu arrebatamento; o espírito, a causa do pensamento; a alma, a causa do sentimento...” (VP. § 87). Neste caso o espírito também não é idêntico à alma, como normalmente é considerado pelo cristianismo, ou seja, algo infundido no corpo e trazendo consigo a razão, conceitos puramente metafísicos. O espírito para Nietzsche não é algo estranho ao corpo, mas um impulso vital próprio do corpo, de

todos os corpos, mas de modo especial do corpo vivo e entre todos os corpos vivos, o humano.

Já a razão é uma faculdade própria do ser humano que busca ordenar sua vida, ou melhor, sua maneira de agir a fim de compensar suas limitações diante das resistências da natureza e da rivalidade dos outros entes, humanos e não-humanos. “O fenômeno da decadência é tão necessário como o desabrochamento e o progresso da vida: não possuímos meios que suprimam esse fenômeno. Ao contrário, a razão exige que lhes deixemos seus direitos” (VP. § 72). A razão é um guia que vai adiante do ser humano para lhe indicar o melhor caminho, e lhe dita normas para o agir, liberando os impulsos vitais mais convenientes conforme o caso e bloqueando os demais. Nesta tarefa, a razão tem suas exigências e passa a comandar a vida do ser humano. Daí sua importância para o homem domesticado por ela, para o homem racional, a ponto de defini-lo como espécie. Num segundo momento, quando a vida do ser humano não mais será possível como espécie a não ser que se mantenha de forma coletiva, com a criação da sociedade pela razão, esta perde um pouco de sua autoridade, e o ser humano passa a ser definido como animal político, o animal que só sobrevive na pólis, na convivência com os demais.

A falta de espírito histórico na análise dos conceitos, a que Nietzsche muitas vezes se refere em seus textos, é que levou à perda da percepção do desenvolvimento dos conceitos, de onde vem a necessidade de se atribuir a eles uma origem metafísica, como se espírito e razão fossem faculdades existentes por si mesmas e atribuídas ao ser humano para torná-lo um indivíduo singularizado dentro de uma espécie universal que paira acima de cada indivíduo. A razão, dessa forma, não leva ao aprimoramento do ser humano, antes, ao contrário, debilita-o, torna-o doentio, enfraquece seu espírito e se torna estranho a si mesmo. “A perfeição individual condicionada pela vontade sob a forma de consciência, de razão, com a dialética, é caricatura, espécie de contradição de si mesma...” (VP. § 169). Esta, para Nietzsche, é a razão que se sobrepõe ao espírito, domina-o e se junta à consciência, ou a cria, para caricaturizar o ser humano, para domesticá-lo. Sua crítica se direciona à razão moralizadora, que justifica os atos humanos, como se eles fossem independentes do espírito e pudessem ser orientados única e totalmente pela razão, acolitada pela consciência, como uma luz divina, com a qual a razão encontra o verdadeiro caminho para o ser humano.

Mas esta razão é necessária para um tipo de ser humano, sem a qual ele não teria garantido sua sobrevivência. A partir do momento em que a filosofia, iniciada no assim chamado período clássico grego, duplicou o mundo em físico e metafísico, sendo este o verdadeiro e aquele apenas aparente, o ser humano necessitou de valores também considerados verdadeiros, ou seja, metafísicos, sobre os quais construir sua existência. Para Nietzsche, estes são valores falsos, mas necessários para este tipo de homens, portanto não podem e não devem ser exterminados sem que se extermine também este tipo de homens. “Os *valores falsos* não podem ser exterminados pelo raciocínio: tampouco a perspectiva falsa aos olhos do doente. Impõe-se compreender a necessidade de sua presença: eles são a *conseqüência* de causas que nada têm que ver com razões” (VP. § 174). Diante disso, Nietzsche propõe não a superação dos valores, mas a superação do próprio ser humano. Não deve ser eliminada nem mesmo a razão, como capacidade humana, mas deve ser eliminada a razão como subordinada a critérios filosóficos metafísicos para se alcançar o homem humano, e simplesmente humano.

Este ser humano que está aí, moralizado por uma razão atrelada à consciência, que Nietzsche chama de “má consciência e outras coisas afins” (GM. II. Título), que se tornou o homem da pólis, elemento constitutivo de uma comunidade superior, que define e autoriza determinados comportamentos e interdita outros, este ser humano que está aí não perdeu as características que lhe são próprias. O que ele deve é libertar-se dos preconceitos de que esta comunidade é superior a ele e é ela que determina as normas de seu agir, inibindo, quase sempre, seus próprios impulsos vitais, aquilo que faz com que ele seja aquilo que ele é.

Se, baseados no instinto da comunidade, impomos preconceitos e interditamos certos atos, não nos interditamos se possuímos alguma razão, certa maneira de “ser”, “sentimento”, mas somente determinada corrente, determinada aplicação daquele “ser”, daquele “sentimento” (VP. § 191).

O que de certa forma irrita Nietzsche, é o fato de a filosofia metafísica apresentar “sua” maneira de ver como a verdadeira, enquanto ela é apenas uma “corrente”, entre outras, de interpretar o ser humano. O que elas, essas correntes, têm de comum é admitirem que o ser humano pode e deve evoluir, o que não significa “tornar-se melhor” dentro de uma determinada visão, mas avançar em estágio, ultrapassar-se, ir além do homem atual.

Este “ir além do homem”, porém, é a virtude primordial do ser humano; mas não virtude no sentido religioso-metafísico, baseada na fé em outro mundo e alcançada pela moral, ou numa vida em companhia de um ser perfeito e feliz da qual ele, ser humano, participaria. Ir além do homem não é ir àquele mundo, mas tornar-se outro homem neste mundo, o que se consegue não pela luta contra si mesmo, mas a favor de si mesmo, sem preconceitos em relação ao outro.

Aquele que luta procura transformar seu adversário para fazê-lo seu antípoda, - em seu espírito somente, bem entendido. Procura crer em si mesmo, a ponto que possa ter a coragem da “boa causa” (como se ele fosse a boa causa): como se a razão, o gosto, a virtude, fossem combatidos por seu adversário... (VP. § 203).

O outro, nesta boa causa, não é um elemento de rebanho, nem aquele que dita as normas para sua virtude, mas aquele que lhe proporciona as condições para que ele possa, este ser humano em questão, acreditando em si, ir além dele mesmo porque o outro também está lutando com a mesma finalidade. Neste sentido não são competidores, mas lutadores em conjunto, ajudando-se mutuamente, sem se subordinarem um ao outro, na busca de um novo homem. A razão, portanto, para esta espécie de homens, não dita normas morais que estabelecem as regras da luta, mas descobre os meios necessários para ambos se superarem a si mesmos.

Nesta luta para ir além de si mesmo, o ser humano encontra sua força nas paixões instintivas que brotam da vida, e a experiência desta luta fez nascer a razão, não como uma faculdade à parte, mas como um complemento das paixões. A seleção dos meios para a superação de si mesmo, processada pelas paixões e pela razão, faz nascer os desejos, uma espécie de escolha desses meios. É errado, portanto, julgar que paixões, desejos e razão sejam características ou faculdades humanas completamente independentes uma das outras, e que todas elas sejam independentes da vida; que sejam características com a finalidade de orientar o ser humano na vida em busca de algo que não seja a própria vida. “O julgamento errôneo da paixão e da *razão*, como se esta última fosse um ser à parte e não somente um estado de relação entre diferentes paixões e diferentes desejos: como se toda paixão não encerrasse em si sua quantidade de razão” (VP. § 221).

A razão nada tem a ver com a virtude, não se identifica com ela e nem tem como finalidade conduzir o ser humano a ela. Esta foi uma interpretação errada, como tantas outras da filosofia metafísica, segundo Nietzsche, como corolário de um pensamento que já havia tomado um rumo determinado, e seguindo

esse rumo admitido como verdadeiro, foi atribuindo às diferentes faculdades atribuições específicas com a mesma finalidade. Para Nietzsche, isto não passa de uma idiosincrasia da qual a filosofia posterior não foi capaz de se desembaraçar.

Busco compreender de que estado parcial e idiosincrásico pode deduzir-se o problema socrático, sua identificação da razão, da virtude, da felicidade. Exerceu um verdadeiro *encanto* com aquela teoria absurda: a filosofia antiga não consegue mais desembaraçar-se dela (VP. § 236).

Nesta visão, o erro de Sócrates foi identificar a virtude com a felicidade, e para isso necessitou da razão. Uma felicidade, porém, como um estado de espírito fora do mundo, fora da vida como tal. Daí a confusão entre razão, virtude e felicidade. Isto não significa que não se deva cultivar a virtude e nem buscar a felicidade; mas, na visão de Nietzsche, este estado está na própria vida e na luta entre as forças vitais, no $\square\gamma\oplus v$, e não na tranquilidade e no abandono de si.

Esta busca da felicidade por meio da razão foi um erro psicológico diante da conveniência da vida em sociedade. O ser humano não poderia deixar de ser o que é, mesmo que para continuar existindo, para garantir sua sobrevivência, ele devesse submeter-se a determinadas regras. Mas daí deduzir que ele deva renunciar seus instintos e construir para si outra natureza, foi o erro do qual a filosofia não soube mais se desembaraçar. Que o homem tende à felicidade não se questiona. A questão está em que se entende por felicidade. A $\pi\lambda\iota\omega$ grega, ateniense acima de tudo, não admitiria que a felicidade estivesse no incremento da vontade de poder de cada habitante, ainda que aceitasse de cada cidadão. A filosofia socrática se desenvolve com a crítica da sociedade aristocrática. A maiêutica do mestre Sócrates se processava no diálogo com o escravo para confundir seu senhor. Isto era demais para o cidadão ateniense. A pólis era superior ao próprio cidadão. Sócrates propõe a felicidade fora da pólis, ou seja, da vida real. Não foi poupado nem por Atenas, nem por Nietzsche. Nietzsche descreve o processo que levou a separar o agente de sua ação e buscar na razão o instrumento de seleção dos atos para uma vida feliz no futuro.

Que quer o homem? Resposta: a felicidade (não se ousaria dizer o “poder”: isso teria sido *imoral*); - portanto, há em todo ato do homem uma intenção de alcançar por meio dela a felicidade. Em segundo lugar: se o homem não alcança efetivamente a felicidade, a que se deve isso? Aos erros que comete no que concerne aos meios. – *Qual é o meio infalível para atingir a felicidade?* Resposta: a virtude. – Por que a virtude? – Porque é a “razoabilidade” mais alta e porque a “razoabilidade” torna impossível o erro consistente em se enganar

com os meios; enquanto *razão* a virtude é o caminho da felicidade. A dialética é a ocupação contínua da virtude, porque exclui toda perturbação do intelecto, todas as paixões (VP. § 238).

E Nietzsche continua no mesmo parágrafo dizendo que “Na verdade o homem não quer a ‘felicidade’” (idem). A felicidade foi mais um dos erros de interpretação da psicologia humana feitos pela filosofia clássica. A luta entre as forças dionisíacas e apolíneas foi mal interpretada. Quis-se eliminar a luta, como se fosse possível encontrar um estado de espírito tranquilo, passivo, e que este estado fosse o estado de perfeição ao qual todo ser humano deveria esforçar-se para alcançar. O que o homem busca, então? Nietzsche continua: “O prazer é um sentimento de poder: quando se excluem as paixões, excluem-se as condições que provocam o sentimento de poder ao mais alto grau, e conseqüentemente o prazer” (ibidem). Daí o recurso da filosofia clássica em buscar na “razoabilidade”, o recurso para justificar a existência no homem de uma vontade de felicidade combatendo as paixões. O erro foi interpretar que o homem tenha se submetido a esse critério pelos resultados do combate, e não pelo próprio combate. Foi o erro de interpretação. A paixão pelo combate, a Vontade de Poder, é que torna o homem o que ele é, e não os resultados, principalmente quando estes resultados são a eliminação das paixões. “A mais alta ‘razoabilidade’ é um estado frio e claro que está longe de provocar aquele sentimento de felicidade que traz consigo toda espécie de embriaguez...” (idem ibidem). Para Nietzsche, se há felicidade na vida humana esta consiste na embriaguez da luta entre as forças dionisíacas e apolíneas, e não em sua eliminação. Em outras palavras, na vontade de poder. E não é aquele tipo de felicidade, pois “A ilusão que torna feliz é mais funesta do que a que traz consigo diretamente conseqüências prejudiciais: esta última aguça a sagacidade, cria desconfiança, purifica a razão, - a primeira contenta-se em adormecer...” (VP. § 253). Felicidade é o que aumenta a Vontade de Poder, o que incrementa os instintos de luta, que desenvolve as paixões.

2.2.2 Inteligência

O que aconteceu com a razão na filosofia clássica, aconteceu também com a inteligência, com a faculdade de compreensão das coisas. A inteligência, ou o intelecto, ou a intelectualidade, para Nietzsche, não é a faculdade que distingue, que separa a verdade do erro, o certo do errado, mas a faculdade que retém como

verdadeiro aquilo que o impulso vital considera como verdadeiro, ou que lhe convém que seja admitido como verdadeiro. A filosofia, ou a epistemologia, separou a inteligência, o intelecto, da pessoa, e atribuiu à intelectualidade a função de buscar a verdade para a pessoa, como coisas distintas. Entre “a grande moedagem falsa niilista com hábil abuso dos valores morais”, Nietzsche coloca a admissão de que “somente o intelecto, despojado de sua personalidade (‘o filósofo’) conhece a verdade, ‘o ser’ verdadeiro e a essência das coisas” (VP. § 183). Dizer que é o intelecto, despersonalizado, puro, que determina o que é a “verdade”, o que é o “ser”, é uma moedagem falsa, pois é o filósofo que determina, e não o seu intelecto.

Este erro de “falsa moedagem” Nietzsche o atribui principalmente a Descartes, quando este quis provar a existência das coisas metafísicas através do intelecto. O que importa para a psicologia humana é a ilusão de que o mundo seja um processo mecânico, pois assim ele poderá ser controlado de acordo com seus interesses; importa descobrir uma finalidade em todas as coisas. Isto, porém, é um desejo, não uma realidade. Para Nietzsche o intelecto é uma faculdade do sentimento de poder, que retém aquilo que contribui para o aumento do poder. A razão, associada ao intelecto, montou um esquema por meio do qual ela ordena o mundo e as coisas. Essa determinação, porém, somente diz o que está ordenado de forma correta e não tem relação com a veracidade das coisas como tais; é a lógica, o raciocínio seguindo estritamente determinadas regras, mas que não passa de um recurso gramatical de convencimento para algo considerado verdadeiro. Nesta suposição de um mundo mecânico, a declaração de Descartes é altamente significativa: *omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*.⁶ Mas

é uma verdadeira confusão – continua Nietzsche - : como *simplex sigillum veri*⁷. De onde sabemos que a verdadeira modalidade das coisas encontra-se em tal relação com nosso intelecto? – Não seria diferentemente? Não seria esta a hipótese que lhe oferece o maior sentimento de poder e de segurança de si, que o intelecto mais favorece e aprecia e que, conseqüentemente, tem por verdadeira? – O intelecto assenta como critério do que tem de mais precioso, portanto do verdadeiro, o que possui de mais independente e mais forte em seu poder e saber (VP. § 280).

A capacidade de entendimento através do intelecto está submetida às paixões, de modo especial ao sentimento de poder. Qualquer tipo de valoração sempre se dá numa relação entre coisas, e o que determina esta relação, segundo Nietzsche, é sempre o sentimento de poder. Toda qualidade “está condicionada a uma vontade, (...); ou bem como conseqüência natural de uma paixão dominante

(por exemplo a *intelectualidade*)” (VP. § 206). Esta capacidade, no entanto, pode subordinar-se a outros impulsos que não a Vontade de Poder; é quando ela serve de instrumento para a moralização de determinados atos que levam à degradação do homem. “A mesquinhez do homem e sua intelectualidade medíocre patenteiam-se hoje claramente quando deseja” (VP. § 231). O próprio desejo é um rebaixamento do homem que leva consigo sua capacidade intelectual. Nesta tarefa, por assim dizer, de moralizar os atos humanos, a inteligência se associa a regras e critérios com a finalidade de combater os instintos, considerados, na filosofia clássica, como inimigos do homem. “A inteligência, a clareza, a dureza e a lógica consideradas como armas contra a *selvageria dos instintos*” (VP. § 237). O que Nietzsche nota aqui é que a inteligência se associou a maus companheiros. Para que ela possa ajudar o homem a chegar à virtude, a ir além de si mesmo, a se tornar mais forte, a inteligência não necessita de lógica, nem de clareza, pois ele “tem necessidade de *todas* as virtudes de uma raça forte, tem necessidade de saúde, de vigor extremo, de virilidade e de inteligência” (VP. § 246).

O próprio mundo, que não é um organismo, mas um caos, necessita da intelectualidade humana para alcançar pelo menos uma relativa organização, sem a qual a vida seria impraticável. “O mundo não é absolutamente um organismo, é o caos; a evolução da ‘intelectualidade’ é um meio para atingir uma duração relativa da organização” (VP. § 316). É pela força da intelectualidade que o ser humano supera a si mesmo e se encaminha ao além do homem, ao *Übermensch*. A intelectualidade está a serviço da força para se tornar mais força e realizar-se cada vez mais.

O excedente de força na *intelectualidade* coloca novos propósitos a si mesmo; não se satisfaz absolutamente do império e da direção do mundo inferior ou da conservação do organismo, do “indivíduo”. Somos *mais* do que o indivíduo: somos a cadeia inteira, com a missão da cadeia, em todos os devires da cadeia (VP. § 321).

A intelectualidade, por outro lado, não deixa de ser um instrumento do fraco, daquele que não tem confiança em sua “virtude” (*virtù*) e é usada, principalmente, na atribuição de valores. Quanto mais fraco alguém se sente mais ele precisa usar do intelecto para impor seu ponto de vista, para fazer triunfar sua Vontade de Poder. O grau de intelectualidade usado nos meios para decidir sobre algo determina o efeito na avaliação dos atos humanos. O nobre, o aristocrata, não precisa disso; ele é a sua ação; ele é o seu valor.

Devemos observar de antemão a *quantidade* que encerra o *intuito* e seus efeitos na perspectiva da apreciação dos valores: o *grande* criminoso e o *pequeno* criminoso. A quantidade no escopo do desejado define também, naquele que deseja, se mantém respeito perante si mesmo ou se experimenta sentimentos mesquinhos e miseráveis. Observamos depois o grau de intelectualidade nos meios empregados, o seu efeito na perspectiva da avaliação. Quão diferente é o inovador filosófico, o experimentador, o homem despótico, se comparados ao salteador, ao bárbaro, ao aventureiro! (VP. § 328).

De qualquer forma é sempre a Vontade de Poder que está em ação.

A intelectualidade, no entanto, não só é um instrumento na definição dos valores como meio de expressão da Vontade de Poder do fraco, mas também é a faculdade pela qual se expressa a arte, ou seja, compartilhar com os sentimentos dos outros. Partilhar a vida do outro é aumentar a própria vida e se realiza no abandono de si para inserir-se no todo pela embriaguez. E a arte tem necessidade de determinadas convenções possibilitadas pela intelectualidade, pois “a ‘simpatia’, ou o que se chama ‘altruísmo’, é somente o desenvolvimento da relação psicomotora pertencente à intelectualidade”. (VP. § 357). Pela intelectualidade, portanto, o homem não só se rebaixa, como no caso do fraco, mas também se exalta, como no caso da arte. “Toda elevação da vida aumenta a faculdade de se comunicar, e também a faculdade de compreensão do homem. Mergulhar na vida de outra alma não é primitivamente nada de moral, mas uma excitabilidade fisiológica da sugestão” (idem), possibilitada pela intelectualidade. O erro de interpretação, porém, pode deturpar o significado da arte e colocá-la também a serviço da moral convencional, da moral dos fracos. A arte tem sua moralidade quando expressa a embriaguez da vida no $\square\gamma\oplus v$ das forças vitais, mas é rebaixada quando interpretada como um estado de espírito desinteressado, puramente contemplativo. “O desprezo do ‘natural’, do ‘desejo’, do ‘ego’: tentativa de interpretar até a mais elevada intelectualidade e a arte mais alta como conseqüências da renúncia à personalidade, como *desinteresse*” (VP § 158). A expressão mais alta da arte se dá na música do coro na tragédia grega; e a música já é por si a expressão do $\square\gamma\oplus v$ sem necessidade de ser qualificada de trágica ou dramática. Estas qualificações são dadas quando não se tem o verdadeiro sentido da música, quando não se capta a vida por meio dela e se fica apenas num sentimento superficial. “‘Música dramática’ - contra-senso! Isto é simplesmente a pior das músicas... O ‘sentimento’, a ‘paixão’, simples

‘Ersatz’ (substituto) quando não se é capaz de atingir a intelectualidade superior e o *bem-estar* que esta oferece” (VP. § 59).

Vemos que o intelecto, a intelectualidade, a inteligência, significando aquela capacidade de encontrar e reter os meios mais convenientes a um determinado fim, são habilidades do homem na sua luta pela vida, criados e desenvolvidos por esta luta, e não como características independentes, entidades metafísicas infundidas no ser humano. Estas faculdades foram desenvolvidas para o enaltecimento da vida, para a Vontade de Poder, tanto quando são usadas para formular valores ao fraco como quando são a expressão da luta das forças vitais. O que o ser humano busca com isso, não como resultado de uma avaliação consciente, mas como a expressão natural de seus instintos, é a Vontade de Poder.

2.2.3 A Memória

Nas sociedades organizadas, nas civilizações, por assim dizer, no relacionamento entre os indivíduos, a Vontade de Poder precisou criar mecanismos tais que se apresentassem como legais; mecanismos que fizessem parte do próprio sistema de segurança da sociedade. É daí que surge o “direito”. Mas o direito é um resultado final de um longo processo para o qual foram necessários muitos outros mecanismos, como, entre os principais, a consciência, a memória e a própria razão. Para que a cidade fosse possível, foi necessário criar um homem próprio para ela. O homem selvagem, instintivo, que vive o momento presente sem se preocupar com o que possa resultar de seus atos, este homem não serve para a sociedade. A sociedade necessita de um homem que esteja voltado para o futuro, que seu agir de hoje seja em vista de um amanhã. A primeira tarefa, portanto, da sociedade foi a socialização do homem, e socializar significa tornar o homem capaz de se responsabilizar por seus atos e de escolher os atos mais convenientes para a vida em sociedade.

A primeira faculdade a ser desenvolvida foi a memória para que, através da memória, o homem fosse capaz de prometer hoje como iria agir amanhã. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche descreve como foi possível criar no homem a memória, nos primeiros parágrafos da Segunda Dissertação. Com a memória surge a consciência, e destas a razão. E pela razão se estabelece o direito. Direito de quê? O direito de domínio. A Vontade de Poder, instintiva e própria de todos os

homens, fica legalizada e controlada dentro de determinados limites. Dentro desses limites, a Vontade de Poder é direito de todos, mas principalmente de alguns.

“Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa que a natureza se impôs, com relação ao homem?” (GM. II, § 1). Esta afirmação, aparentemente simples, engloba todo o pensamento de Nietzsche em relação à metafísica. Criar um animal que fosse capaz de fazer promessas: tarefa da natureza! Como Nietzsche bem percebeu, a natureza é pródiga. Qualquer ente que se efetiva tem por traz de si incontáveis outros que se desperdiçaram, e ao elevar um ente a um estágio superior, a quantidade desperdiçada é ainda maior. E tomar um ente já na condição de animal e elevá-lo a um estágio ainda superior, o trabalho, as tentativas e o desperdício são outra vez mais incalculáveis ainda. Sabe-se como foi longa essa trajetória. Nietzsche não tinha os conhecimentos científicos de hoje, mas sua perspicácia foi suficiente para, a partir das primeiras observações de Lamarck e Darwin, já penetrar os mistérios da natureza, e perceber sua obra onde todos os outros haviam percebido apenas mistério, obra de um ser superior, uma metafísica.

Todo ser vivo, é vivo em função do presente. A natureza animal do ser humano não é diferente. Daí que, criar uma memória para reter o passado a fim de garantir o futuro é uma tarefa contra a própria natureza. Memória e esquecimento, ou melhor, memória e não-memória enfrentam-se, assim, numa luta contínua entre o presente e o futuro. E, em determinados casos, a memória triunfa –

nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim de um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (idem).

E tudo isto para quê? “Para poder dispor de tal modo do futuro” (ibidem).

No entanto, para que esta ligação entre presente, passado e futuro fosse possível, foi necessário também criar uma seqüência de atos em que uns aparecessem como causas e outros como conseqüências. Foi preciso “ver” uma ligação entre os atos, os acontecimentos, por mais insignificantes que fossem. O mundo, com tudo o que ele comporta, passou a ser visto como uma máquina, construída segundo um planejamento pré-elaborado e para um determinado fim. E o

ser humano, agora consciente de sua situação, deve regular sua vida de acordo com este plano e para isso ele deve saber hoje o que deverá fazer amanhã, tendo e dando a certeza de que assim será. Com a memória ele é capaz de reter os fatos passados e prever, projetar os futuros; mas isto não é suficiente; é necessário que este futuro seja garantido, não apenas lembrado. A memória sozinha é incompleta; ela precisa ser também responsável. O homem precisa dar garantias do agir futuro e assumir as conseqüências, muito mais drásticas e penosas do que o sacrifício de cumprir o previsto e prometido.

Diante de tudo isso o ser humano necessita fazer cálculos, juntar dados, compará-los uns com os outros, tirar conclusões, fazer ajustes, estabelecer metas, descobrir meios, comprometer-se com os outros e comprometê-los para que os planos sejam executados a contento. Enfim – “para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir*” (idem *ibidem*). A partir desse momento o ser humano torna-se “senhor da natureza”. Ele tem o domínio sobre a natureza com sua vontade como querer, e não mais como instinto vital que se realiza no presente; ele se realiza agora no futuro; o futuro lhe pertence e está em suas mãos.

Não resta dúvida que Nietzsche vê nesta etapa do desenvolvimento do ser humano um avanço, um estágio superior. O homem sai da pré-história. O problema, para Nietzsche, é que o homem ao entrar neste estágio ele cria também um novo meio-ambiente no qual ele vai se inserir como senhor: a sociedade. E a sociedade, que é obra sua, vai mudar seu modo de ser. Vai torná-lo o ser necessário e responsável por este novo mundo. Mas, no fundo, o que permanece é ainda a sua vontade, agora em confronto com a vontade dos outros de forma consciente. E aí entra a questão da consciência. Com a consciência a vontade se duplica: a vontade de poder e a vontade de querer. Na sociedade, agora, o predomínio deve ser da vontade-de-querer sobre a vontade-de-poder. Essa diferença é o tema do item seguinte.

A passagem em que Nietzsche explica como foi possível criar no homem a memória não necessita de maiores esclarecimentos.

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento”?... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido

exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada existe de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra: é o passado, o mais distante, duro passado, que nos alcança e que influi dentro de nós, quando nos tornamos “sérios”. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (...) Quanto pior de “memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. (...) Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão”! (GM II, § 3).

A citação é longa, mas necessária para se entender como Nietzsche interpreta a evolução do ser humano do estágio que se poderia chamar de “natural” para o estágio de “civilização”. O primeiro deixando-se conduzir apenas pelos impulsos instintivos, vivendo o presente, sem responder por suas ações, numa seqüência de instantes autônomos sem conexão entre eles. O segundo, conduzindo-se ele, o ser humano, por determinações exteriores a sua “natureza”, por comportamentos que têm em vista não o momento presente, mas o futuro, não a satisfação dos desejos individuais, mas os coletivos, e que para tudo isso ele teve que aprender, a ferro e fogo, a dominar seus instintos e criar faculdades que antes não possuía. Com tudo isso e apesar de tudo isso Nietzsche não nega que houve uma evolução de um estágio inferior a um estágio superior, nem prega que se deva voltar ao estágio primitivo. Aliás, o que ele prega é que se deve avançar, que se deve ultrapassar este estágio de “civilização” para um novo estágio, uma civilização mais avançada. E o que está impedindo esse avanço é justamente o fato de considerar esses “ganhos”, memória, inteligência, razão, como entidades metafísicas, além das quais não se possa ir. Além disso, considerar que essas faculdades não foram “ganhos” que o ser

humano conseguiu, mas que lhe foram infusas, independentemente de ele as desejar ou não, como se ele sempre tivesse existido da forma como ele é neste momento. E, pior, o estágio superior nesta visão é a destruição de si mesmo para uma possível continuidade como pura razão, puro espírito, ou seja, destruir o corpo para viver como alma.

Para a análise da Vontade de Poder, tema deste trabalho, é fundamental a percepção desta passagem do ser humano aqui descrito porque este fato está diretamente ligado à Vontade de Poder, ou vontade de vida, em distinção à vontade de conhecimento. Enquanto esta última seria a satisfação das faculdades apenas, desenvolvidas para tal finalidade, a primeira expressa o anseio de mais vida a qualquer custo. Nesta visão, a vontade de conhecimento é paradoxal; em vez de ser um avanço, é uma parada. Enquanto se avança no conhecimento se pára no estágio da civilização. Não que o conhecimento não seja necessário para ultrapassar também este estágio atual, como o foi no anterior. Mas este conhecimento, estruturado sobre a lógica tradicional, sobre a linguagem, em outros termos, permanece nos limites desta civilização e impede o avanço a uma civilização mais evoluída, a uma civilização do futuro.

Se a passagem do estágio “de natureza” para o estágio “de civilização” foi dura como acima descrita, a próxima etapa não será menos dura nem mais tranqüila. Mas Nietzsche tinha certeza de que o momento havia chegado pela constatação do niilismo, momento em que todos os valores válidos até o presente haviam perdido o seu valor. Era a grande oportunidade. Se na etapa anterior a tarefa coube aos gregos, esta próxima etapa, segundo Nietzsche, caberia aos alemães. Ele já havia percebido isso no início de sua carreira de pensador e expresso em seus primeiros escritos, quando ligou a música de Wagner à tragédia grega, mas infelizmente viu seu sonho frustrado quando Wagner se submeteu à cultura tradicional e, segundo Nietzsche, abandonou o grande projeto quando estava apenas no seu início, o teatro de Bayreuth. Por que Wagner teria feito isso? Mas esse é o ponto que vem a seguir.

2.2.4 A Vontade como querer

A filosofia clássica, através de sua teoria do conhecimento, baseada nas faculdades acima descritas, desenvolveu também uma “teoria da vontade”,

tornando também a vontade uma faculdade livre e independente do ser humano, como uma entidade externa a ele, que estaria ao mesmo tempo nele e fora dele para o guiar. Como, porém, a vontade não pode ser independente do ser humano, ela foi identificada como “vontade livre”, o que denota as duas características: separável e não-separável do ser humano. Enquanto vontade ela não pode existir sem o ser humano, mas enquanto livre, ela tem a possibilidade de conduzi-lo, o que, de certa forma, deixa a entender que ela está separada dele. A esta vontade, que Nietzsche, de algum modo, a identifica como “vontade de querer”, ele contrapõe a “Vontade de Poder”. O ser humano é conduzido sim pela vontade, mas não pela vontade como “querer”, muito embora ele tenha gravado de forma indelével em sua “memória” cinco ou seis “não quero” a respeito de algo que ele já prometeu, como acima visto. Mas este “quero” apenas aparentemente expressa uma vontade livre; no fundo o que ele “quer” é expressar seu poder, seu poder que, neste caso, se exerce sobre ele mesmo.

Na filosofia tradicional a vontade adquiriu uma conotação muito forte, e se torna difícil de pensá-la de outra forma, o que torna difícil a compreensão da Vontade de Poder. Esta significação tradicional está muito bem colocada por Moura, fundamentado em Descartes.

Sendo um dos modos da substância pensante, a vontade é uma “faculdade”, um atributo exclusivo da inteligência humana ou divina, nunca um atributo da natureza. (...) Nietzsche vai se esforçar para libertar o conceito de vontade dessa coisificação falsificadora, procurando determiná-lo para alguém dos esquemas da razão instituída. (Moura, 2005. p. 184).

A primeira preocupação de quem quiser interpretar a Vontade de Poder é libertar-se do conceito tradicional de vontade. Se a vontade não é uma faculdade dos seres pensantes, humanos ou divinos, como dizia Descartes, o que ela é, então?

Como este é o tema deste trabalho, ele será desenvolvido detalhadamente no terceiro capítulo. Para o momento basta dizer que também para Nietzsche, como o é para a filosofia clássica, o ser humano é guiado pela vontade, e pela vontade sua e não dos outros, mesmo quando ele obedece, pois obedecer também é Vontade de Poder. E esta vontade, à qual a filosofia clássica, por exigência da religião cristã, ligou a característica de liberdade, é o ponto crucial do pensamento de Nietzsche, tanto para ele em sua crítica à filosofia tradicional e aos valores a ela atribuídos quanto para seus intérpretes. Afinal, o que é essa vontade de poder?

2.2.5 A Consciência

Outra característica do ser humano do estágio da civilização é a consciência, que nasce junto com as demais, com uma função também necessária para este estágio em que se encontra o ser humano. Garantidos aqueles cinco ou seis “não quero”, que, a ferro e fogo, foram gravados em todos os instintos, era preciso agora torná-los “faculdade” deste novo ser humano. O que se gravou na memória foi apenas o medo da punição, a antecipação da dor, o medo da morte diante de alguns atos; foi apenas um condicionamento, como a psicologia moderna faz quanto aos métodos de aprendizado. Era preciso tirar essa conotação tão bárbara, tão cruel, tão apavorante diante da própria vida. Mas, de qualquer forma, criou-se um animal “necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (GM II, § 2) e isso era tudo o que se precisava.

Para Nietzsche a consciência é, segundo Deleuze, “um sintoma, nada mais do que o sintoma de uma transformação mais profunda e da atividade de forças de uma ordem completamente diferente da espiritual” (Deleuze, s/d. p. 62). A ordem completamente diferente e não espiritual a que o autor se refere são as forças vitais, provenientes do próprio corpo. A relação que Nietzsche faz entre corpo e consciência ele a tomou de Spinoza quando este diz: “Não se sabe o que pode o corpo ou o que se pode deduzir da simples consideração de sua natureza”(Ética, III, 2, escólio). Desta forma não se pode entender a consciência sem essa íntima relação com o corpo. Segundo Nietzsche para a

incomparável percepção de Spinoza a consciência é tão somente um *accidens* (acidente) da representação não seu atributo necessário e essencial; portanto, isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio* (GC. § 357).

A consciência não é o espírito ou a voz do espírito ou a voz de Deus, mas um acidente do corpo em sua luta entre as forças vitais.

Nesta questão Deleuze interpreta o que seria um corpo para Nietzsche. E usando palavras de Nietzsche o autor define um corpo como

Apenas quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras. Qualquer força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para ordenar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo a partir do momento em que entrem em relação: é por isso que o corpo é

sempre fruto do acaso, no sentido nietzscheano, e aparece como a coisa mais “surpreendente”, muito mais surpreendente em verdade do que a consciência e o espírito (Deleuze: s/d, pp. 62-3).

Na medida em que a consciência se fixa como um estado doentio do espírito ela se subordina a uma força superior, real ou imaginária, e busca orientação. A consciência passa a ser o móbil ético na relação das forças e a ter predomínio sobre o corpo. A consciência assume uma postura independente do corpo, com uma orientação constante para controlar a impetuosidade dos instintos sempre volúveis e instáveis. O ser humano, como corpo biológico, social e político, passa a ser orientado pela consciência, individual e coletiva, em nome de princípios que se tornam universais e absolutos, aos quais todos devem se submeter. O homem se torna o animal consciente, de si, de sua função, capaz de ordenar sua vida e a de todo o grupo a que pertence segundo objetivos definidos, claros e imutáveis.

Este animal, agora, tem ascendência sobre os demais, ele é capaz de “*dizer Sim a si mesmo*” (GM II, § 3); ele se tornou um animal de “vontade”, um animal que domina a sua vontade, ou melhor, o seu querer; ele é agora um “*indivíduo soberano*” que tem poder sobre si mesmo. A memória não é mais o medo do castigo, a antecipação da dor, mas um guia de seu agir. Houve uma transposição da memória dos sentidos para o intelecto. E ele se torna

o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização (GM. II, § 2).

Agora este homem conhece não só o que pode, mas também o que deve fazer. Agora ele assume o controle de seu próprio destino. Agora ele tem em suas mãos a própria vida.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência... (GM. II, § 2).

O homem conhece, sabe disso, é responsável por seu agir; o homem é racional; o homem é político; ele está pronto para criar uma civilização. Mas, segundo Nietzsche, fundamentado nos conhecimentos da evolução das espécies próprias de sua época, este processo é circular; e o círculo ainda não se fechou.

Falta algo quanto à responsabilidade. Reconhecer e assumir as conseqüências de seus atos não diz nada e para a vida em comunidade isso não é suficiente. A sociedade só pode sobreviver se os danos causados a ela pelos atos humanos forem reparados. A reparação só poderá ser feita quando for introduzido o conceito de dívida, assumida mediante um contrato, mesmo quando a pessoa como indivíduo não tenha participado. É uma dívida assumida por um antepassado em nome de toda sua descendência, por um totem, por um deus. Assim nascem as crenças que se transformam em religiões pelas quais a dor, o sofrimento, a morte perdem a sua origem verdadeira, como foi visto, e se transpõem para uma esfera superior, sobrenatural, num momento em que houve uma quebra de algum tipo de unidade, pela qual o homem se tornou “culpado”. É o que Nietzsche chama de “má consciência” (GM. II, § 4).

Agora o ciclo está fechado. Inicia na consciência e termina na má consciência. É este ciclo que Nietzsche quer quebrar e para isso é necessário voltar. Esta volta de Nietzsche às origens não é uma volta às cavernas, mas uma volta às origens do processo e retomar o ciclo em seu ponto de desvio. A encruzilhada, o desvio, está na vontade. Onde se tomou o rumo da “vontade-de-querer”, para ele deve-se tomar o rumo da “vontade-de-poder”.

Este desvio Nietzsche o atribui aos filósofos gregos a partir de Sócrates, quando desenvolveram uma teoria do conhecimento baseada unicamente na razão; quando as estruturas racionais passaram a ser o único critério de verdade. Faltou a eles, como a todos os filósofos desta tradição, aquilo que Nietzsche chama de “*espírito histórico*” (GM. I, § 2), ou “instinto histórico” (GM. II, § 4). Todas essas faculdades humanas, impressas de forma indelével nos instintos vitais do ser humano, foram consideradas, no final de seu processo, como adquiridas por infusão, invertendo-se todo o processo evolutivo. Em vez de uma evolução de mundo, homem, deus, a filosofia fez o inverso, uma emanção de deus, homem, mundo. Neste processo o homem deve refazer o caminho inverso de volta à perfeição. Plotino se coloca exatamente no meio desse processo, entre a filosofia clássica antiga e a nova, ou seja, a pagã e a cristã, muito embora ele não tenha conhecido o cristianismo e nem o cristianismo o aceite como filósofo dessa transição (sua intenção era ligar a filosofia grega às crenças orientais).

A seqüência da evolução, para Nietzsche, é a quebra deste ciclo, e, a partir da Vontade de Poder chegar a um estágio mais avançado. De certa forma

coincidem a idéia de Nietzsche e a idéia da filosofia clássica-cristã a respeito do eterno retorno, ou melhor, ambos entendem a vida como um círculo, que não é vicioso porque se realizaria em esferas superiores, uma metafísica e outra puramente humana. Para a esfera metafísica é fundamental que o homem seja dotado de uma vontade livre, de um querer controlado pela razão e as faculdades correlatas. Para a esfera puramente humana o homem não passa de uma Vontade de Poder, que se realiza pelos instintos, numa luta constante e contínua das forças vitais. Portanto, como visto acima, há uma oposição entre “vontade-de-querer” e “vontade-de-poder”.

2.3 O CONHECIMENTO

Toda filosofia sistemática começa por uma teoria do conhecimento, e a partir dela elabora a estrutura do pensamento em questão. Conseqüentemente, todas as “verdades” decorrentes têm seu fundamento nesta teoria do conhecimento. Conhece-se na medida em que o objeto do conhecimento se enquadra dentro das estruturas de tal sistema. Entende-se, aqui, por filosofia sistemática aquela que segue certas regras de raciocínio das quais depende a validade da argumentação. O exemplo típico é a filosofia clássica grega a partir do silogismo. Nietzsche, ao criticar essa filosofia, muitas vezes chamada também de tradicional, não está dizendo que a filosofia não deva ser argumentativa, ou que o argumento não deva ser lógico. O que ele condena é que tais raciocínios sejam elaborados a partir de conceitos abstratos e imaginários, como os chamados “universais”. Para Nietzsche a validade dos argumentos se dá pela validade das proposições constatada na realidade. O exemplo clássico: Sócrates não é mortal porque é homem, já que todos os homens são mortais, mas porque Sócrates, como qualquer outro homem, é constituído de elementos em perpétuo devir, o que é constatado na realidade das coisas. Este tipo de argumentação não leva a nenhuma verdade, como quer a filosofia clássica, mas a uma interpretação, como quer Nietzsche.

A filosofia sistemática, que se estrutura sobre a lógica aristotélica, tem como ponto de partida o pensamento humano e a crença de que o pensamento humano, desde que seja lógico, é o único meio, ou pelo menos o mais adequado, de se chegar à verdade. Nietzsche, no entanto, condena exatamente esta crença no pensamento, como se ele fosse algo totalmente desvinculado de qualquer

interferência material: a crença no pensamento puro. “Depois de por muito tempo – diz ele – ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento dos filósofos”(ABM. § 3). Estar consciente dos próprios pensamentos não significa que eles não estejam vinculados aos instintos e subordinados a condições não conscientes e a necessidades físicas e biológicas. Ele continua:

em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida (ABM, § 3).

Por estar submetido a tais condições e exigências o pensamento não é o efeito de uma vontade que quer pensar, mas antes uma espécie de reação instintiva na luta pela vida, especialmente de uma determinada espécie de vida, a vida do ser humano. O erro dos filósofos, de acordo com este pensamento de Nietzsche, foi o de eles terem considerado o pensamento a partir da lógica, e não inversamente: foi o pensamento que criou a lógica e não a lógica que criou o pensamento. O pensamento lógico não passa de uma estrutura gramatical, e nada mais do que isso. O pensamento, segundo Nietzsche,

vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (ABM. § 17).

Este ponto de partida leva ao questionamento do conhecimento como tal.

Nietzsche começa criticando tal tipo de conhecimento, ou melhor, as verdades decorrentes desse tipo de conhecimento. Não porque tais verdades não sirvam ao ser humano, mas porque não são verdades por si mesmas e sim porque funcionam como verdades para algum objetivo pré-determinado, sem as quais a vida seria impossível (WP. 493). O conhecimento é a espinha dorsal do ser humano, sem o qual ele talvez nem teria se tornado “*homo erectus*”. O conhecimento é inseparável do ser humano como “*homo sapiens*”. E a partir do conhecimento se desenvolve a filosofia que determina uma visão de mundo e de ser humano, a partir da qual o ser humano constrói seu projeto de vida, sua existência.

Nietzsche atribui praticamente todo o terceiro livro de seu projeto “A Vontade de Poder” à questão do conhecimento para a busca da verdade, de onde derivou a ciência. E se nesta longa caminhada do conhecimento em busca da

verdade a ciência prevaleceu não é uma vitória da ciência propriamente dita, mas do método de pesquisa sobre a própria ciência (WP. 466). E na busca da verdade

todos os métodos, todas as pressuposições da nossa ciência contemporânea por milênios foram olhadas com o mais profundo desprezo; em suas pesquisas alguns foram excluídos da comunidade das pessoas respeitadas – foram considerados como um “inimigo de Deus”, como um ultrajador do mais alto ideal, como um “possesso” (WP. 469).

As verdades procuradas já estavam pré-determinadas. Só poderia ser verdadeiro aquilo que era esperado que fosse verdadeiro, porque seria útil para determinado fim. Foi uma longa experiência que levou a humanidade a acreditar que poderia chegar à verdade desde que usasse critérios adequados para tal, e com isso desenvolveu a razão e a consciência e com elas a lógica como caminho para a felicidade.

No processo de evolução do ser humano, o conhecimento filosófico, fundamentado em categorias da razão, é a última etapa, ou melhor, é a etapa atual em que se encontra o ser humano, o que significa que pode haver etapas subseqüentes. Pelo conhecimento o ser humano passa a dominar o mundo, numa tentativa desesperada de colocar as forças da natureza, hostis a qualquer tipo de racionalidade, sob seu controle. Assim o “conhecimento passa a ser um instrumento de dominação” (WP. 643).

O conhecimento a partir da razão desnaturalizou o ser humano, tornando-o um ser racional, bipolar, corpo e alma, matéria e espírito, físico e metafísico. A filosofia racional passou a ver as coisas de outro modo, com outros olhos; e “há diversos tipos de olhos; a Esfinge também tem olhos; e, por conseguinte, há diversos tipos de verdades; então, não há verdade” (WP. § 540).

Para Nietzsche, o conhecimento não é nem empírico nem racional como foi para a maioria dos pensadores; o conhecimento, para ele, é uma relação analógica entre objetos e fatos reais e imaginários. Com esta relação, o ser humano constrói uma estrutura mental e passa a considerar as coisas segundo essa estrutura, derivando dali “verdades”. Para Nietzsche estas não são “verdades”, mas apenas “interpretações”. “Fins e meios, causa e efeito, sujeito e objeto, ação e reação, coisa-em-si e aparência, como interpretações (não como fatos)” (WP. § 589). Essas interpretações, no entanto, têm seu ponto de partida nos sentidos, em alguma necessidade física ou biológica, “necessária para a preservação – tudo no sentido de uma vontade de poder” (idem). As coisas passam a ter significado para

uma determinada finalidade. “Nós colocamos uma palavra no ponto em que começa nossa ignorância, além do qual nós não podemos ver, por exemplo, ‘eu sofro’, mas este é o horizonte de nosso conhecimento, não uma ‘verdade’” (WP. § 482). O que há são somente relações entre coisas sensíveis, mas a partir delas pode-se chegar a coisas apenas imaginadas.

Quando nós observamos os fenômenos profundos, nós podemos ser comparados a um surdo-mudo, que adivinha através dos movimentos dos lábios as palavras que ele não pode ouvir. Dos fenômenos de sentido profundo nós concluimos a existência de coisas invisíveis e de outros fenômenos que nós poderíamos apreender se nossos meios de observação fossem adequados e que chamamos de energia corrente (WP. § 52).

É assim que o ser humano, por necessidade, desenvolveu a capacidade de criar imagens mentais e atribuir a elas realidade, mesmo que seja supraterrena, ou transcendente. E como esse mundo transcendente não está sujeito a experimentações sensíveis, é considerado perfeito; e na relação com o mundo sensível, sujeito a mutações, o mundo transcendente é considerado verdadeiro e o mundo sensível, mundo das aparências. Cria-se, pois, a duplicidade de mundos, de realidades, de vida, e assim por diante, ou seja, o mundo físico e o mundo metafísico. Mas, “este mundo real, como tem sido concebido até agora, sempre tem sido um mundo aparente” (WP. § 566). Há, aqui, na verdade, uma inversão. O que é aparente para a filosofia clássica, é real para Nietzsche, e vice-versa. Para Nietzsche todos os postulados da metafísica são ilusões, criações da razão humana na tentativa de encontrar algum fundamento estável e permanente para a vida; há uma passagem dos elementos quantitativos para os elementos qualitativos (idem). É assim que “o mundo das aparências é percebido e ordenado segundo valores determinados que correspondem pragmaticamente ao valor ontológico do sujeito que percebe” (Lannoy: 1952, p. 280). É assim que a teoria do conhecimento de Nietzsche impede qualquer acesso à realidade e rejeita toda metafísica.

A crença de que as coisas do mundo devem ser ordenadas segundo critérios racionais, para Nietzsche é uma suposição ingênua que tem como consequência a existência de um Deus criador e de uma existência anterior em outro tipo de mundo (WP. § 471). Foi assim que a filosofia chegou até os tempos modernos, partindo de um ponto errado, como se existissem fatos a partir de sua constatação pela consciência, e que isso não fosse apenas um fenomenalismo introspectivo (WP. § 475). O primeiro erro segundo Nietzsche, é a constatação de

um “eu”, de uma “consciência”, como realidade independente e livre de qualquer influência física ou biológica. Assim como a consciência tem uma realidade, as coisas também deveriam ter uma realidade em-si; e o conhecimento seria, então, saber qual é essa realidade em-si das coisas. Esta realidade não pode estar na sensibilidade das coisas, porque estaria sujeita à mudança, como todas as coisas sensíveis. Daí a necessidade de uma existência fora da sensibilidade; uma realidade metafísica. Assim como o mundo externo, o mundo mutável, se aperfeiçoa e se deteriora, nasce e morre, o mundo interior também. O fato de imaginar-se uma perfeição não lhe dá realidade. O mundo interior, o mundo metafísico, é uma imaginação fundamentada em necessidades físicas não alcançadas e sem possibilidades de serem alcançadas; é resultado de instintos e impulsos vitais não satisfeitos de outra forma. Assim como o mundo físico é para nós da maneira como nós o interpretamos, o mundo interno, metafísico, segue as mesmas regras. “A conexão causal entre idéias, pensamentos, sentimentos, desejos, entre sujeito e objeto permanece absolutamente oculta para nós – e talvez seja puramente imaginária. Assim o prazer e o desprazer são fenômenos puramente derivados e subseqüentes” (WP. § 477).

O pensamento não pode nos levar à verdade, nem à verdade física, nem à verdade metafísica. Como nós buscamos a verdade por analogia, a partir de algo que consideramos verdadeiro, andamos pelo caminho da causa e do efeito, não chegamos a verdade nenhuma, pois a

causalidade nos ilude; supor uma ligação causal direta entre os pensamentos, como faz a lógica, é uma conseqüência da mais rude e desastrada observação. Entre dois pensamentos, todos os tipos de afetos jogam o seu jogo; mas seus movimentos são rápidos, e assim não podemos reconhecê-los, nós os negamos (WP. § 477).

Assim não há verdadeiros pensamentos, mas arranjos na seleção de alguns elementos eliminando tudo o mais; um arranjo puramente artificial para torná-lo inteligível. (idem).

Assim como a causalidade nos escapa, também o espírito, que é uma derivação do pensamento, é uma ficção. Não há um espírito, como um “*nous*” ordenador das coisas, do qual as crenças religiosas derivaram uma alma, ou o “eu pensante” de Descartes.

O espírito como algo que pensa (...) esta concepção é a segunda derivação daquela falsa introspecção que acredita no pensamento: primeiro um ato é imaginado, que simplesmente não ocorre, em segundo lugar um sujeito-substrato no qual cada ato do pensar, e

nada mais, tem sua origem; em outras palavras, ambos, agente e ação são ficções (WP. § 477).

Este mundo interior cria capacidades e características como se fossem próprias da natureza humana, tais como uma consciência, uma vontade, um espírito, uma razão, e assim por diante. Na filosofia clássica o conhecimento está vinculado a essas características. O conhecimento passa a ser uma descoberta das realidades pela razão. E a razão passa a ser um instrumento infalível na medida em que suas buscas seguem regras determinadas por ela mesma; e tudo o que estiver dentro dessas regras passa a ser considerado verdadeiro. A razão deixa de considerar as regras como criação sua; considera-as apenas uma descoberta, como se elas existissem como entidades independentes, pelas quais todo o universo se orienta. No ser humano à razão liga-se uma vontade, também de certa forma independente, e que deve se submeter à razão para bem agir. A razão é o guia, a vontade é o motor que põe os atos humanos em movimento. Assim todo agir humano é movido por um ato de vontade. Isto para a filosofia clássica.

Nietzsche condena essa lógica. Para ele a vontade, entendida dessa maneira, não é a causa do agir humano. Não está em poder de uma vontade o livre agir desta maneira ou de outra. Nossas experiências pessoais não são expressões de um agir universal, como se todos os indivíduos pudessem, se quisessem, ter os mesmos comportamentos, mesmo em situações idênticas. Isso é um aprendizado de certa maneira forçado. “Nós acreditamos na vontade como causa a tal ponto que, a partir de nossas experiências pessoais, introduzimos uma causa nos acontecimentos em geral (isto é, a intenção como causa dos acontecimentos)” (WP. § 478).

Assim como a vontade não é causa do agir humano, os pensamentos também não estão numa relação entre si de causa e efeito. Isso não passa de uma crença. No mesmo aforismo Nietzsche diz:

Nós acreditamos – e até mesmo nossos filósofos ainda acreditam – que prazer e dor são causas de reações, que a finalidade do prazer é ocasionar reações. Por milênios, o prazer e a fuga do desprazer têm sido declaradas terminantemente como os motivos de toda ação. Com relação à reflexão, no entanto, deveríamos admitir que cada coisa teria tomado o mesmo caminho, segundo exatamente a mesma seqüência de causas e efeitos, se estes estados de “prazer e desprazer” tivessem estado ausentes, e que alguém simplesmente estaria decepcionado se pensasse que eles não causam absolutamente nada. (WP. § 478).

O ser humano aprendeu a reagir diante do prazer e da dor, e a partir dessa experiência atribuiu à dor e ao prazer a função de provocar reações. Prazer e desprazer são sentimentos psicológicos, portanto aprendidos, e como tais não podem ser considerados como causas do agir humano. Os sentimentos são expressões de algo mais profundo e ao mesmo tempo mais natural e só recebem a conotação de agradável ou desagradável na medida em que são relacionados com esse algo, que Nietzsche vai identificar como Vontade de Poder. Nietzsche conclui o aforismo citado dizendo:

Em suma: cada coisa da qual tomamos consciência é um fenômeno terminal, um fim – e não causa nada; cada fenômeno sucessivo na consciência é completamente atomístico. – E nós temos procurado entender o mundo através da concepção inversa – como se nada fosse real e efetivo, mas pensamento, sentimento, vontade (WP. § 478).

Nietzsche não nega nem a existência nem a função dos pensamentos, sentimentos e vontade, apenas quer mostrar como tais características do espírito passaram a ser responsáveis por todo o comportamento humano, o que levou o ser humano a perder sua identidade puramente terrena e tornar-se um ser submetido a regras, a aprendizados inventados pela razão alicerçada sobre fundamentos metafísicos.

Esse processo todo, Nietzsche o atribui à linguagem. A linguagem foi uma invenção posterior. Somente foi possível quando os seres humanos conseguiram estabelecer entre si relações de semelhança, na suposição de que algo que alguém sentisse outro também poderia sentir da mesma forma. Com certeza foi uma convenção muito difícil de ser estabelecida, e mais difícil ainda encontrar sinais e símbolos que pudessem significar o mais próximo possível coisas diferentes. Assim um sentimento somente pode ser comunicado a outra pessoa quando esta também já tivesse tido uma experiência semelhante, e passou-se a acreditar no fato de que aquilo que uma pessoa sentiu tenha sido exatamente aquilo que a outra também sentiu. A comunicação verbal, no entanto, se deu no momento em que alguém ao experimentar um sentimento o comunicou ao outro num momento em que este outro não estava sentindo a mesma coisa; este outro estava numa posição afastada, neutra, por assim dizer, mas capaz de entender o que estava sendo comunicado. Esses sentimentos foram sendo armazenados para que em momentos oportunos pudessem ser comunicados da maneira que melhor conviesse a quem os comunicasse. Assim Nietzsche se expressa:

“Experiência interna” atinge a consciência somente depois que foi encontrada uma linguagem que o indivíduo entendesse, isto é, um traslado de uma condição para condições familiares a ele; “entender” significa simplesmente: ser capaz de expressar algo novo numa linguagem velha e familiar. Exemplo: “Eu me sinto indisposto” - tal julgamento pressupõe uma importante e posterior neutralidade do ouvinte; o homem simplesmente diz: isto ou aquilo faz sentir-me indisposto – ele forma sua idéia a respeito de sentir-se indisposto somente quando ele tem visto uma razão para sentir-se indisposto. – Eu chamo isto uma perda da filologia; ser capaz de ler fora de um texto como um texto sem interposição de uma interpretação é a forma pós-desenvolvida da “experiência interior” - talvez aquela que dificilmente seja possível (WP. § 479).

A linguagem para tornar possível a comunicação desenvolveu a memória e o comportamento humano passou a se orientar pelas experiências do passado, perdendo a espontaneidade; deixou de se orientar pelos instintos vitais, de viver na natureza com e como a natureza, para criar um mundo de acordo com suas intenções e experiências já vividas.

Para Nietzsche foi a teoria do conhecimento que levou a civilização ocidental a esse tipo de desenvolvimento e de cultura. A sua crítica não é propriamente ao conhecimento, mas à suposição de que só existe esse tipo de conhecimento e que ele é infalivelmente verdadeiro; de que não se pode nem se poderia ter outro tipo de conhecimento, e ter desenvolvido a humanidade de outra forma. O conhecimento não tem como objetivo a busca da verdade, mas o desenvolvimento da vida através do incremento da Vontade de Poder. O conhecimento coloca a natureza sob seu controle para aumentar seu domínio sobre ela. Para isso cria e transforma órgãos e outros instrumentos para melhor alcançar seus fins. Nietzsche assim se expressa:

O significado de “conhecimento”: aqui, como no caso do “bem” e da “beleza” o conceito é visto num sentido antropológico e biológico estrito e limitado. A fim de uma espécie particular manter a si mesma e incrementar o seu poder, esta concepção da realidade deve compreender suficiente calculabilidade e constância para servir de base a um esquema de comportamento para ela. A utilidade da preservação (...) permanece como o motivo além do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento – eles se desenvolvem em tal meio que suas observações são suficientes para nossa conservação. Em outras palavras: a medida do desejo de conhecimento depende da medida para a qual a vontade de poder se desenvolve numa espécie: a espécie se apodera de certas explicações da realidade a fim de se tornar senhora dela, a fim de colocá-la sob seu serviço (WP. § 480).

Como já foi dito, o conhecimento é um meio de dominação, um instrumento por meio do qual a Vontade de Poder se expressa e incrementa a vida.

2.4 ESPÍRITO HISTÓRICO

Quanto à origem do conhecimento Nietzsche diz: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. (...) Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”(GC. § 110). Sendo assim Nietzsche propõe

estudar em que sentido as diferentes *teorias fundamentais do conhecimento* (materialismo, idealismo, sensualismo) são conseqüências das apreciações de valores: a fonte dos sentimentos superiores de prazer (“sentimentos dos valores”) é igualmente decisiva para o problema da *realidade*.(VP. § 290).

Mas quando ele trata dos cientistas que buscam a verdade em seu desenvolvimento histórico, de modo específico quando se trata dos valores morais, ele escreve: “Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história!”(GM. I. § 2).

Essas três afirmações, poder-se-ia acrescentar muitas outras, feitas em obras e épocas diferentes, não são ocasionais em Nietzsche. Sua preocupação com a história era muito grande. Já em 1871, no início de sua carreira como professor de filologia clássica na Universidade de Basileia, ele escreve a seu amigo Ervin Rohde: “Vivo, a respeito da filologia, em um estranhamento insolente, que pior não se poderia pensar [.....] um pouco por vez estou me transformando em filósofo” (Correspondência: 1951, p. 124). Com tais preocupações, no outono de 1873 ele escreve sua “Segunda Consideração Inatural”, exatamente com o título de “Sobre a utilidade e o prejuízo da história para a vida”, em cujo prefácio ele diz:

Esta consideração, por outro lado, é inatural, porque nela procuro entender como prejuízo, vício e defeito do nosso tempo alguma coisa da qual ele se considera muito feliz, a sua cultura histórica, porque acredito firmemente que todos sofremos de uma febre histórica que devora e que devemos pelo menos reconhecer que sofremos disso. Mas se Goethe tem dito, com todo direito, que com as nossas virtudes cultivamos junto os nossos defeitos, e se, como todos

sabem, uma virtude hipertrófica – tal qual me parece ser o senso histórico do nosso tempo – pode levar um povo à ruína assim como pode provocá-la um vício hipertrófico, então pelo menos por uma vez me seja permitido falar [...] como filho do tempo presente [...] dada minha profissão de filólogo clássico: porque não saberei que sentido teria a filologia clássica em nosso tempo senão aquele de operar nele de modo inatural – vale dizer, contra o tempo e, deste modo, sobre o tempo e, esperamos, a favor de um tempo que há de vir (UPH, Prefácio).

Nietzsche viveu numa época em que a Filosofia da História de Hegel havia penetrado profundamente na cultura europeia, principalmente na alemã. Ao mesmo tempo o Positivismo de Augusto Comte estava em pleno desenvolvimento. Tanto numa como no outro Nietzsche percebeu a falta de espírito histórico. Para ele ambos estavam encaminhados a um mecanicismo em que a própria vida estava sendo apresentada como algo pré-determinado. Em sua condição de filólogo, ele distinguiu na teia dos conceitos históricos “o que é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa seqüência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM. II, § 13). Nesta passagem Nietzsche está se referindo ao “castigo”, mas pode ser aplicada a todo conhecimento histórico.

Para Nietzsche a história está intimamente ligada à vida e só tem sentido quando entendida como o processo de desenvolvimento vital. As características fundamentais da vida, para ele, são lutar, perdurar e se adaptar, ou seja, a função ofensiva, a função de hereditariedade, e a função de adaptação, e estas são também as três formas da história. Charles Andler, ao interpretar a II Consideração Inatural, desenvolve esses três aspectos da história: ajudar a ação, ajudar a conservação social, e ajudar a revolta dos que sofrem. Este é o tema fundamental daquela Consideração Inatural sobre a História. Quando Nietzsche fala da falta de espírito histórico é justamente por não se perceber esta tríplice função da história, tendo em vista as funções vitais e não a existência humana, única e exclusivamente.

2.5 UMA TEORIA DA CIVILIZAÇÃO

Para Nietzsche, muito mais do que uma teoria do conhecimento, para o desenvolvimento do ser humano, é fundamental uma teoria da civilização. A teoria

da civilização é que leva o ser humano a se desenvolver, num processo contínuo, cuja etapa seguinte à atual é o *Übermensch*.

Charles Andler, em sua extensa obra sobre a vida e o pensamento de Nietzsche, mostra a influência que ele sofreu de outros autores, seus mestres, que certamente colaborou para a formação de seu conceito de “espírito histórico”. Com esta visão, Nietzsche se convenceu de que a história dos povos, ou das civilizações dos povos da Antiguidade, se constitui de longos períodos de evolução, passando da obscuridade, atingindo o apogeu e caindo novamente na barbárie. Segundo Andler, Nietzsche se convenceu disso a partir da leitura da obra de David Strauss, *Dogmática cristã*, onde o autor, a partir de diversas seitas do cristianismo primitivo, descreve a origem, a corrupção, a queda e o castigo dos homens, mas também que tudo isso não é eterno, porque, a partir do reconhecimento da perfeição perdida, o homem recomeça tudo de novo (Andler: 1931, vol. III.p. 234). Nietzsche busca nesta história dos povos primitivos este desejo de perfeição que os leva ao esplendor, mas ao mesmo tempo, por erros na escolha dos meios, os leva à queda, a partir da qual há um novo reinício. E assim sucessivamente. Nesta época de sua vida Nietzsche ainda não havia definido os conceitos para esta sucessão dos acontecimentos históricos na vida dos homens, mas já estava claro em sua mente o processo.

Daí Nietzsche se dedica a estudar com profundidade a história do povo grego, que deu origem à cultura ocidental. Mais do que momentos de alta e de baixa, ele encontra na história dos gregos uma evolução também na capacidade de enfrentar os reveses da vida, e conclui disso que também a inteligência vai se aperfeiçoando na ansiosa busca do querer-viver. Nesta luta para o querer-viver entram em jogo as forças selvagens e ferozes da natureza biológica do ser humano. E neste ponto Nietzsche junta a história dos povos com os conceitos evolucionistas de Darwin, e principalmente de Lamarck, que ele conhecia e aos quais dava grande importância, mais ao segundo do que ao primeiro.

Nesta luta pela vida, Nietzsche descobre também o sincronismo das forças selvagens para a criação de um meio-ambiente favorável capaz de garantir a sobrevivência e a evolução de si mesmas. É o momento em que se formam as sociedades fortemente estruturadas em organismos tirânicos para evitar a demolição. Novamente é a força que se impõe à própria força. Para Darwin sobrevivem os mais fortes, para Nietzsche sobrevivem os mais espertos, o que não é uma contradição, mas apenas um esclarecimento. E esta esperteza é o resultado

das capacidades intelectuais que criam as sociedades. É dentro da sociedade, na vida comum, que as capacidades intelectuais se desenvolvem. Os meios de garantir a vida são encontrados dentro dos limites da vida em comum. Todo conhecimento humano está subordinado à sociedade. Daí a importância de uma teoria da civilização. Na vida em sociedade a luta pela vida continua, mas de forma disciplinada.

Esta disciplina na luta pela vida dentro dos limites da sociedade, Nietzsche tomou emprestada da teoria de Lamarck, segundo a qual “entre os tecidos de um mesmo organismo e entre as células de um mesmo tecido, há um antagonismo que poderia levar à morte o ser vivo, mas que, fechadas dentro de certos limites, assegura um vigor muito maior ao todo” (Andler: 1931, vol. III. p. 236). Nietzsche vê nisto o $\sigma\gamma\oplus\chi$, o caráter agonístico do “*struggle for life*” darwiniano. Ainda segundo Andler

O terrível ódio das cidades entre si, a dilaceração das classes, o antagonismo idealizado de todos nos torneios de atletismo e na poesia, criam a cultura mais forte e ao mesmo tempo mais subtil. A necessidade de estar constantemente preparado para a luta definitiva e vital tempera uma humanidade de uma rara integridade física, sóbria, bem treinada, nervosa e muscular, toda feita para a ação (idem).

Isto tudo Nietzsche encontra na arte grega, ou seja, na tragédia, e mesmo na tragédia ele percebe a evolução. Em seus diversos momentos, entre Ésquilo e Eurípides, passando por Sófocles, a tragédia grega mostra as forças primitivas selvagens e brutais em luta com as entidades sobrenaturais e terminando por se submeterem à razão, necessidade para o bom funcionamento da cidade. Na formação da cidade os gregos não foram originais; sofreram a influência dos povos vizinhos, com os quais mantinham contato e dos quais aprenderam como se impor, já que pela força física, devido, principalmente, a seu menor número de indivíduos, nem sempre seria possível; impuseram-se, então, pela cultura, pela civilização. E a cidade grega se torna um centro de indivíduos possantes e toda a civilização grega foi um florescimento de homens e obras de arte.

Com a cidade nasce a civilização, e o ser humano se torna o $\zeta\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\chi\epsilon\chi$ (o animal político), na própria definição de Aristóteles, que estuda o ser humano a partir desse momento. A cidade, assim, se torna um ser vivente; ela cria seus indivíduos para si; forja-lhes como que uma segunda natureza; sociabiliza-os; moraliza-os. Mas, assim mesmo, as forças selvagens, instintivas, próprias da

vida não são destruídas. Os gregos sabem expressar ao mesmo tempo umas e outras; aceitando ambas, eles tornam a vida digna de ser vivida; é a cultura, é a arte. É a organização do caos, conforme os aforismos de Nietzsche citados por Andler “A civilização é a unidade do estilo artista em todas as manifestações da vida de um povo”, ou então, “O resultado final de todo mundo da arte é uma civilização intelectual” (Andler: 1931, vol. III. p. 239).

A civilização, porém, não elimina o caráter agonístico das forças vitais, apenas lhes dá outros rumos. Como a civilização se torna um corpo vivente, ela, por sua vez, vai desenvolver a luta com outros tipos de civilização para se impor diante delas. Assim como todo animal, pela teoria evolucionista, quer tornar-se um exemplar de elite, cada civilização também o quer, e para isso cria a sua cultura, cria o seu saber, cria a sua ciência baseada em princípios próprios e determinados. A cidade grega criou a civilização grega baseada nos princípios metafísicos, mas isso para impor a sua Vontade de Poder, o que não elimina a Vontade de Poder dos indivíduos que se expressa simplesmente pelas forças vitais, pelos instintos individuais. Cada cidade, cada civilização, tende a um grau mais elevado; assim como cada indivíduo.

Nietzsche via na civilização a degradação do indivíduo. A cidade precisava não eliminar o indivíduo, mas torná-lo dócil, prestativo, submisso aos interesses dela como cidade. Com isso, a cidade, a civilização, enfraquecendo os indivíduos, caía; mas novamente os indivíduos retomavam o processo. Para Nietzsche isto não era suficiente. O indivíduo deveria libertar-se da cidade, da civilização em função de si mesma, e lutar não para construir uma nova civilização, mas um novo ser humano; lutar para ir além deste ser humano que está aí. Para isso é necessário retornar ao mundo da arte, à luta das forças primitivas, que Nietzsche vai identificar, depois, como dionisíacas e apolíneas. E nessas forças ele identifica também a qualidade fundamental de cada uma. Enquanto as forças dionisíacas se confundem com o instinto da vida, as forças apolíneas se confundem com o instinto do conhecer. O instinto da vida se dá na própria natureza selvagem, enquanto que o instinto apolíneo se dá na cidade, na civilização.

Nesta luta entre os instintos vitais e os instintos de civilização, Nietzsche vê uma hierarquia, cuja primazia ele atribui ao instinto da vida. “*Das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt* – A vida é a força maior, reinante” (Andler: 1931 vol. III. p. 242). Foi para manter a vida que se criou a civilização, a

ciência. Duas faculdades humanas se tornaram fundamentais: a memória e a imaginação; esta criou a arte, e aquela a ciência.

A ciência deve se lembrar do aspecto exato do real e retê-lo em fórmulas abreviadas e portáteis. A arte deve nos fazer aceitar este real, mesmo desesperador, fixando nossos olhares sobre a atitude heróica do homem preso às forças selvagens de um universo embelezado somente por sua coragem e sua inteligência (Andler:1931 vol. III. p. 242).

Mas tanto a arte como a ciência são apenas instrumentos capazes de fornecer os meios necessários para a superação de si mesmo e para garantir a evolução a uma espécie superior. Esta seria a função da filosofia; ela não cria nada, mas protege e prevê; a arte é que cria, e por isso tem a supremacia. “A civilização intelectual é uma vida da nação submetida à soberania da arte – *Kultur ist Beherrschung des Lebens durch die Kunst*” (Nietzsche, apud Andler:1931 vol. III. p. 243).

Assim, uma teoria da civilização é muito mais importante do que uma teoria do conhecimento; pois todo conhecimento se realiza dentro de uma civilização. Esta determina as normas do conhecer, seu objeto e seus critérios de verdade. A civilização, composta por um conjunto de indivíduos, tem vida própria e para tal usa todas as suas forças para manter-se, subordinando a ela todos os indivíduos que a constituem. Neste fato, a subordinação dos indivíduos à civilização, é que Nietzsche encontra a degradação do homem. Ele não combate a civilização, mas a subordinação do homem a ela. A civilização é necessária; é por meio dela que o homem se constrói; mas essa construção só se dá quando a civilização está em função do homem e não o homem a serviço da civilização. A consequência dessa subordinação é o niilismo, quando os valores de uma civilização deixam de ter aquele poder de torná-los mais fortes, e esta perda de poder da civilização é quando ela se alicerça sobre princípios metafísicos. Os princípios metafísicos podem criar homens fortes, corajosos, destemidos, mas não o levam a ultrapassar-se a si mesmo. O que é importante para Nietzsche é que a civilização possibilite ao homem ir além de si mesmo, chegar àquilo que ele chamará depois de *Übermensch*.

2.6 O MUNDO

Assim que o ser humano desenvolveu a capacidade de conhecer, ele começou a criar as coisas segundo suas conveniências, e dentre estas ele criou um mundo para si. Nesta relação com o mundo, o ser humano se confunde com o seu

mundo, pois este não passa de uma interpretação sua. Esta é a concepção de Nietzsche, visão anterior à filosofia clássica, pois esta separou o ser humano do mundo e dividiu o cosmos em físico e metafísico. Este é o motivo da predileção de Nietzsche pelos filósofos pré-socráticos, da visão cosmológica do universo. Fora deste mundo só há ilusão, e nada mais. “O ‘mundo real’, como tem sido concebido até aqui, sempre foi visto como mundo aparente” (WP. § 566). No entanto é o único mundo realmente existente, o mundo em que vivemos e que interpretamos a nosso modo.

O que Nietzsche não admite, e considera o erro da filosofia clássica, é a divisão do mundo em dois, um físico, temporal, perecível e finito e um metafísico, estável e eterno feito pela filosofia e pela religião. Para Nietzsche só há um mundo: o mundo das interpretações vitais, tal como os diferentes indivíduos o interpretam. O mundo não é uma individualidade simples, mas uma multiplicidade de forças. Assim ele se expressa:

E sabeis, também, o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto pelo “nada” como um limite; não é nada que se desvaneça, nada que se dissipe, nada infinitamente extenso, mas inscrito como força determinada num espaço determinado, e não num espaço que estivesse “vazio” em algum lugar, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos de retorno, com uma vazante e uma torrente de suas formas, transbordando das mais simples para penetrar nas mais complexas, do mais tranqüilo, do mais rígido, do mais frio para o mais ardente, o mais selvagem, o mais contraditório consigo mesmo, e depois novamente regressando da plenitude para o simples, do jogo das contradições para o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de seus caminhos e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que deve retornar eternamente, como um devir que não conhece saciedade, nem fastio nem cansaço. Esse meu mundo *dionisíaco* de criar eternamente a si mesmo, esse mundo de segredos das voluptuosidades duplas, esse meu “além do bem e do mal”; sem objetivo, se não houver um objetivo na felicidade do círculo; sem vontade, se um anel não tiver vontade em relação a si mesmo. Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais destemidos, os mais familiarizados com a meia-noite? *Este mundo é*

a vontade de poder e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso (WP. 1067).

Este aforismo não necessita de nenhuma explicação posterior, é claro e completo por si mesmo. Nietzsche dá a entender que estava fechando uma vez por todas uma longa e interminável discussão. Mas deixa claro, também, que esta visão de mundo é mostrada “no meu espelho”, como para dizer que tudo o que ele dirá na seqüência deste pensamento parte desta visão de mundo. Procurar explicações de frases isoladas dentro deste todo é fugir de seu pensamento. “Vós também sois vontade de poder – e nada além disso” significa que o ser humano faz parte desse mundo, ou seja, desse conjunto de forças que constitui o cosmos; e este conjunto de forças nesta dinâmica é vida – e nada além disso!

Mas não foi isso o que aconteceu com o pensamento de Nietzsche. Mesmo com essa clareza ainda se encontrou metafísica nesta síntese, como fez Heidegger com a “Vontade de Poder”, o que será considerado mais adiante. A questão fundamental desse aforismo parece ser o conceito de “força”. Num aforismo do mesmo período do anterior, Nietzsche assim se expressa:

O conceito vitorioso de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar o poder; ou como o emprego, o exercício do poder como impulso criador, etc. Os físicos não conseguem liberar de seus princípios o “efeito à distância”, tampouco de uma força de repulsão (ou de atração). Não adianta nada: é preciso compreender todo movimento, todo “fenômeno”, toda “lei” apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: igualmente todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte (FP. 36 [31] - Junho-Julho 1885).

Neste conceito de força, aparece a relação recíproca de atração-repulsão, que Gilles Deleuze interpreta como forças ativas e forças reativas.

Ativo e reativo são funções que as forças exercem numa relação entre si para se impor umas sobre as outras. De acordo com sua quantidade, cada força adquire uma qualidade específica; a de menor quantidade reage à de maior quantidade; ambas com o mesmo objetivo: incrementar seu poder. A força que se torna consciente no ser humano é a força reativa, a de menor quantidade, que necessita de artimanhas em sua relação com a de maior quantidade. A força de maior quantidade simplesmente se manifesta como tal sem nenhuma consciência do que faz e das conseqüências do que faz. A força de menor quantidade reage à ação

da de maior, entra em luta com ela, torna-se consciente e procura meios de se impor. Nesta disputa, as forças reativas, tornadas conscientes de sua inferioridade e da igualdade de qualidade com as forças ativas, criam um sistema de valor, do qual se origina a moral. A igualdade das forças se dá na qualidade e a diferença entre elas na quantidade. Gilles Deleuze, ao analisar o conceito de corpo em Nietzsche como uma relação de forças dominantes e forças dominadas, fruto do acaso, faz uma distinção entre ativo e reativo. “O corpo é um fenômeno múltiplo – diz ele – sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação’”(Deleuze: s/d, p. 63). O que faz um corpo, portanto, é a Vontade de Poder, que se expressa nessa relação de forças dos elementos que o constituem. A unidade é a dominação; a diversidade se dá nas forças que dominam e nas que são dominadas. Mas mesmo as dominadas são Vontade de Poder: as ativas como Vontade de Poder para ordenar, as reativas como Vontade de Poder para obedecer. Assim a qualidade de força ativa ou reativa depende da quantidade de força para dominar ou para ser dominada, pois “nenhuma força renuncia ao seu poder próprio. Da mesma maneira que a ordem supõe uma concessão, admite-se que a força absoluta do adversário não é vencida, assimilada, dissolvida. Obedecer e ordenar constituem as duas formas de um torneio”(VP, II,91 – apud Deleuze s/d, p. 64). As forças inferiores, comenta Deleuze, definem-se como reativas: nada perdem da sua força, da sua quantidade de força, exercem-na assegurando os mecanismos e as finalidades, preenchendo as condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade”. Para Nietzsche, “ativo é tender para o poder” (WP. § 657). A qualidade das forças se identifica, mas pela quantidade umas são ativas e outras re-ativas, não passivas. Obedecer, submeter-se, não é renunciar o próprio poder, mas exercê-lo de outra forma.

Para Nietzsche qualquer corpo é uma relação de forças. Mesmo para o ser humano, como corpo consciente, todo o seu agir não é nada mais do que a expressão dessa relação de forças. O ser humano não age movido por uma vontade livre e independente do corpo, mas age de acordo com a força ativa dominante, mesmo quando a dominante seja a reativa: domina obedecendo. Daí o seu conceito de Vontade de Poder. O estar consciente não modifica a relação, pois “a consciência habitualmente só aparece quando um todo quer subordinar-se a um todo superior...

A consciência nasce em relação a um ser de que nós poderíamos ser função” (VP, II, 227 – apud Deleuze: s/d, p. 62).

2.7 AS FORÇAS

Para entender o pensamento de Nietzsche é indispensável que se faça uma reflexão profunda sobre o conceito de “força”, pois é a partir deste conceito que ele estrutura o seu raciocínio a respeito da vida, ou seja, do mundo como um todo e do ser humano em particular. Em sua obra projetada “A Vontade de Poder” são encontrados muitos aforismos a esse respeito, que podem ser interpretados tanto em sentido geral como num sentido mais específico.

2.7.1 Força em sentido geral

A força é a expressão de um instinto unificador que se encontra na própria natureza, como “força de gravidade”. Quando há uma “coordenação desses instintos, sob o domínio de um só”, há a “vontade forte”, é o caso da “precisão e clareza da orientação”; quando há “ausência de um sistema que os uns aos outros” tem-se “a fraqueza da vontade”, e este é o “caso da oscilação e da falta de força de gravidade” (VP. § 80). Com isto Nietzsche critica a vontade como algo independente, como um agente capaz de deliberar livremente tornando o ato um simples querer agir de uma determinada forma e não de outra.

Esta força instintiva, para Nietzsche, é uma herança, uma constituição biológica; é formada por um conjunto de elementos físicos e biológicos que tornam os seres em geral e os homens em particular mais fortes e mais fracos. Essa quantidade de força vai aumentando através das gerações de indivíduo para indivíduo, mas também pode desperdiçar-se. Daí o homem forte e o homem fraco.

“O ponto diferencial é aquele onde há uma *grande força*, onde há força para *gastar-se*. A massa, sendo a totalidade dos fracos, reage *lentamente*: defende-se de muitas coisas para as quais é demasiadamente fraca, - das quais não pode tirar proveito; ela não cria, não prossegue” (VP. § 81).

Assim a força que se expressa através de sua ação elimina a idéia de sujeito agente, bem como a idéia de determinismo. A eliminação da idéia de um agente livre não conduz a um determinismo mecânico.

Se uma quantidade de força se determina e se comporta, em cada caso determinado, de uma única maneira, devemos abster-nos de concluir que “sua vontade não seja livre”. A “necessidade mecânica” não é um estado de fato: servimo-nos dela para interpretar o que acontece. (...). A necessidade não é um fato, mas uma interpretação (VP. § 280).

Neste aforismo, a partir desta constatação, Nietzsche tira uma série de conclusões fundamentais de seu pensamento filosófico. A primeira delas é que não há um sujeito que atua, e da mesma forma não há coisas que atuam reciprocamente; e nem há “coisa-em-si” e nem “aparência”. Nietzsche conclui a primeira parte deste aforismo dizendo que

se abandonamos a idéia de “sujeito” e a de “objeto”, abandonamos também a idéia de “substância” - e conseqüentemente suas diferentes modificações, por exemplo, a “matéria”, o “espírito”, e outros seres hipotéticos, “eternidade e invariabilidade” “da matéria”, etc.(idem).

E como decorrência de tudo isso, não há metafísica e nada que se assemelhe, como mundo ideal, mundo do além e outras criações imaginárias. Assim, qualquer coisa que exista no mundo não passa de expressão de uma força ou de um conjunto de forças.

Ainda neste parágrafo, Nietzsche introduz a questão do conhecimento para dizer que o querer algo de estabilizado, como sendo uma verdade, é a expressão da “Vontade de Poder”, que cria um mundo para si. “Logicizar, racionalizar, sistematizar, são expedientes da vida” (idem). Daí que para ele um pensamento não necessita ser lógico, nem racional, muito menos sistemático, no sentido da filosofia tradicional. O pensamento é uma manifestação espontânea da Vontade de Poder, porque

o homem projeta, de alguma forma, fora de si, seu instinto de verdade, seu “alvo” para construir o mundo “que é”, o mundo metafísico, a “coisa-em-si”, o mundo de antemão existente. Sua necessidade de criador inventa de antemão o mundo no qual trabalha, antecipa-o: esta antecipação (esta “fé” na verdade) é seu sustentáculo (ibidem).

Pelo fato de o homem inventar, de ter necessidade de inventar um mundo metafísico, não se pode concluir a existência desse mundo metafísico.

As forças se realizam em luta que, por sua vez, provoca o movimento, a mutação, o devir. “Tudo o que sucede, todo movimento, todo devir, considerados como fixação de graus e de forças, - como uma *luta...*” (idem *ibidem*). A realidade é momentânea; representa um estágio em que as forças se encontram. Estes estágios

podem ser determinados em graus; maior ou menor quantidade de força; maior ou menor desenvolvimento, sempre aspirando ao mais, a um incremento de mais vida. Desta forma a conservação da espécie é apenas uma conseqüência desta luta por mais vida, numa longa caminhada “para uma mais forte”. A espécie, porém, não é nada mais do que cada indivíduo num determinado estágio de sua evolução; a espécie propriamente dita não existe; é uma invenção da linguagem para identificar indivíduos que apresentam algumas semelhanças. É a metafísica que cria um universal a partir de uma característica elevada à condição de origem de todos os entes.

Esta força é a Vontade de Poder e não “há outra força física, dinâmica ou psíquica” (VP. § 302). A força ativa impede a estabilidade; ela não está voltada à conservação. “É precisamente em qualquer ser vivo que se pode mais exatamente mostrar que ele faz todo possível não para conservar a si mesmo, mas para tornar-se *mais* do que é...” (idem); ilude-se, portanto, a ciência quando estabelece “leis” a partir do equilíbrio das forças; as forças estão em luta pelo incremento da vida e não para o equilíbrio do mundo. E também não se pode dizer que os seres vivos lutam simplesmente para manter-se vivos, pois, “trata-se ainda menos de uma ‘*vontade de viver*’, pois a vida é apenas um caso particular da vontade de poder” (idem).

As forças lutam não para buscar o equilíbrio, mas sim para dominar; elas não podem deixar de mostrar seu poder; se isso acontecesse, elas deixariam de ser forças.

Conforme as resistências que procura uma força para tornar-se dominadora, é necessário que a medida dos reveses e das finalidades assim provocadas cresça: e, enquanto toda força somente possa atuar quanto ao que lhe resiste, há necessariamente em toda ação um *ingrediente de desprazer*. Mas esse desprazer atua como uma excitação à vida e fortifica a *vontade de poder* (VP. § 307).

O prazer não é um motivo do agir, mas uma conseqüência da luta das forças na busca do domínio.

A força não tem outra finalidade senão tornar-se dominadora. O ser humano, consciente de sua existência, é que atribui à vida, sem saber o que ela é, uma finalidade fora dela, como a busca da felicidade, terrena ou extraterrena. A força também não tem a finalidade de manter-se, pois,

a preocupação de si mesma e de sua “salvação eterna” não é expressão de uma natureza rica e segura de si: pois esta pouco se preocupa em ser salva, - não tem semelhante interesse pela

felicidade, de qualquer natureza que seja; é força, ação, desejo, - ela se grava nas coisas, ela se domina... (VP. § 313).

As forças, que atuam no mundo como um todo, são praticamente infinitas, e não podem ser identificadas com as que são percebidas. O mundo orgânico também não é tão simples como parece. Por isso não se pode atribuir a existência da vida, ou seja, do mundo orgânico, como algo vindo de fora do próprio mundo. O fato de não se entender uma realidade não é razão para considerá-la dom extraterreno, como fazem os metafísicos. O mundo percebido, sujeito aos sentimentos e intenções humanas, embora sendo o verdadeiro mundo humano, não passa de uma migalha diante da infinitude do mundo das forças cósmicas. “Em relação às forças enormes e múltiplas que trabalham umas contra as outras, tais como as representa o conjunto de toda vida orgânica, o mundo consciente de sentimento, de intenções, de apreciações, é apenas um pequeno fragmento” (VP. § 315). O mundo humano é um mundo que passa pelo sentimento, um mundo que se deseja tal, um mundo avaliado para uma determinada finalidade, um mundo de intenções. Isto tudo não deixa de ser parte do mundo, mas não mais do que um pequeno fragmento.

Até o conceito de “deus”, para Nietzsche, não passa de um conceito de força levado ao extremo; mas, por ser um conceito e não uma realidade, ele tem sua época. Assim “deus” é um sentido que se atribui à força ativa, criadora da vida, como o estado máximo de uma época determinada, a partir da qual pode-se explicar toda a evolução, passada e futura.

A única possibilidade de a idéia de “Deus” conservar um sentido, seria considerar Deus não como força ativa, mas como *estado máximo*, como uma época – um ponto na evolução da *vontade de poder*, pelo qual se explicasse tanto o desenvolvimento para o futuro como o que alcançamos até o presente (VP. § 319).

A vida não é um dom desse “deus”, mas uma espécie de economia de força para se conseguir sempre mais com menor desperdício. A força ao consumir-se vai expressando sua Vontade de Poder e criando a vida. “Esta ‘vontade de poder’ expressa-se na *interpretação*, na *maneira de consumir a força*. (...) O que faz o crescimento da vida é a economia sempre mais restrita e mais previdente, que realiza o máximo com uma força sempre menor” (idem). Cada força é somente ela. Não há uma força que produza, que tenha como resultado as coisas efetivas. Cada força é uma realidade independente, ou melhor, cada realidade independente é a expressão de um conjunto de forças que se manifestam como unidade. “Uma força

determinada não pode ser outra senão precisamente essa força determinada, que, sobre uma quantidade certa de resistência, não se manifesta diferentemente a não ser numa medida conforme sua força” (ibidem).

O próprio Estado, para Nietzsche, é uma expressão da força, e não apenas de um acordo entre pessoas, o que denotaria fraqueza. Tanto em seu interior como em seu exterior, ele é uma organização que se mantém como cada indivíduo se manteria por si mesmo. Ele se realiza “pela altivez, pela severidade, pela força, pelo ódio, pela vingança, - em suma, por todos os traços típicos repugnantes ao ser de rebanho...” (VP. § 326).

A arte como interpretação do mundo, como forma de expressar o mundo funciona como um tônico para aumentar a força vital e criar a embriaguez, o espírito dionisíaco em luta com o racional. A luta entre as forças instintivas e as forças da razão, entre o dionisíaco e o apolíneo, expressam-se pela arte. “Toda arte possui um efeito *tônico*, aumenta a força, alumia o prazer (isto é, o sentimento da força), evoca todas as sutis recordações da embriaguez” (VP. § 357). A arte também expressa a decadência de um tipo humano, ou de uma época, quando as forças organizadoras diminuem, se deterioram, ou quando são superadas por outro tipo de forças; é aquilo que constitui o feio. “A fealdade equivale à *decadência de um tipo*; quando há contradição e coordenação insuficientes das aspirações interiores, é necessário concluir daí que há diminuição de força organizadora, de ‘vontade’ sob o ângulo psicológico...” (VP. § 359). Assim o prazer e o desprazer estão relacionados com o incremento ou com a diminuição da força, “força torna-se o prazer de demonstrar essa força, um lanço de virtuosismo e de aventura, a intrepidez, a indiferença em relação à vida e à morte” (idem). Assim também “Os artistas (...) possuem força em excesso, são animais vigorosos, sensuais; (...) e é certo que entre os artistas a fecundidade cessa simultaneamente com a força generativa...” (ibidem).

A força, porém, não é infinita, nem mesmo em relação ao mundo, que se renova constantemente, pois a idéia de infinitude é incompatível com a idéia de força. Se fosse infinita seria estável; se for estável deixa de ser força. Então, “interditamo-nos a idéia de uma *força infinita*, como *incompatível* com a *idéia de força*” (VP. § 380).

Em cada momento, em cada estágio das realidades, a força se organiza de forma determinada e própria daquele estágio; ela é fluida e

condicionada a cada momento conforme suas combinações e organizações; mas também ela não pode se deter; sua essência é estar sempre em mutação, em movimento.

A “força”, o repouso, o permanecer igual a si mesmo, contradizem-se entre si. A medida da força (como quantidade) é fixa, sua essência é fluida. (...) Num momento determinado da força é dada a absoluta condicionalidade de uma nova repartição de todas as suas forças. (...) A força não pode se deter. A “mutação” é integrante de sua essência” (VP. § 382).

Assim como as forças se organizam e cooperam para incrementar a vida, elas também se deterioram em determinados períodos para dar lugar a outras forças, e assim sucessivamente. O que era forte se torna fraco e vice-versa. A força não tem a finalidade de se manter; ela é pródiga em seu expressar-se. Isto explica a vitória dos fracos sobre os fortes. Para a força não importa quem impera; o importante e fundamental é o imperar.

A experiência da história mostra que as raças fortes se *dizimam reciprocamente*: pelas guerras, pelos desejos de poder, pelas aventuras, pelas fortes paixões, pelo *desperdício* – (não capitalizam as forças e formam-se perturbações intelectuais como consequência de uma tensão exagerada). (...) Os fortes tornam-se depois mais fracos, mais indecisos, mais absurdos que a média dos fracos. (...) As raças fortes são raças *pródigas* (VP. § 389).

O próprio ser humano, para Nietzsche, é um conjunto de forças, e nada mais. “O homem, considerado como conjunto de forças,...” (idem). O instinto de conservação não deixa de ser uma força que quer dominar sobre outras forças. “Nosso instinto de conservação deseja que nossos adversários conservem suas forças - ele quer apenas tornar-se *senhor* desses adversários” (VP. § 409). Essa força se manifesta até mesmo na natureza. “As regiões mais fecundas da terra permanecem o maior tempo incultas: - falta a força que poderia tornar-se senhora ali...” (VP. § 412).

Nietzsche combateu todos os movimentos filosóficos e literários nos quais ele viu a deterioração das forças vitais que levaram ao niilismo, tema que ele dedicou como o primeiro livro, ou primeira parte, de seu projeto “A Vontade de Poder”. Quanto ao romantismo, para citar apenas um exemplo, ele assim se expressa:

Minha luta contra o *romantismo*, (...) mas ao mesmo tempo com um vago desejo dos tempos *antigos*, da cultura sacerdotal e aristocrática, da “*virtù*”, do “homem forte”, - algo de extremamente híbrido; um modo falso e contrafeito da humanidade mais *forte*, que estima em geral as condições extremas e nelas vê o sintoma da

força (“culto da paixão”; uma imitação das formas mais expressivas, *furore expressivo*, tendo sua origem, não na plenitude, mas na *pobreza*). (...) – (O grande surto das ciências e das invenções técnicas, das ciências naturais, dos estudos históricos (?), é, num ângulo relativo, um produto da força, da confiança em si do século dezenove) (VP. § 463).

2.7.2 Força em sentidos específicos

Quando Nietzsche trata do “eu”, do que somos e porquê somos assim e não de outra forma, entre tantas perguntas, ele coloca também “...se é a força acumulada que atua ‘espontaneamente’, ou somente por *reação*, para obedecer a uma incitação?” (VP. § 457), ele conclui dizendo que são “simples questões de *força*” (VP. § 458). Com isto a própria formação psicológica do “eu” não deixa de ser o resultado de um cúmulo de determinadas forças; e todo o comportamento humano é influenciado por elas. Não há uma determinação livre do querer, um ato ao qual se pode atribuir responsabilidade, como querem os metafísicos, de modo especial, os metafísicos religiosos, a fim de imputar culpa e mérito às ações humanas, em vista das quais se determina o futuro das pessoas.

A filosofia tradicional atribui às ações humanas uma tarefa com a qual Nietzsche não concorda: a busca da felicidade. Não importa se esta felicidade for encontrada neste mundo, como quer Aristóteles, ou num outro, como quer o Cristianismo. Para Nietzsche a felicidade está simplesmente no desprendimento de uma força que se realiza em si mesma, por si mesma e para si mesma. Assim ele se expressa:

Da pressão que provoca a plenitude da tensão de forças que em nós crescem sem cessar, e não sabem como se descarregarem, nasce um estado semelhante àquele que precede a uma tempestade: a natureza que somos se *obscurece*. (...) Uma doutrina que liquida um semelhante estado *ordenando* algo: uma transmutação dos valores por meio dos quais indicamos às forças acumuladas um caminho, um aonde, de forma que elas se disponham a explodir em clarões e ações, - uma semelhante teoria não tem absolutamente necessidade de ser uma teoria da felicidade: ao *desprender* uma parte da força que estava acumulada e elevada até ao sofrimento, ela oferece a *felicidade* (VP. § 468).

Tudo o que se pretendeu com a filosofia clássica foi adequá-la às necessidades religiosas do Cristianismo: uma verdadeira “transmutação de valores”, cuja queda levou ao niilismo.

Assim como a ciência se enganou ao elaborar uma teoria da equação das forças, não percebendo que o que há de fato é apenas a força ativa que se expressa desta ou daquela forma (VP. § 302, citado anteriormente), a moral também cometeu o mesmo engano, criando uma oposição à força ativa, como se houvesse outro tipo de força, para justificar as ações humanas e atribuir-lhes valores metafísicos. Falando dos atos morais e imorais, segundo Nietzsche puramente imaginários, e não somente indemonstráveis, como querem Kant e o próprio cristianismo, ele diz: “Inventou-se uma *oposição* às forças ativas, por equívoco psicológico, crendo assim designar uma outra espécie dessas forças; imaginou-se um *primum móbile* que não existe” (VP. § 354).

Ainda quanto à moralização do ser humano para torná-lo melhor, precisamente em se tratando da educação, mais uma vez houve um engano. A educação tradicional, segundo Nietzsche, não tem como finalidade tornar o homem melhor, mas apenas torná-lo conveniente à sociedade que o educa. E com essa educação o homem é amesquinhado e se deixa, quer, ser amesquinhado. E é justamente nisso que consiste o engano.

O amesquinçamento progressivo do homem é precisamente a força ativa que permite crer na criação de uma raça mais forte: uma raça que teria precisamente seu excedente no que a espécie amesquinhada tornara-se mais fraca (vontade, responsabilidade, segurança, faculdade de fixar a si mesma objetivos) (VP. § 386).

A educação tradicional teria exatamente a função de inibir essa “força ativa”, para tornar o ser humano um ser que quer livremente, que assume a responsabilidade de seu querer, e que com isso se sinta segura diante da sociedade que o educa. Para tudo isso ele precisa estabelecer objetivos. Mas quais objetivos? Aqueles propostos pela própria sociedade. E se o ser humano faz tudo isso é exatamente porque a “força ativa” que está nele está imperando sobre ele mesmo.

Em determinadas situações, a força também pode manifestar-se em atos ou ações físicas ou mecânicas, mas ainda assim encontra outra força que não se manifesta da mesma maneira. Isto acontece quando alguém tenta impor a outro um determinado comportamento, ou quando uma força pretende dominar outra força sem o seu consentimento, com ameaças de castigos físicos. É a desculpa daquele que quer dominar pretextando uma melhoria do caráter do dominado, mas que, na realidade, consegue exatamente o contrário. A força assim dominada não se submete à força dominadora, não a reconhece como tal, porque a força dominada,

neste caso, estaria eliminada, ou melhor, engendra na força dominada a má consciência, obriga-a a procurar subterfúgios e disfarces. Obedecer também é uma forma de expressão da Vontade de Poder, e quando a força que obedece não consegue isso, ela não se submete. É o que Nietzsche diz no parágrafo seguinte:

Todo poder que proíbe, que sabe inspirar o medo àquele a quem proíbe alguma coisa, engendra a má consciência (quero dizer: o desejo de fazer algo, aliado à idéia de que a satisfação desse desejo será perigosa, à necessidade de guardar segredo, de tomar caminhos desviados, precauções). Toda proibição piora o caráter daqueles que não se submetem voluntariamente, mas somente pela força (VP. § 329).

As forças se expressam mesmo quando aparentemente se submetem. É o que acontece com os movimentos de massa, com os que não conseguem se impor por si mesmos e buscam na coletividade, no rebanho, uma forma para impor seu poder. As forças são sempre as mesmas, a maneira de se expressarem é que muda. Neste caso, “as forças impulsoras são sempre: o ressentimento, a sedição popular, a insurreição dos deserdados” (VP. § 106). É o que aconteceu, segundo Nietzsche, com o Cristianismo e com os movimentos políticos de massa.

Quanto ao Cristianismo, especificamente, segundo Nietzsche resultado de uma interpretação absolutamente arbitrária da mensagem de seu fundador, Jesus, no caso, é a expressão do “pessimismo dos fracos, dos vencidos, dos oprimidos, dos que sofrem”, em contraposição “à força de caráter, o espírito e o gosto; a ‘mundanidade’” (VP. § 130). Mas, assim mesmo, não deixa de ser a expressão da força como tal.

A formação do caráter do homem, ou de um “homem melhor”, o “homem do futuro”, não se realiza nem pela imposição de um comportamento pré-estabelecido, nem pela sedição. Para Nietzsche o que se consegue com isso é levar ao niilismo. O homem do futuro não é o homem melhorado mediante a castração das forças vitais e que passe a se comportar de acordo com objetivos estipulados pela sociedade. O homem do futuro é aquele que se supera mediante o desenvolvimento total de suas forças vitais, que se realiza pela vontade de poder. É assim que ele o vê:

Eis a minha conclusão: o homem *verdadeiro* representa um valor bem superior ao tipo de homem desejável a qualquer ideal proposto até o presente; tudo quanto se tem desejado em relação ao homem nada mais foi que digressão absurda e prejudicial. Uma classe particular de homens queria transformar em regra, acima da humanidade, suas próprias condições de conservação e de

crescimento; todo desejo dessa espécie *aviltou* até agora o valor do homem, sua força e sua certeza no futuro; a mesquinhez do homem e sua intelectualidade medíocre patenteiam-se hoje claramente quando deseja; a faculdade que permite ao homem fixar valores foi até o presente mal desenvolvida para fazer justiça ao *valor real do homem* e não somente ao valor desejado; o ideal foi até hoje a verdadeira força caluniadora do mundo e do homem, uma força que espalhou sobre a realidade seu sopro envenenado, a *grande sedução para o nada...* (VP. § 231).

O niilismo, “a grande sedução para o nada”, para Nietzsche, são as expressões concretas da moral dos fracos que tentam destruir a força individual para impor uma espécie de coletividade, ou humanidade, ou fraternidade, ou igualdade, como meta de todos para o bem de cada um. Como esses “ideais” não são alcançados, porque não existem, o ser humano se vê diante do nada, e a vida passa a ser, para ele, este homem, algo que deve ser superado.

É também sobre o conceito de força que Nietzsche fundamenta sua teoria de que não há “causa” nem “efeito”, como decorrência um da outra, nos atos humanos, bem como em toda a natureza. Não se pode separar a ação do agente; isso é um engano psicológico, diz ele, uma interpretação errada, pelo simples fato de que constatamos ações umas após outras, mas não podemos ter nenhuma experiência de que uma seja causa e outra efeito. “Interpretamos mal um sentimento de força, de tensão, de resistência, um sentimento muscular que é já um começo de ação para fazer dele uma causa; consideramos causa a *vontade* de fazer tal ou qual coisa, porque a ação lhe sucede” (VP. § 298). O que há de fato é uma “vontade” que se expressa a si mesma em ações, independentemente umas de outras. Força e vontade, neste caso, se identificam, e ela não pode deixar de agir; a ação é a simples manifestação de sua existência.

Mesmo quando Nietzsche fala do niilismo, ele o considera uma forma de expressão das forças; uma reação diante do vazio pela constatação da inexistência dos ideais propostos como finalidade da vida. O niilismo é o estágio intermediário entre um ideal perdido e outro ainda não encontrado, ou seja, entre o ideal metafísico, constatado que não existe, e o ideal do “*Übermensch*”, ainda não encontrado. De qualquer forma, é sempre a força que se debate em busca de sua realização, como explosão da vida que não se satisfaz com metas pré-estabelecidas. O niilismo normalmente se transforma em crença religiosa e se organiza num corpo de doutrina de formas variadas, mas sempre com a mesma característica: a busca de um ideal fora desta vida em outro mundo. Para Nietzsche

as duas doutrinas mais importantes neste sentido são o Cristianismo e o Budismo. Assim é que Nietzsche se expressa:

Nilismo: falta-lhe a finalidade; a resposta à pergunta “Para quê?” - Que significa o nilismo? *Que os valores superiores se depreciam*. Pode ser indício de força, pode o vigor do espírito aumentar até parecerem impróprios os fins que até então desejava alcançar, (“convicções”, “artigos de fé”) (-: porque a fé expressa geralmente a necessidade de *condições de existência*, a submissão à autoridade de certa ordem de coisas que *prospera* e desenvolva um ser, proporcionando-lhe a *aquisição de poder*...); por outra parte, o indício de força, *insuficiente* para erigir a si mesma uma finalidade, uma razão de ser, uma fé. Alcança o máximo de sua força relativa como força violenta de *destruição*: como *nilismo ativo*. Poderíamos dar como seu oposto o nilismo *fatigado* que não mais *ataca*: a mais conhecida de suas formas é o budismo, que é nilismo *passivo*, como sinal de fraqueza; a atividade do espírito pode estar fatigada, *esgotada*, de tal forma que os fins e valores preconizados *até o presente* parecem impróprios e não mais se imponham, de sorte que a síntese dos valores e dos fins (sobre os quais repousa toda cultura sólida) se decomponha, e que os diferentes valores se guerreiem entre si; uma *desagregação*...; que tudo o que alivia, cura, tranqüiliza, adormece, venha em primeiro plano, sob roupagens diversas, religiosas ou morais, políticas ou estéticas, etc. (VP. § 2).

Quanto ao cristianismo, ele tem, segundo Nietzsche, uma característica toda especial. Ele também nasceu de uma força; mas de uma força latente, uma força que queria se impor e que reconhecia que para isso necessitava de subterfúgios, de uma máscara, de uma crença que o considerasse vindo do alto, de Deus. Para isso esta força usou todos os meios, os truques; esperou milênios; criou ídolos, transformou-os em divindades; viveu sob o jugo de leis rígidas e severas até o momento oportuno.

A realidade que serviu de base ao cristianismo foram as pequenas *famílias judaicas* da diáspora, com seu ardor, sua ternura, seu desvelo em socorrer, insólito em todo o Império Romano e talvez mal compreendido, o hábito de se ajudarem uns aos outros, a altivez escondida de “povo escolhido”, altivez mascarada em humildade, a negação íntima e sem inveja de tudo quanto está *no alto* e tenha por si uma glória e o poder. Ter compreendido a força que havia aí e que este estado *bem-aventurado* poderia comunicar-se também aos pagãos, que lhe seria sedutor e contagiante – nisso consistiu o gênio de São Paulo. Utilizar o tesouro da energia latente, da sábia felicidade, para a realização de uma “igreja judaica de confissão livre”, utilizar toda a experiência judaica, a maestria em *conservar* íntegra a *comunidade* sob o domínio estrangeiro, utilizar também a propaganda judia – São Paulo compreendeu que esta era a sua missão (VP. § 114).

Como se vê, para Nietzsche, o cristianismo é obra de São Paulo, e seu gênio consistiu em ter compreendido não a doutrina do Velho Testamento, suas leis, suas

obrigações, sua crença, seu Deus. Seu gênio consistiu em ter compreendido a força que estava latente debaixo desta máscara de humildade, de fé, de bondade, e que isto encaixaria perfeitamente não entre as classes sacerdotais judaicas que, cansadas de sua submissão, lutavam por um poder imediato, mas convinha perfeitamente aos fracos, aos subjugados do Império Romano que dominava boa parte do mundo da época; enfim a força dos escravos que deveria tornar-se a força do rebanho. São Paulo, portanto, apresenta o cristianismo como uma luta, cuja vitória dá poder. Uma luta aberta e dissimulada ao mesmo tempo, onde a vitória está na derrota aparente; e seu modelo e mestre, é um deus morto pregado numa cruz. Não pode, São Paulo, encontrar um símbolo mais perfeito: um paradoxo mais completo; ele não poderia esperar uma oportunidade melhor.

Para Nietzsche, a força, que se expressa no ser humano ou na natureza, é a mesma. Não há porque distinguir a vida animal da vida humana. O que o homem tem de diferente é pura imaginação, principalmente quando se trata de objetivos. Assim como a vida da planta não tem nenhum objetivo fora dela mesma, a vida humana também não. O desejo de felicidade não passa de uma ficção, ou melhor, de uma má interpretação da força. Todo ser vivo aspira ao poder, e a nada mais do que isso. “Para se compreender o que é a vida – diz Nietzsche – que espécie de aspiração ou de tensão exige a vida, a fórmula deve aplicar-se também à árvore, à planta como ao animal. ‘A que aspira a planta?’” (VP. § 305). Se não temos resposta para a planta, ou para o animal, também não teremos para o homem. Ou então, a mesma resposta que se dá a um, dá-se também ao outro. “Por que as árvores de uma floresta lutam entre si? Pela felicidade?... – Não, pelo poder!...” (idem). Se o homem aspirasse à felicidade, ele já a teria alcançado, e tendo-a alcançado teria perdido a própria razão de existir, seu objetivo. Portanto a que o homem aspira é ao incremento da própria vida, ou melhor, é a vida que está no homem que aspira a seu próprio incremento.

O homem, assenhoreando-se das forças da natureza, o homem, assenhoreando-se de sua própria selvageria e de seus instintos desencadeados (os desejos aprenderam a obedecer, a serem úteis) – o homem comparado a um pré-homem representa uma enorme soma de *poder* – e não um *plus* de “felicidade”! Como se pode pretender que ele tenha *aspirado* à felicidade?...(ibidem).

Assim, não existindo um objetivo para a vida a não ser o incremento de si mesma, tudo o que contribui para seu desenvolvimento é bom, e mau o que a diminui. E como o desenvolvimento da vida se dá pela explosão das paixões,

todas as paixões são úteis, umas diretamente, outras indiretamente; em relação à utilidade delas, é absolutamente impossível fixar uma gradação de valor, - embora seja certo que sob o ângulo econômico todas as forças da natureza sejam boas, isto é, úteis, qualquer que seja a parte de fatalidade terrível e irrevogável que delas decorra. Poder-se-ia dizer quando muito que as paixões mais potentes são as mais valiosas: neste sentido que não existe maior fonte de força (VP. § 351).

“Forças da natureza”, neste caso, podem muito bem ser entendidas em sentido restrito: a natureza do ser humano. Uma gradação de valor, mesmo neste caso, é puramente imaginária; não se pode prever a que grau de desenvolvimento uma força pode conduzir diferente do grau de outra força. Assim como “fonte de força” não tem sentido metafísico, como que se por debaixo das forças houvesse algo que as criasse; “fonte de força” é a intensidade com a qual a força se expressa em cada caso determinado.

Nietzsche, quando faz a crítica à modernidade, a faz justamente partindo do conceito de força. Sua predileção toda especial pelo século dezessete é justamente porque ele o vê como “*aristocrático*, reino da razão, testemunha da soberania da *vontade*”, quando Descartes, pelo menos, se livra das verdades reveladas. Além disso, Nietzsche foi grande admirador de Pascal, no qual ele se inspirou inclusive na forma de se expressar: através de aforismos. Foi na análise deste século que ele encontrou e desenvolveu o conceito de “força de vontade”, não como impulso ao querer, mas como um instinto que explode livremente e se realiza como vida.

O século dezessete é *aristocrático*, coordena, é altivo em relação a tudo o que é animal, severo a respeito do coração, desprovido de sentimentalidade, “não-alemão”, “*ungemütlich*”; adversário do que é burlesco e natural; espírito generalizador e soberano em relação ao passado, porque crê em si mesmo. Possui, no fundo, muito da besta feroz, e pratica a disciplina ascética para tornar-se dominador. Século da *força da vontade* e também das paixões violentas (VP. § 26).

Apesar da religiosidade deste século, Nietzsche via por trás desta religiosidade um espírito aristocrático, uma besta feroz, uma disciplina ascética com o intuito de dominar, uma força de vontade, enfim, paixões violentas, conceitos que ele muito apreciou. Nietzsche não era contrário nem mesmo a certo tipo de religiosidade; o que ele combatia era o fato de fazer desses conceitos realidades metafísicas. É assim que ele admira Santa Tereza, em seus êxtases místicos, mesmo quando luta desesperadamente em busca de seu ideal ascético. Ele chega a identificar o instinto

de rebanho com o instinto de domínio, embora atuem “por razões diferentes: o primeiro por egoísmo imediato, o segundo por egoísmo mediato”, o que significa que ambos são impelidos por esta força de vontade, ou Vontade de Poder, que impulsiona a todos. É assim que ele vê a difusão do cristianismo quando diz

Devemos juntar a isso que a força de sedução do ideal cristão atua talvez mais fortemente nas naturezas que amam o perigo, a aventura e os contrastes, que amam tudo quanto comporta riscos, e que permite alcançar a um *non plus ultra* do sentimento de poder. Imaginemos Santa Tereza em meio dos instintos heróicos de seus irmãos: - o cristianismo aparece como forma de exaltação da vontade, da força de vontade... (VP. § 155).

Se assim Nietzsche entende o cristianismo do século dezessete, não é o mesmo que ele encontra depois. Se o ascetismo daquele século servia para a educação da vontade, o que aconteceu depois foi exatamente o contrário. A igreja passou a se dedicar à educação com outras finalidades que levaram à decadência da humanidade; a igreja corrompeu a humanidade.

O *ascetismo*: mal se tem a coragem de proclamar claramente sua utilidade natural, seu caráter indispensável ao serviço da *educação da vontade*. O mundo absurdo de nossos educadores, cuja única preocupação é o “útil servidor do Estado” como esquema regulador, crê desvencilhar-se, com a “instrução”, da domesticação do cérebro; não possui da mesma forma a noção de que há algo ainda que *importa antes de tudo* – a educação da *força de vontade*: instituem-se exames para tudo menos para o que é essencial: saber se *podemos* querer, se *podemos prometer*: o jovem termina sua educação sem ter sequer uma dúvida, uma curiosidade no campo dos problemas superiores da avaliação de sua natureza; (VP. § 160).

Educar para a Vontade de Poder, para Nietzsche, é o que importa acima de tudo quando se quer o homem do futuro.

Quanto à cultura em relação à formação do homem do futuro, Nietzsche distingue o artista do cientista. O artista é mais despreocupado, indiferente aos ideais, mais jovem, e até mais infantil. Já o cientista é mais severo, tem mais força de vontade. É certo que Nietzsche tinha uma predileção toda especial para com o artista, pois foi pela arte que ele se introduziu na filosofia, e seus filósofos prediletos foram os pré-socráticos e a tragédia grega, com a luta entre o dionisíaco e o apolíneo. E é justamente na luta que está o enaltecimento das forças vitais. A decadência, para ele, iniciou quando o apolíneo se sobrepôs ao dionisíaco. “Comparada ao *artista*, a aparição do homem *científico* é, com efeito, o sinal de certa barreira, de certo abaixamento do nível da vida (- mas também de um

reforço, de maior severidade, de maior duração, de maior força de vontade)” (VP. § 369).

Ainda falando da educação, e de modo especial das escolas, Nietzsche lamenta a situação daqueles que não tiveram no tempo devido a oportunidade de freqüentar uma boa escola. E, para ele, a recuperação dessa perda só será possível mediante “uma extrema força de vontade e a faculdade de bastar-se a si mesmo”, por meio das quais ele seja forçado a “uma atividade que devolva energia às fibras relaxadas e faça *readquirir sua obstinação à vontade de viver...*” (VP. § 446). E nessa boa escola, conclui ele, aprende-se a “*mandar e obedecer*”, que são duas formas da mesma Vontade de Poder. Esta boa escola, entre tantas outras oportunidades de tornar e conservar uma espécie de homens mais fortes, deve “criar com toda espécie de ascetismo uma preponderância e uma certeza quanto à própria força de vontade” (VP. § 449). Assim, para Nietzsche, a escola tem, acima de tudo, a função de desenvolver a força de vontade, ou seja, incrementar a Vontade de Poder, que não é nada mais do que desenvolver as forças vitais; tudo o mais, cada um buscará por si mesmo.

Afinal de contas, quem é para Nietzsche o homem bom? Sua resposta é a seguinte:

Para toda espécie de homem que permanece vigorosa e próxima à natureza, o amor e o ódio, a gratidão e a vingança, a bondade e a cólera, o fazer e o não-fazer são inseparáveis. É-se bom com a condição de que também se saiba ser mau; é-se mau porque de outra forma não se poderia ser bom. De onde, portanto, provém esse estado doentio, essa ideologia contra a natureza, que nega esse caráter duplo, - que ensina como virtude suprema possuir somente um semivalor? De onde provém essa hemiplegia da virtude, invenção do homem bom? Exige-se do homem que se castre daqueles instintos que lhe permitem fazer oposição, prejudicar, encolerizar-se, exigir vingança... A esta desnaturação (do ser humano) corresponde a concepção dualística de um ser puramente bom e de um ser puramente mau (Deus, espírito, homem), resumindo, no primeiro, todas as forças, intenções e condições positivas, no segundo, todas as negativas (VP. § 223).

Assim ele continua sua apreciação quanto à formação do homem bom. O que retorna sempre, pode-se notar, é a questão das forças.

2.8 DA FILOLOGIA À FILOSOFIA: DO DISCURSO AO SABER

Toda a formação de Nietzsche esteve voltada para o problema da vida, ou, mais especificamente, a questão da existência, como descendente que era de

uma longa linhagem de pastores. Mas sentiu desde os primeiros momentos que a salvação da alma não era a questão fundamental, o que o fez abandonar a carreira de pastor, de teólogo, para buscar com maior profundidade uma resposta para suas angústias. Seguiu, então, o caminho da filologia, procurando algo mais profundo, mais na raiz das questões. Formou-se e mesmo antes de terminar a tese de doutorado foi contratado como professor dessa disciplina pela Universidade de Basileia, na Suíça. Como professor de filologia percebeu que a questão era ainda mais profunda, e começou a se interessar pela filosofia, cadeira que pleiteou por duas vezes por ter ficado vaga na mesma Universidade e que lhe foi recusada, sob o pretexto de não ter formação para tal. Na verdade a recusa se deu por motivo de suas idéias, consideradas, quando não heréticas filosoficamente, fora dos padrões da época.

Mesmo assim, ele se dedica à filosofia, por ser tida como a ciência que busca as origens, os princípios de todas as coisas, almejando encontrar os princípios da vida, da existência, do ser humano e de seus comportamentos. Percebeu, então, que o comportamento humano se fundamentava em dois princípios: a filosofia grega e a religião cristã, que no fundo se fundiam em um só princípio: a crença; a crença na verdade filosófica e a crença na verdade religiosa. Filosofia e religião se tornam, assim, crença e verdade. A união entre as duas se faz pelo discurso. O saber se torna um instrumento para um determinado tipo de discurso já aceito de antemão: a verdade.

E assim Nietzsche entra no labirinto da filosofia, com um martelo. Nada escapa a seus golpes. Sua intenção não é destruir, mas perceber onde há resistência e onde há vazio. Aos poucos os ídolos foram caindo, um após o outro. A cultura européia estava já no fundo do poço, no nada; era o niilismo. Era preciso reconstruir; buscar novos fundamentos; determinar novos valores. Esses novos fundamentos não poderiam estar além da vida; vida que é vivida a cada momento. O homem não é o centro nem o fim último do universo. A unidade primordial é o caos, dentro do qual se desenvolve a vida, em si e por si mesma. O ser humano é uma forma de vida, que se expressa de forma consciente, mas nem por isso isolada ou independente do caos. E o que origina e sustenta a vida é uma força, que se expressa de muitas maneiras diferentes, principalmente no ser humano.

Nesta manifestação das forças, a verdade, preocupação última do ser humano, tem seu valor; mas não é uma verdade em si nem absoluta; assim o

conhecimento; assim a filosofia; assim a religião. O erro, para Nietzsche, está em admitir uma verdade absoluta e infalível por estar fundamentada em algo fora deste mundo; uma verdade metafísica, portanto. O martelo de Nietzsche percebe o vazio por baixo da metafísica; ela não tem fundamentação, mas apenas crença.

Na tragédia grega Nietzsche encontra o ponto de união da vida humana, onde a força da vida se manifesta de forma dupla: a força do instinto e a força da razão. E ali Nietzsche vê o erro da filosofia grega: ter sacrificado a força instintiva em benefício da força racional. O ser humano passa a ser definido como “animal racional” e desta racionalidade decorrem todas as chamadas faculdades humanas. Não que o ser humano não tenha essas faculdades, mas outra vez o erro em admiti-las como próprias do ser humano, como constitutivas de sua essência, e não como conquistas na luta pela vida. Em sua análise das faculdades humanas, Nietzsche encontra apenas as formas de luta das forças dos instintos e da razão em vista do poder. O ser humano conscientemente busca poder e nada mais do que isso. Todos os ideais, em suas variadas formas de apresentar-se, são manifestações de poder.

A moral, acima de tudo, bem como o direito, o conhecimento, a ciência, tudo é manifestação de poder. A vida, como tal, é manifestação de poder. A metafísica criou a duplicidade do mundo, bem como a duplicidade do ser humano, e a duplicidade da própria vida. Um mundo verdadeiro e um mundo aparente; um ser humano corpóreo e espiritual; uma vida terrena e uma sobrenatural, ou, em resumo, uma vida e uma existência; aquela manifestação de uma forma, esta a projeção de um futuro. Tudo isso, para Nietzsche, foi uma criação humana, a partir da filosofia socrático-platônico-aristotélica unida à religião cristã.

O martelo de Nietzsche só encontrou um ponto de resistência: a força, e uniu-a ao que havia de mais sagrado no pensamento filosófico-religioso tradicional; uniu-a à vontade. Como a força se expressa no poder, a vontade se torna Vontade de Poder. Mesmo na busca de verdades metafísicas, mesmo nos ideais ascéticos, mesmo nas verdades absolutas, racionais ou reveladas, que não passam de crenças, em tudo isso o que há é Vontade de Poder. Tudo o que se buscou até então, “não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*” (GM. III. 28). Da análise de todos esses conceitos fundamentais para o pensamento de Nietzsche, chega-se à “Vontade de Poder” como fundamento último não só do agir humano, mas também

da vida e de todo o mundo orgânico e inorgânico. Resta ver o que é, para Nietzsche, a Vontade de Poder. Mas antes disso, veremos o que significa a Vontade de Poder para alguns intérpretes do pensamento de Nietzsche.

3 OS COMENTARISTAS E INTÉRPRETES

Os principais comentaristas e intérpretes do pensamento de Nietzsche como um todo e de modo especial de seu pensamento filosófico procuram enquadrá-lo dentro dos padrões do pensamento tradicional da filosofia grega baseada no raciocínio lógico. Nietzsche combateu exatamente este tipo de pensamento por ser a filosofia grega não um método de busca da verdade, mas apenas uma, entre tantas outras, tentativas de busca de uma explicação para os problemas da existência humana. A filosofia grega, que deu origem a toda a cultura ocidental, tem como característica fundamental o pensamento sistematizado segundo a lógica aristotélica e parte de um princípio metafísico que subjaz a todo ente efetivo. Nietzsche combate tanto o pensamento sistemático como forma de se chegar à verdade, quanto a metafísica. Para ele tanto uma quanto a outra são construções da razão em busca não da verdade, mas de uma verdade sobre a qual se possa justificar a vida, principalmente diante de suas amarguras e da imprevisibilidade das forças cósmicas.

Os intérpretes do pensamento de Nietzsche se dividem quanto a essas duas questões. Por um lado, há aqueles que não admitem que Nietzsche seja um pensador da filosofia por não ter elaborado um pensamento de acordo com as regras do pensar sistemático, e o admiram apenas como poeta ou psicólogo. Há aqueles que, apesar de sua forma aforística de apresentar seus pensamentos, procuram encontrar neste emaranhado de idéias aparentemente avulsas e dispersas certa lógica segundo a qual é possível ver, ou fazer, uma sistematização. Por outro lado há aqueles que vêem no pensamento de Nietzsche uma metafísica, embora ele não admita isso; assim como há aqueles que sustentam que o pensamento dele não se fundamenta em nenhum pensamento metafísico, principalmente aquelas idéias-força que são apresentadas como tais. Este trabalho se concentra na idéia-força “Vontade de Poder”, e escolheu os autores a seguir, poderiam ser acrescentados outros sem esgotar a lista, por representarem uma amostra da importância que o pensamento de Nietzsche veio tomando nos últimos tempos. Muito embora do ponto de vista da história da filosofia esses autores não tenham a mesma representatividade, entretanto eles permitem destacar características diferentes na análise do conceito de “vontade de Poder”, o que é fundamental para este trabalho.

Arthur C. Danto interpreta a Vontade de Poder em Nietzsche a partir da realidade concreta, relacionando-a com as ciências da natureza, dando um destaque especial à mecânica e à física, muito mais do que a ideais e metafísicas. John Richardson faz um esforço para encontrar no pensamento de Nietzsche uma filosofia sistemática fundamentada em princípios metafísicos e sobre isto ele analisa a Vontade de Poder. Maudemarie Clark faz uma discussão com outros autores quanto ao conceito de Vontade de Poder, às vezes concordando com eles às vezes discordando e apresentando sua visão particular. Peter Poellner analisa a Vontade de Poder em relação à metafísica e à epistemologia, como ele mesmo diz: “Este livro oferece uma interpretação crítica do pensamento de F. Nietzsche em duas disciplinas tradicionalmente centrais da filosofia: epistemologia e metafísica” (Poellner. 2000, p. 1). Karl Jaspers escreve uma “Introdução” à filosofia de Nietzsche, certamente preocupado com as “más” interpretações feitas pelo nazismo; seria, então, uma espécie de resgate. Dentre estes, porém, o que mais se dedicou ao pensamento de Nietzsche foi Martin Heidegger. Para Heidegger Nietzsche não é um antimetafísico, nem um destruidor da metafísica, mas um crítico dela. Heidegger faz uma interpretação do pensamento de Nietzsche como um todo a partir de sua visão de metafísica expressa em sua primeira grande obra “Ser e Tempo”. Por essas visões que estes autores apresentam do pensamento de Nietzsche como um todo e do conceito de Vontade de Poder em especial eles são importantes para este trabalho.

Quanto ao pensamento de Nietzsche representar uma filosofia sistemática ou não, devido, principalmente, a sua forma aforística de se expressar, este trabalho se atém ao seguinte:

A filosofia de Nietzsche não é nem um sistema fechado e coerente nem uma grande quantidade de aforismos independentes uns dos outros: é um sistema em aforismos. A particularidade de sua forma filosófica caracteriza ao mesmo tempo seu conteúdo. O aspecto sistemático de sua filosofia provém da maneira pela qual Nietzsche forma seu projeto de experimentação filosófica, o prolonga e o leva a termo, e do aspecto aforístico da experimentação ela mesma. É a partir deste aspecto fundamentalmente experimental de seu pensamento filosófico que é necessário compreender também a unidade do sentido de suas numerosas metamorfoses. (Löwith, 1998. p.19)

Löwith destaca o caráter experimental da filosofia de Nietzsche, e como tal também a maneira de se expressar. Aliás, o próprio Nietzsche em diversas passagens de

várias obras se refere à experimentação justamente para sair dos esquemas tradicionais de pensamento.

3.1 ARTHUR C. DANTO

Danto, em sua obra “Nietzsche como filósofo”, refere-se já no título de seu livro ao filósofo, e não apenas ao pensador. No livro o autor destaca as principais idéias-força do pensamento de Nietzsche, como niilismo filosófico, arte e irracionalidade, perspectivismo, psicologia filosófica, moralidades, psicologia religiosa, “*Übermensch*” e eterno retorno, e dedica o oitavo capítulo ao tema “Vontade de Poder”. Danto reconhece que, para expor o pensamento de Nietzsche, é necessário usar as expressões que ele usou, sob pena de interpretá-lo erradamente, muito embora essas expressões não serem claras. Entre estas está a expressão “Vontade de Poder”, e ele se propõe a tarefa de explicar, ou esclarecer, esta que ele considera central no pensamento de Nietzsche, e suas implicações. A Vontade de Poder aparece em quase todas as obras de Nietzsche, principalmente nos aforismos não publicados, inclusive como título de uma obra projetada e não escrita, mas muito trabalhada em seus últimos dias de vida pré-demente. Danto admite que Vontade de Poder seria o conceito central pelo qual passariam todos os demais conceitos e sobre o qual se fundamentariam todas as obras escritas e não-escritas de Nietzsche, inclusive em relação a sua visão de ciência. Seria a chave de seu pensamento, juntamente com os conceitos de Eterno Retorno do Igual, *Übermensch* e *Amor Fati*.

A Vontade de Poder, segundo Danto, se for entendida como um impulso de domínio, que uns podem ter e outros não, como as bestas louras ou os Borgias, seria uma armadilha para leitores casuais e superficiais. Para ele, a Vontade de Poder é uma característica, no pensamento de Nietzsche, de todo ser humano, forte ou fraco, senhor ou escravo; nem é um impulso em direção aos ou à custa dos outros, como, por exemplo, o impulso sexual, ou da fome, ou qualquer outro. A intuição de Nietzsche é de que esses impulsos não são em vista da manutenção da vida ou da espécie, nem do prazer; são impulsos para o poder. Assim um ato de amor é uma luta por poder, e o sexo é apenas um meio para isso, um meio para subjugar e dominar. Assim “a Vontade de Poder, podemos dizer, é o impulso

fundamental, estando para os outros impulsos como a substância (no velho idioma metafísico) está para o acidente” (Danto: 1980, p. 215).

Mesmo assim a Vontade de Poder não é como a substância da linguagem metafísica, algo que subjaz a todos os entes. Vontade de Poder não é o que temos, mas o que somos. Não só os humanos são “Vontade de Poder”, mas todas as coisas. O mundo é Vontade de Poder. Danto conclui esta primeira parte deste capítulo dizendo:

Obviamente, então, Vontade de Poder é um conceito elementar no pensamento de Nietzsche, um conceito em cujos termos qualquer outra coisa deve ser entendida e ao qual qualquer outra coisa finalmente se reduz. É um conceito metafísico, ou melhor, ontológico, pois “Vontade de Poder” é a resposta de Nietzsche à questão “O que é isto?” (idem).

Danto parte do princípio de que a Metodologia de Nietzsche, admitindo-se que ele tenha uma, obedece ao princípio de parcimônia, pois ele mesmo diz: “Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios” (ABM. § 13, apud Danto: 1980, p. 216), segundo o qual “não admitir ‘várias espécies de causalidades’ enquanto não ‘se leva ao limite extremo (- até o absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método’” (ABM. § 36, apud Danto: 1980, p. 216). Com estas afirmações de Nietzsche Danto o coloca entre os seguidores do Monismo Metodológico.

Para justificar o Princípio do Monismo Metodológico de Nietzsche Danto toma como dado que “somos criaturas de desejo, de paixão e de impulsos instintivos” (Danto: 1980, p. 216). De acordo com tal princípio, citando passagens do parágrafo trinta e seis de “Além de Bem e Mal”, Danto conclui que

o programa de Nietzsche se reduz, passo a passo, a problemas psicológicos, e toda psicologia a uma psicologia da inconsciência e da vida instintiva, de tal forma que, completando-se o programa com a filosofia, a moral, a ciência, a religião, a arte, o senso comum – o conjunto da civilização e todo o comportamento humano – tudo se explica em termos dos impulsos instintivos e das paixões (idem).

E ele se pergunta: “E o mundo não-humano, e os acontecimentos físicos e as atividades naturais?” (ibidem). Sua resposta é que, se Nietzsche tiver razão, “desaparecerão todos os tipos de distinções – real e aparente, mental e material, interior e exterior” (idem ibidem). Admitindo-se esse poder unitário “o mundo físico seria uma pré-forma de vida e a vida seria uma ramificação do processo físico” (Danto: 1980. p. 217). A Vontade de Poder fecharia um hiato entre o físico e o não-físico e entre todos os entes; seria o princípio último unificador de tudo.

Esta inclusão de Nietzsche no Monismo Metodológico, segundo Danto, embora este não faça advertência, não pode ser aplicado para a identificação de todas as coisas. Mesmo admitindo-se que o princípio fundamental seja a Vontade de Poder, este princípio não torna todos os entes idênticos, pois cada ente representa um corpo, e um corpo, para Nietzsche, é uma relação de forças, não havendo duas relações de forças idênticas; cada corpo constitui um ente único; uma espécie de individualismo. O que Danto pretende aqui é mostrar, ou esclarecer, que a Vontade de Poder é o princípio fundamental. O Monismo Metodológico aplica-se ao princípio e não aos entes por ele gerados.

Danto lembra, porém, que Nietzsche apresentou tudo isso como hipótese que não se deveria temer em tentar comprová-la. Por outro lado, essa espécie de agressividade era uma característica de Nietzsche numa tentativa quase desesperada de ser ouvido. De qualquer forma, o parágrafo 36 de ABM, que Danto analisa aqui, é no mínimo bastante polêmico, além de aparentemente ambíguo, como o ele próprio dá a entender. Müller-Lauter em “A doutrina de Nietzsche da vontade de poder” dia que é preciso ter cuidado ao interpretar os aforismos de “Além de Bem e Mal” pois nesta obra Nietzsche é muito cauteloso; ele fala para os filósofos do futuro, os espíritos livres, que devem usar de subterfúgios e máscaras, porque são “os filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo” (ABM. § 2, apud Müller-Lauter: 1997, p. 65). Nietzsche diz também que é preciso ter “cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!*” (ABM. § 13), quando pede que todo método “deve ser essencialmente economia de princípios” (idem), e não encontrar causas e efeitos em qualquer lugar e “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (- até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só” (ABM. § 36).

Além disso, Nietzsche, no parágrafo 36, fala no subjuntivo, em hipóteses a serem testadas, e suposições que poderiam ser admitidas. Tudo isso, numa obra publicada no segundo período de sua vida, dá margem às mais diversas, e às vezes contraditórias, interpretações, principalmente quando comparado com os aforismos não publicados. Quando Nietzsche diz que “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder”, e que “a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso” (ABM. § 13), ele simplesmente está dizendo que a autoconservação não é o impulso cardinal de todo ser humano, e não que a Vontade de Poder seja o princípio

metafísico de todo ser vivente. Danto reconhece que esta é uma idéia arrojada e ambiciosa, mas que por ela se pode ter uma visão da importância que tinha este conceito para o pensamento fundamental de Nietzsche.

A partir do Monismo Metodológico, o mundo todo passa a ser uma unidade, na qual a Vontade de Poder é o princípio unificador, sistematizador e integrador. Diante disso, Danto passa a examinar os aforismos, todos incluídos na obra projetada “Vontade de Poder”, referentes ao mundo físico. Ele começa chamando a atenção a respeito dos termos, onde, por exemplo, mecânica e física são considerados sinônimos. Em vista disso é necessário ter muito cuidado com as interpretações e estar familiarizado com todo o pensamento de Nietzsche. Esse cuidado requer uma nova linguagem, diferente daquela usada pelos pensadores e cientistas do século dezessete e que estava em voga no tempo de Nietzsche, por um lado, e por outro Danto reconhece que a doutrina de Nietzsche sobre a Natureza era avançada demais para seu tempo, e encerra esta primeira observação dizendo que não se deve olhar para a Natureza com os sentidos empíricos, como a visão e o tato, mas antes, talvez, com uma tendência psicológica. Como exemplo para estas observações, Danto cita o parágrafo 635 da coleção de aforismos “Vontade de Poder”, do qual se pode destacar a frase: “A Vontade de Poder não é um ente, nem é um devir. É um *pathos*”. Neste parágrafo Nietzsche critica principalmente a questão da “causa-efeito”, e chama de “ilusões” aquilo que a física e a mecânica tradicionais consideram realidades óbvias.

Eliminando todas essas ilusões – diz Nietzsche – não restam “coisas”, mas *quanta* dinâmicos, que se encontram numa relação de tensão com todos os outros *quanta*, cuja própria essência reside nessas relações com todos os outros, em sua “ação” sobre eles (WP. § 635, apud Danto:1980, pp. 218/219).

Realmente, lembra Danto, essa é uma doutrina arrojada para as mentes científicas, contestadora a toda a ciência da época, e inadequada aos ouvidos do século dezenove.

Em sua proposta de uma leitura correta do pensamento de Nietzsche, com uma nova linguagem, Danto continua: “Não devemos mais pensar em termos de ‘coisa’, mas em termos de *quanta* dinâmicos” (Danto: 1980, p. 219). Nesta linha de pensamento, tomando-se a Vontade de Poder como o quanto de força inicial, poder-se-ia ver na Vontade de Poder a causa de todos os entes e estes como simples efeitos daquela causa, o que seria contraditório no pensamento de

Nietzsche. Mas não é este o seu pensamento. Danto analisa isso a partir da afirmação de Nietzsche de que “uma ‘coisa’ é a soma de seus efeitos, sinteticamente unidos por um conceito, uma imagem” (WP. § 551, apud Danto: 1980, p. 219)). Assim, esperando-se chegar à essência da coisa pela eliminação de seus efeitos, conforme a filosofia tradicional, não sobra nada, pois o conceito de “coisa-em-si - *Ding an sich* – é um conceito vazio” (Danto: 1980, p. 219), já que “não há coisa-em-si” (WP. § 557). Os efeitos não são coisas separadas de suas causas, e a Vontade de Poder não está separada de seus efeitos. “Um efeito deve ser olhado como impacto da vontade sobre vontade e não o choque de uma coisa sobre outra” (Danto: 1980, p. 220). Danto admite que é difícil aceitar essa idéia por causa das regras gramaticais; mas seguindo as regras da gramática interpreta-se erradamente o pensamento de Nietzsche.

A seguir Danto passa a analisar a questão a partir de outro conceito de Nietzsche, o conceito de corpo, que ele considera suspeito. Ele encontra a “Primeira Lei” de Nietzsche na seguinte passagem:

Minha idéia é que cada corpo específico luta para se tornar senhor sobre a totalidade do espaço, e para ampliar seu poder – sua vontade de poder – repelindo qualquer coisa que resista a sua expansão. Mas ele enfrenta continuamente a mesma forma de comportamento de outros corpos, e termina por ajustar a si mesmo a eles (“unificando-se”)... (Nietzsche, apud Danto, p. 220).

Qualquer corpo luta para aumentar seu poder, mas encontra outros corpos que fazem a mesma coisa. Essas forças são definidas por Nietzsche como “centros de poder, ou pontos de vontade, que ‘incessantemente ou aumentam seu poder ou o perdem’” (idem). Danto acrescenta outra afirmação de Nietzsche:

Um quantum de poder é definido através da força que ele exerce, e que a ele resiste. Não há estado neutro... É essencialmente uma vontade de superar e de resistir de ser superado. Não autopreservação. Cada átomo atinge o todo do ser. É o pensamento para frente quando alguém pensa esta radiação da vontade de poder. Assim eu chamo isto Vontade-de-Poder (WP. § 634, apud Danto: 1980, p. 220).

Um corpo para Nietzsche, diferentemente dos conceitos tradicionais, é um “quantum de poder”, que pelo fato de estar incessante e continuamente em luta com outros “quanta de poder”, ele chama de “Vontade-de-Poder”. Vontade, porém, não no sentido de querer algo que não possui, o que acarretaria a separação da causa e efeito no campo físico e de vontade livre no campo psicológico, mas Vontade de Poder como expressão única, como conceito, para definir este impulso.

Neste ponto Danto intercala uma analogia com o pensamento de Kant e contra a idéia cartesiana de corpo, o que estava muito em voga na época e à qual Nietzsche faz muitas referências. Mas ele reconhece que isto é irrelevante para sua tarefa.

Segundo Danto, é difícil de colocar esta teoria de Nietzsche em termos científicos ou que a teoria da energética poderia ser pensada para afirmar esta visão. Mas ele lembra, também, que Nietzsche contestava as pretensões da ciência em pretender nos ensinar algo a respeito da realidade ou princípios causais invariáveis. Nietzsche duvida da possibilidade de alguma “lei” ao dizer:

Se algo acontece desta forma e não de outra, ainda não há nada de “lei”, ou “princípio”, ou “ordem”, mas somente o trabalho de quanta de poder, cuja natureza consiste em exercer seu poder sobre qualquer outro quantum de poder (WP, 689, apud Danto: 1980, p. 222).

Assim, “a estrutura lógica da ciência, pelo menos da ciência como nós a entendemos (...) não é nada além de ‘interpretações com a assistência de ficções psíquicas’” (idem), o que reduz tudo a interpretações. Danto conclui estas observações dizendo:

Não obstante as possibilidades científicas, é importante enfatizar o conteúdo da doutrina da Vontade de Poder à luz de sua notoriedade. Aqui Nietzsche é mais desculpado do que lamentado, pois esta parte de sua idéia não foi suficientemente desenvolvida para alcançar um lugar em sua obra publicada como ele a tinha em sua mente (ibidem).

Fazendo um passo mais alto em direção à complexidade, Danto chega ao conceito de “vida” como “Vontade de Poder”, segundo a afirmação de Nietzsche:

A uma pluralidade de poderes, ligados entre si por meio de um processo alimentar comum, chamamos “vida”. A este processo alimentar, como um meio para sua possibilidade, pertencem todos os assim chamados sentimentos, idéias, pensamentos, isto é, (1) uma resistência contra outros poderes; (2) um ajustamento do mesmo de acordo com a forma e o ritmo; (3) uma avaliação a respeito do que é assimilado e do que é eliminado (WP, § 641 apud Danto: 1980, p. 222).

Nesta afirmação de Nietzsche Danto reencontra o caminho familiar dizendo que “nossas estruturas conceituais são instrumentos a serviço da vida e nossas tábuas de valor derivam seu valor na medida em que possibilitam a vida” (Danto: 1980, p. 223). A vida é Vontade de Poder e os conceitos, os valores, todo o processo mental dos organismos mais altos na escala da vida encontram sua origem nos organismos mais baixos que são os protótipos primordiais de todo o processo, já que “um

organismo vivo é uma coleção de pontos-de-forças que operam em uníssono” (idem). Na definição de Nietzsche as elaborações mentais têm a mesma função que a alimentação: as idéias, os sentimentos, os pensamentos são instrumentos de resistência contra outros poderes, ou então buscam um ajustamento, um espaço entre os demais poderes, e servem para avaliar o que pode ser assimilado ou eliminado.

Neste ponto Danto levanta uma dúvida quanto ao anti-Darwinismo de Nietzsche, já que sua descrição do processo vital fecha plenamente, ou quase, com a teoria da evolução. No entanto, Nietzsche não admitia a teoria de Darwin em sua plenitude, mas apenas em parte. Nietzsche admitia que a vida é um processo de luta, mas não apenas pela preservação, nem da vida nem da espécie, mas acima de tudo para o incremento da própria vida, e que entre os mais fortes que sobrevivem, como na teoria da evolução, pelo menos no caso dos humanos, estão os mais “espertos”, como o escravo, ou o ressentido, pelas artimanhas das estruturas mentais. Os vencidos na luta pela vida, o desperdício, é resultado da prodigalidade da natureza e não da simples falta de condições de sobrevivência. Talvez Nietzsche lamentasse essa falha no processo evolutivo, o que dificultava, ou impedia, a chegada ao *Übermensch*.

Danto reconhece, no entanto, uma diferença entre a teoria de Nietzsche e a de Darwin, pois, diz ele que, segundo Nietzsche, “a vida não é entendida, em termos darwinianos, como uma luta pela existência – isto é, encontrar um lugar seguro no mundo onde possa sobreviver e se propagar” (Danto: 1980, p. 223). Para Nietzsche “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é Vontade de Poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso” (ABM. § 13, apud Danto: 1980, p. 223). Danto comenta esta passagem dizendo:

Não haverá nem pode haver, então, na natureza do mundo, resto depois da batalha. A cada momento nós somos o que fazemos; e, a cada momento, enquanto formos vivos, nós sustentamos o resto do universo enquanto ele busca para si o quantum de força que nós somos (Danto: 1980, pp. 223-4),

pois se “o mundo é Vontade de Poder – e nada mais!... Vocês mesmos são vontade de poder – e nada mais!” (WP. § 1067).

Enquanto houver um pedaço que seja do mundo, ou uma criatura, para usar a linguagem tradicional, haverá Vontade de Poder, e isto é tudo. Quanto à luta pela sobrevivência, Nietzsche diz o seguinte, citado por Danto à mesma página:

“A respeito da famosa luta pela existência (*Kampf ums Leben – Struggle for life*) parece-me que isto é mais conveniente do que provado. Isto existe, mas é uma exceção. O aspecto geral da vida não é a necessidade, nem a inanição, mas a maior riqueza, profusão, mesmo uma absurda prodigalidade. Onde há luta, há luta por poder”.

Assim Danto vê um trocadilho entre os conceitos “existência” e “vida”. Para Nietzsche a vida apenas como existência, mesmo que se lute por ela, não valeria a pena, pois seria uma existência marginal. Para Nietzsche não há vida sem poder. De qualquer forma, para Danto, esta seria uma discussão longa e inútil entre duas teorias, mas o Darwinismo era a teoria revolucionária na época e era difícil para Nietzsche fazer-se ouvir, criticando-a.

Danto chega, assim, a um dos pontos mais importantes da teoria de Nietzsche, a questão da “Felicidade”. Contradizendo toda a teoria aristotélica, ela não é o objetivo da vida pelo qual se luta. Os homens, como todo o universo, lutam pelo poder e a “Felicidade, na medida em que ela é relevante, não está separada da luta pelo poder, pois o prazer é simplesmente a reflexão consciente da ascendência de nossa força. Não há felicidade sem luta” (Danto: 1980, p. 225). Na mesma página Danto cita o aforismo ao qual se relacionam suas observações.

É particularmente esclarecedor substituir “felicidade” (supondo-se que cada ser vivo lute por ela) pela palavra “poder”. Então, “luta-se por poder, mais poder”. O prazer é somente um sintoma do sentimento de poder alcançado, uma consciência da diferença. Não se luta por prazer; o prazer vem quando se alcança aquilo pelo qual se luta. O prazer é um acompanhamento, não um motivo (Nietzsche, apud Danto: 1980, p. 225).

Além desta, também a teoria da busca do prazer e fuga da dor é errada, segundo Nietzsche. A busca do prazer é uma consequência consciente enquanto que a luta pelo poder não é só do homem, mas também da última parte de qualquer organismo vivo, sendo o prazer e a dor consequências da primitiva forma de afeição. O prazer, muitas vezes, é buscado exatamente na dor, que é o “ingrediente de todo o evento orgânico” (Nietzsche, apud Danto: 1980, p. 225). De acordo com Nietzsche não é possível eliminar a dor, pois ela faz parte da natureza das coisas. “O prazer é a experiência de superação de um obstáculo”, diz Danto citando a seguinte passagem:

“O prazer não é senão uma excitação do sentimento de poder por meio de um obstáculo, que é o mais forte de todos se for uma obstrução rítmica e uma resistência que incrementa a excitação. Então a dor é inerente a todo prazer” (WP. § 658-3, apud Danto: 1980, p. 225).

Danto conclui, então, que “O sofrimento de uma pessoa não é um indício de deterioração de sua vitalidade. Obstáculos, experienciados como dor – *Unlust* - são estímulos para a Vontade de Poder e prelúdios para o prazer” (Danto: 1980, p. 226).

Danto distingue, então, dois tipos de dor e dois tipos de prazer. Há dores que estimulam o poder e há dores que diminuem o poder e a capacidade de superar as pressões de um espaço conquistado. Os prazeres correspondentes são os prazeres da vitória para o primeiro caso, e os prazeres do repouso, para o segundo, conforme a afirmação de Nietzsche:

O exausto quer sossego, repouso, paz, quietude – que é a felicidade das religiões niilistas e das filosofias. O rico e o que tem vida quer vitória, inimigos vencidos, o sentimento de poder inundando uma área cada vez mais ampla (Nietzsche, apud Danto: 1980, p. 226).

Mais uma vez Danto encontra um problema no uso dos termos, que ele considera uma característica de Nietzsche: termos usados em sentido mais amplo e em sentido mais restrito. Isto cria confusão quando se toma um pelo outro. Trata-se do que Nietzsche diz no parágrafo 259 de “Além de Bem e Mal” quando fala de programas sociais e políticos com a finalidade de eliminar a “exploração” a fim de diminuir o sofrimento dos explorados. Nietzsche termina aquele aforismo dizendo:

A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo-se que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! (ABM. § 259).

De qualquer forma, permanece o conceito de que vida é Vontade de Poder.

Danto diz que parando por aqui não se teria visto a extensão completa do que Nietzsche acreditava ser a Vontade de Poder como o conceito unificador encontrado, desta ou daquela forma, em qualquer nível da existência. No nível espiritual, por exemplo, a Vontade de Poder se manifesta como interpretações da vida através da arte, da ciência, da religião e da filosofia; a Vontade de Poder é a força que extravasa o que somos nessas manifestações. Interpretação não é o que fazemos, mas o que somos; não temos uma filosofia, uma religião, uma arte ou uma ciência; nós somos essas manifestações. A interpretação é um meio de tornar-se

senhor. Todas nossas categorias de pensamento são interpretações e devem ser entendidas como Vontade de Poder.

A interpretação da vida pela Vontade de Poder se dá basicamente de duas formas. Diz Danto: “A Vontade de Poder é o desejo de paz para aqueles que são escravizados, e uma vontade de dominar e sobrepujar os outros para aqueles que são mais fortes, e mais livres” (Danto: 1980, p. 227). Isto pode estar muito de acordo com a afirmação de Nietzsche de que: “Naqueles que são mais fortes, mais ricos, mais independentes e mais corajosos (a vontade de poder) aparece como amor à humanidade, ao povo, ao Evangelho, à verdade, a Deus...” (Nietzsche, apud Danto: 1980, p. 227). Entretanto, Danto acha que esta afirmação se refere apenas ao Ideal Ascético, àqueles que se entregam a uma vida de renúncia, que no fundo é a Vontade de Poder do ressentido. Se os senhores sempre honraram o santo foi porque viam nele uma força de domínio em forma de autodisciplina, segundo outra expressão de Nietzsche:

Os homens mais poderosos sempre se curvaram respeitosamente diante do santo, ante o enigma da sujeição de si mesmo e derradeira renúncia intencional: por que se curvaram eles? Nele pressentiam – como por trás do ponto de interrogação de sua aparência frágil e mísera – a força superior que queria se testar com uma tal sujeição, a fortaleza de vontade na qual se reconheciam e honravam a própria fortaleza e prazer em dominar: estavam honrando a si mesmos, ao honrar o santo (ABM. § 51, apud Danto: 1980, p. 227).

Este parágrafo é por si claro, apesar do “enigma” da aparente sujeição de si mesmo. Danto, no entanto, interpreta que isto é o que acontece numa civilização mais elevada.

Danto conclui o capítulo, último desta obra, dizendo “a Vontade de Poder é o ensinamento que encontramos nos escritos do filósofo que examinamos” (Danto: 1980, p. 227) e que este ensinamento nos diz que o mundo é aquele que nós mesmos fazemos, e que não há outra estrutura nem outro significado senão aquele que impomos sobre ele. “Reconhecer que isto é assim, diria Nietzsche, é ter encontrado um estágio além dos ideais ascéticos” (idem), é ter dado uma forma ao caos, e nada, além disso!

Danto conclui, ainda, que a Vontade de Poder está relacionada ao Nihilismo na fase madura da vida de Nietzsche, como o Apolíneo estava relacionado ao Dionisíaco na primeira fase. Apolíneo e dionisíaco são forças que se expressam na arte. O Nihilismo é necessário para a criatividade da Vontade de Poder para impor

ao mundo, que não tem significado nem forma, uma forma e um significado sem os quais não se pode viver, muito embora não haja nem uma forma nem um significado específicos. Dar esta forma e este significado é o trabalho dos filósofos, segundo a afirmação de Nietzsche:

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem "assim deve ser!", eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu "conhecer" é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?... (ABM. § 211, apud Danto: 1980, p. 228).

O que se pode concluir da análise de Danto sobre a Vontade de Poder em Nietzsche é que ele a considera como o impulso primordial da vida, não se preocupando se este impulso é ou não um princípio metafísico. Em nenhum momento, neste capítulo, ele usou a palavra "metafísica" relacionada ao conceito de "Vontade de Poder". Sua intenção era analisar os conceitos fundamentais do pensamento de Nietzsche e o fez nos termos do próprio Nietzsche, com a preocupação de esclarecê-los, como ele mesmo disse logo de início, e não de interpretá-los, atribuindo, como muitas vezes acontece, ao pensador em questão, conceitos ou significados que este não tinha em mente.

3.2 JOHN RICHARDSON

3.2.1 Introdução

Richardson talvez seja o mais fiel à filosofia tradicional, pois em sua obra "O sistema de Nietzsche", apresenta-o tanto como um pensador sistemático quanto um filósofo metafísico. Seu livro se constrói sobre quatro pontos fundamentais, que intitulam os quatro capítulos da obra: Ser, Vir-a-ser, Valor e Verdade. Ele começa a introdução dizendo que "o projeto do livro é mostrar que Nietzsche tem uma metafísica – mostrar isto pela apresentação, em detalhes conceituais e argumentativos, um sistema metafísico não só se enquadra no que ele disse (escreveu), mas também o esclarece", e Ele faz isso não para desmerecer o pensamento de Nietzsche, mas para "mostrar o grande interesse e fertilidade de seu

pensamento, exatamente *como* um metafísico” (Richardson: 1996, p. 3). Com esse *como* destacado, Richardson entende que um pensamento metafísico é mais importante do que um pensamento não-metafísico; e admite também, como diz a seguir na mesma página, que “a metafísica necessita de um sistema, porque ela necessita mostrar como estas verdades primeiras fundamentam todas as outras visões, de tal modo que nos ajudam a ver que, e como, elas são verdadeiras”.e conclui a introdução dizendo que Nietzsche apresenta

um projeto de metafísica no pleno sentido. Ele propõe uma verdade sistemática a respeito da essência, uma essência ou ser que é temporalmente especificado, mas acima de tudo diferentemente realizado, gerando valores que finalmente fundamentam uma ética, na qual o projeto metafísico ele mesmo se realiza num grau mais elevado (Richardson: 1996, p. 15),

e aplica a Nietzsche suas próprias palavras, quando ele diz que

tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro (ABM, § 20, apud Richardson: 1996, p. 15).

Como Richardson desenvolve seu trabalho para provar sua tese, admitida de antemão, de que Nietzsche é um pensador metafísico, cujo princípio fundamental para a “teoria do ser” é a Vontade de Poder, este trabalho vai limitar-se à análise que ele faz da Vontade de Poder. Portanto, serão analisadas apenas as primeiras três seções do capítulo um, a primeira seção do capítulo três, e a subseção cinco da seção quatro do capítulo quatro. Nas seções do capítulo um, que trata do “ser”, Richardson analisa a metafísica da Vontade de Poder, a Vontade de Poder como perspectivas e as formas básicas da Vontade de Poder: ativo e reativo. Na primeira seção do capítulo três, que trata do “valor”, ele analisa o aviso de Nietzsche: maximizar o poder. Finalmente, conclui a obra fazendo uma síntese daquilo que ele chama “uma metafísica nietzscheana” (Richardson:1996, p. 284).

3.2.2 O “ser”

Richardson diz que “o título deste capítulo expressa minha hipótese de trabalho que Nietzsche tem uma metafísica, ou uma ontologia – uma ‘teoria do ser’” (Richardson:1996, p. 16). A partir disso ele se propõe a mostrar em que medida a

Vontade de Poder, exercendo este papel, pode explicar e esclarecer os demais elementos fundamentais de seu pensamento. Para ele

este *poder ontológico*, como eu o chamo, explica todas as outras idéias fundamentais não por servir como a primeira verdade da qual derivam as outras, mas por oferecer uma estrutura conceitual incorporada nela: Nietzsche pensa seus outros pensamentos *nestes termos* (idem).

Fica claro que para Richardson, diferentemente do que para outros autores que também consideram Nietzsche um filósofo metafísico, a Vontade de Poder não é o princípio metafísico, ou um deles, mas uma estrutura conceitual, e sua ontologia não deve ser tomada como uma fundamentação *a priori*. A Vontade de Poder, então, para Richardson, tem uma dupla função: garantir um sistema coerente de pensamento e dar suporte aos princípios metafísicos já definidos: o ser, o vir-a-ser, o valor e a verdade.

Na primeira secção desse capítulo, Richardson vai tentar despir a Vontade de Poder das conotações que podem levá-la a interpretações erradas e mostrá-la em sua abstração, própria para seu papel metafísico. Como para isso é necessário que a abstração tenha um conceito claro e bem delineado, a Vontade de Poder não é uma “força cósmica”, como se fosse um caminho misterioso, como se poderia supor. Isto é possível juntando as muitas afirmações de Nietzsche em várias de suas obras; somente então se perceberá a riqueza e a concretude de sua visão e, a partir dali, todas as demais. Entre as estruturas da Vontade de Poder, Richardson vai destacar duas por sua importância especial. Na secção dois ele vai mostrar como esta ontologia envolve o perspectivismo e na secção três como esta ontologia está imbuída de valores.

3.2.2.1 A metafísica como Vontade de Poder

Richardson parte da seguinte afirmação de Nietzsche, em seus primeiros escritos sobre os filósofos pré-socráticos, reportando um dito de Tales:

“o que o levou aí foi um dogma metafísico, que tem sua origem numa intuição mística e que nós encontramos em todas as filosofias, juntamente com os esforços sempre renovados para melhor o exprimir – a proposição *‘tudo é um’*” (FTG. 3, apud Richardson: 1996, p. 18).

Richardson diz que, pelo menos aparentemente, a mesma coisa pode ser dita de Nietzsche, pois, “ele diz muitas vezes em muitos lugares e em muitos contextos, que

as coisas são vontade de poder – *Wille zur Macht*” (Richardson: 1996, p. 18). Esta é a palavra básica que Nietzsche usa para definir o que é o mundo. Richardson vai começar por ela. E é exatamente pela interpretação que se dá a esta expressão que podem ser feitas interpretações diferentes de todo o pensamento de Nietzsche. Na interpretação desta expressão, deste filosofema poder-se-ia dizer, Richardson vai buscar o fundamento para sustentar a sua tese, mostrando que esta “*power-ontological vision*” do mundo está implícita em tudo o que Nietzsche disse.

Uma primeira conotação que se pode dar à Vontade de Poder, quando entendida de forma superficial, é de que Nietzsche esteja falando de um querer humano que almeja o poder sobre outras pessoas como seu último fim. Esta vontade é interpretada como política, ou governo pessoal sobre os outros e que, para isso, as pessoas assumem vários tipos de comportamento, com diferentes caminhos para cada fim particular. Neste caso o fim mais alto é sobrepor-se aos demais, sendo os outros objetivos apenas meios. Esta posição, diz Richardson, parece análoga ao hedonismo psicológico, apenas substituindo o prazer pelo poder.

Esta interpretação, segundo Richardson, encontra suporte até mesmo nas afirmações com as quais Nietzsche ataca o hedonismo psicológico, pretendendo substituí-lo pela Vontade de Poder. Ele cita várias referências a esse respeito, e reconhece que muitos intérpretes de Nietzsche têm tomado a tese da Vontade de Poder neste sentido. Tomado segundo esta interpretação, o pensamento de Nietzsche segue um caminho todo particular; seus valores são estabelecidos a partir de uma escala de graduação de poder, da qual se pode deduzir que o homem ideal para Nietzsche seria do tipo de Napoleão. Daí que, além de sua semelhança com Platão neste ponto, não é carente de justificativa a interpretação feita pelos nazistas, que lhe acarretaram muita aversão.

Embora Richardson reconheça que esta interpretação tenha sido superada, pelo menos em parte, ainda assim é necessário definir melhor a noção de Vontade de Poder, e outras idéias de Nietzsche, a partir de suas afirmações filosóficas mais fundamentais e não interpretá-las de forma um tanto ordinária. Só assim se poderá encontrar uma visão mais subtil e mais plausível. Assim fazendo é possível ver que a analogia com o hedonismo psicológico é uma interpretação errada em vários aspectos. Para uma interpretação correta, segundo Richardson, parte-se do conceito de Vontade de Poder como “impulsos”, ou “forças”, as unidades mais simples que Nietzsche muitas vezes chama de “pontos-de-força”, ou “quanta-

de-poder”. Elas são as unidades mais simples da Vontade de Poder que somente por extensão podem ser atribuídas depois às pessoas.

Tomando, agora, a palavra “poder” isolada, mas dentro do significado completo do filosofema “vontade de poder”, esta, a palavra “poder”, também deve ser entendida em sentido especial. “Poder”, neste caso, não deve ser entendido como uma finalidade especificamente humana, um poder político ou econômico para dominar. Esses impulsos não podem ser identificados com nenhum tipo de fim. Os impulsos realizam atividades distintas não escolhidas como meios tendo o poder como fim. Se assim fosse o poder seria individualizado em cada pessoa e deixaria de ser impulso com atividade própria. Estes impulsos, segundo Richardson, formam a estrutura de uma teoria diferente do hedonismo psicológico não com o objetivo de apresentar um novo fim, mas para introduzir uma nova estrutura no lugar daquela mais natural. Para isto Richardson subdivide a questão em duas partes: o poder que se fortalece na atividade e o poder como em superar os outros.

a) Poder que se fortalece na atividade

Richardson toma como evidente que a expressão Vontade de Poder é uma potência para algo, uma direção para um fim. Assim sendo, Nietzsche também tem uma teoria teleológica, apesar de seus ataques contra a teleologia. Ele observa, porém, que os ataques de Nietzsche são contra determinados tipos de teleologia, como uma teleologia consciente, uma teleologia de um estado estável, uma teleologia holística. O esquema teleológico, porém, que ele apresenta, difere de todos esses. Para ele é necessário compreender como os seres, ou as unidades, estão direcionados a um fim.

Para sua interpretação, Richardson toma a afirmação de Nietzsche quando este diz que o impulso, ou a força, é a unidade típica da Vontade de Poder. “O conceito vitorioso ‘força’, por meio do qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda necessita ser compreendido: uma vontade interior deve ser atribuída a ela, que eu designo como ‘vontade de poder’” (WP. § 619, apud Richardson:1996, p. 21). O detalhe que Richardson destaca aqui é a “não-consciência”, pois é necessário atribuir a essa força uma vontade interior. É este detalhe que deve ser encarado.

Segundo a interpretação de Richardson, para Nietzsche cada unidade de força tem uma rede de finalidades própria, como, por exemplo, o impulso do sexo e o da fome, que distingue um impulso do outro; é preciso ver o que os impulsos têm em comum que os orienta para o poder. É neste ponto que Nietzsche é diferente.

O poder para Nietzsche não é um entre outros fins visados pelos impulsos, mas é o impulso que está na base de todos os demais impulsos. Por isso ele é de um tipo diferente. Segundo Richardson, “o poder é o fim mais alto, para o bem do qual todos os outros fins internos são usados como meios” (Richardson: 1996, p. 22). A estratégia desse impulso é maximizar o fim interno, que significa alcançar o poder. A diferença com o hedonismo está em que neste o prazer está em cada fim alcançado, enquanto que naquele a realização está no fim mais alto. Nos impulsos da fome e do sexo, como exemplo, Richardson vê essa diferença, que o fim secundário, a satisfação ou a alimentação, se desenvolve junto com o fim mais alto de poder, que é apropriar-se do alimento ou possuir a outra pessoa. No entanto, apesar de tais justificativas, Richardson diz que esta concepção de poder como fim alcançado por meio de fins intermediários perde as maiores novidades da visão de Nietzsche, por duas maneiras. Uma pela distância entre o fim último e os fins intermediários e outra por colocar o alcance do poder na maximização dos fins internos. Isto permite que não se veja e não se perceba o verdadeiro significado do impulso para o poder.

Para o primeiro caso, contribuem as histórias cosmogônicas das origens dos tipos de impulsos fundamentais em que se explica o porquê do impulso sexual e não o como ele se realiza. Por outro lado, o poder não pode realizar seu fim mais alto em atividades com objetivos dados em si, pois o poder é uma luta contínua e tem uma lógica diferente, por exemplo, do prazer ou do poder político. O poder da Vontade de Poder cresce e se fortalece dentro de um padrão de esforço que requer uma condição concreta diferente para cada diferente impulso.

O poder visto desta forma, é um movimento de crescimento e de fortalecimento mais do que um estado estável, e isto muda a importância dos fins procurados, pois, “Por fim amamos o próprio desejo, e não o desejado” (ABM. § 175, apud Richardson:1996, p. 25). Entendido desta forma o poder vai alcançando seu objetivo de forma cíclica, num âmbito cada vez mais amplo e mais alto, num contínuo vai-e-vem de acabamento e esmorecimento, em direção ao fim último.

Richardson conclui esta parte em que o poder, para Nietzsche, almeja fortalecimento e não mera estabilidade, citando:

a única realidade é a vontade de tornar-se o mais forte de qualquer centro de força – não autoconservação, mas apropriação, querer tornar-se senhor, tornar-se mais, tornar-se mais forte (WP. § 689, apud Richardson:1996, p. 28).

Para Richardson, “muitas outras de suas idéias-chave estão enraizadas neste ponto. Poder é fortalecimento, no nível da atividade ou na força” (Richardson: 1996, p. 28).

b). Poder como um sobrepor-se aos outros

Richardson faz um passo mais adiante, dando um sentido mais definido ao que significa “fortalecimento” ou “enaltecimento”. “Querendo poder – diz ele – um impulso luta para tornar-se mais forte, para crescer em sua atividade distintiva” (Richardson: 1996, p. 28). Mas reconhece que isto ainda é muito vago. Falta uma medida, ou um critério, para se saber se um impulso, em sua luta está aumentado ou diminuindo. Se não se conseguir uma significação mais exata para a palavra “poder” ela não suportará uma ontologia com algum sentido.

A partir da quantidade de informações de Nietzsche fica claro que o fortalecimento do impulso da Vontade de Poder está relacionado com outros impulsos. Um impulso se torna mais forte em sua relação com outros impulsos, ou mesmo à custa deles. No final de contas, poder é sempre poder sobre outros. Richardson reconhece, e é importante assinalar, “que este aspecto pode ser tomado como um segundo aspecto fundamental do poder, ao lado de seu aspecto de fortalecimento – o aspecto mais incômodo, por diversas razões” (Richardson: 1996, pp. 28-9). Richardson, por isso, previne que alguns autores para tornar Nietzsche mais simpático, tentam “domesticar” sua noção de poder e, justamente por isso, há desacordo entre eles. Ele cataloga quatro níveis de poder sobre os outros.

No primeiro nível encontra-se a perspectiva da auto-estima em relação aos outros; lutar para ser visto no degrau mais alto da escala de valores, ou exercendo sua autoridade. Para Richardson, este nível tem pouco conteúdo para uma ontologia. No segundo nível encontra-se a luta para ocupar um espaço e tornar-se senhor dentro dele, mesmo que para isso, e isto sempre acontece, seja necessário diminuir os outros. No terceiro nível encontra-se a competição para tornar-se o melhor, para ser o vitorioso; a vitória exige a superação do outro, que é

algo mais do que um simples meio. Neste nível Nietzsche admirava o *agon* dos gregos. Ao quarto nível pertence o domínio propriamente dito, o tornar-se senhor sobre os outros até o ponto da necessidade de eliminá-los, como o próprio Nietzsche diz: “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (ABM. § 259, apud Richardson: 1996, p. 30).

Aqui Richardson reconhece que

Dessas possíveis leituras, cada uma sustentada por afirmações do próprio Nietzsche, a última tem o efeito mais desagradável. Ele coloca a agressão mais próxima do cerne dos seres. A luta contra os outros não é aqui apenas um meio para um fim; um meio exigiria alternativas, (pelo menos algumas logicamente possíveis), mas torna a luta essencial para nós, e na verdade para todos os entes. Além do mais, ele sugere um tipo mais desesperado de luta do que aquele por fama ou por vitória: isto requer que as forças cresçam não apenas pela impressão ou pela superação dos outros, mas pela opressão e pela subjugação deles. Se o poder é também o último valor de Nietzsche, significaria que ele recomenda um ideal que é muito mais duro de aceitar. Este, com certeza, é um dos motivos pelos quais as outras três leituras têm tido melhor aceitação por muitos intérpretes (Richardson: 1996, pp, 30/31).

Estes tipos de objetivos não se excluem entre si, mas podem ser buscados conjuntamente, até mesmo um sendo meio para outro. Nietzsche não fez esta distinção nem mostrou preferência por nenhum deles, mas o significado que melhor se ajusta a seu pensamento como um todo é que o poder se manifesta sobre os outros, ou, em outras palavras, é o impulso da Vontade de Poder que sempre se impõe sobre os demais impulsos. Desta maneira esta distinção é apenas formal. O que se pode deduzir das afirmações de Nietzsche é que ele rejeitava a noção “subjetivista” de poder. Para ele a Vontade de Poder se desenvolve e se fortalece independentemente de qualquer perspectiva a respeito do poder.

No entanto, para Richardson, o nível quatro – o tornar-se senhor – tem prevalência sobre os demais. É com este significado que se encontram as mais fortes afirmações de Nietzsche em várias obras e por diversas vezes. Embora este nível seja bastante antipático é necessário admiti-lo sob pena de não entender a doutrina de Nietzsche, muito embora ele mesmo reconheça que, pelo menos aparentemente, o que se busca são os outros três níveis de poder, mas que a essência mesma do poder é tornar-se senhor.

Assim sendo, pode-se dizer que o impulso que constitui a Vontade de Poder, pelo fato de essencialmente buscar a continuidade de suas atividades distintas, é o fortalecimento para tornar-se senhor sobre os outros; o nível de força de um impulso é medido pelo quanto de poder ele exerce sobre os outros.

3.2.2.2 *A Vontade de Poder como perspectivas*

Nesta segunda seção deste capítulo, Richardson quer mostrar como a Vontade de Poder gera um perspectivismo, pois a relação entre o perspectivismo e a ontologia da Vontade de Poder é o tópico-chave de sua obra. Muito embora este tema tenha sido discutido por outros autores é necessário tornar claras as perspectivas dos impulsos, ou da Vontade de Poder, assim como as concepções de “Vontade” e de “Poder”, que para Nietzsche tinham conotações especiais.

O perspectivismo de Nietzsche começa no pensamento de que esta direção a um fim é intencional; sendo uma perspectiva, tem um conteúdo intencional. Exatamente em virtude de sua luta, cada impulso envolve uma visão particular: a visão de um fim e das superações como ajudas ou obstáculos para alcançar este fim. Para Nietzsche este fim está além dos seres humanos. A esta perspectiva ele chama de “a condição básica de toda a vida” (ABM. Prefácio., apud Richardson: 1996, p. 36). Além disso, ele fala de “este perspectivismo necessário de acordo com o qual cada centro de força – e não somente o ser humano – constrói todo o resto do mundo a partir de si mesmo, isto é, medidas, toques, formas, de acordo com sua própria força” (WP. § 636, idem).

Cada impulso envolve em si mesmo uma perspectiva quando almeja seu próprio poder ou fortalecimento, agindo ou reagindo diante das outras coisas de acordo com seu fim, procurando aquelas que lhe são úteis e evitando as demais. Esta forma de sentir as coisas e responder a elas constitui uma interpretação. Cada atividade direcionada a seu fim polariza o mundo atribuindo-lhe importância de acordo com tal fim.

Richardson encontra três pontos importantes para distinguir o perspectivismo de Nietzsche de suas formas mais próximas encontradas especialmente no idealismo. Em primeiro lugar Nietzsche nega que essas perspectivas sejam necessariamente e sempre conscientes, como quando ele diz: “Nossas convicções mais sagradas, os elementos imutáveis em nossos valores

supremos, são julgamentos de nossos músculos” (WP. § 314, *ibidem*). A segunda diferença é que esta perspectiva nem sempre é anterior à atividade, ou separada dela. Nietzsche insiste na unidade do agir em determinada direção com os demais comportamentos que o envolvem. A terceira diferença é que a perspectiva essencial, ou original, é profundamente valorativa. Os valores não são uma estimativa secundária dos seres; as coisas sempre aparecem como possibilidades ou como oportunidades.

Richardson observa, no entanto, que, a fim de manter esta visão do perspectivismo de Nietzsche, é preciso lutar com força contra as outras posições, pois é difícil não ver, por exemplo, consciência no primeiro nível de poder, separação no segundo, e, sobretudo, uma visão teórica no terceiro. Richardson retoma a questão, aprofundando sua análise, para tornar mais consistente sua posição.

3.2.2.3 *As formas básicas da Vontade de Poder: ativo e reativo*

Nietzsche diz que alguns impulsos “caem fora” de sua essência como Vontade de Poder e que erram na busca de sua realização. Mas isso é um quebra-cabeça. Para Richardson, outro ponto-chave que deve ser esclarecido da ontologia de Nietzsche é como conciliar esta falha de alguns impulsos com a afirmação de que todos os seres são Vontade de Poder. Inicialmente, ele diz que é preciso ver como a Vontade de Poder ocorreu de uma ou de outra das duas formas que ele chama, influenciado por Deleuze, como ele mesmo reconhece, “ativa e reativa”, embora Nietzsche não tenha usado estes termos, mas muitos outros pares com o mesmo significado, como “saúde-fraqueza”, “ascendente-descendente”, “abundância-carência”, “ativo-passivo”. Esta distinção permanece na noção de Vontade de Poder: o impulso ativo em direção ao fim e o reativo desviado daquele fim. Este contraste mostra a dimensão dos valores metafísicos de Nietzsche, aqueles incorporados na ontologia do poder. Richardson

O autor encontra aqui duas alternativas. A primeira é avaliar como tal contraste ao problema colocado, ou seja, se o impulso reativo não é Vontade de Poder, por que ele o chama assim? Parece que Nietzsche muda de opinião quando diz o que as coisas são e quando diz o que elas deveriam ser. A segunda alternativa é colocar o problema da seguinte forma: Como Nietzsche poderia oferecer tais

valores de forma consistente com seu perspectivismo? Para considerar melhor estes problemas deve-se tornar mais clara a dimensão do contraste “ativo-reativo”.

Para Nietzsche ativo e reativo não é o que possa parecer à primeira vista como se fosse um comportamento provocado por uma força interna ou externa, como se houvesse uma causa-em-si independente e livre, pois Nietzsche nega estas características da Vontade de Poder. Reagir não significa ser forçado a agir por uma força externa, mas uma vontade que obedece a outra para internalizar, assimilar, seus valores e visões em substituição a seus próprios. Um impulso obedece não quando é forçado a desviar-se, mas quando ele percebe que outros objetivos são superiores aos seus e os adota. Além disso, um impulso fraco pode obedecer a uma força externa de forma positiva ou negativa com a finalidade de tornar-se forte, imbuindo-se dos valores dela, pois quando se é fraco

não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere. A proximidade de homem ou coisa molesta, as vivências calam fundo demais, a lembrança é uma ferida supurante (EH. I. § 6, apud Richardson: 1996, p. 41).

A este tipo de obediência Nietzsche chama de “ressentimento”, uma de suas mais altas características de seu pensamento.

Por outro lado, a noção de positivo significa aquela vontade, aquele impulso que se mantém fiel a si mesmo e busca seus valores em suas atividades próprias; ele tem confiança no que faz. Este impulso comanda a si mesmo até quando se ressentente contra outro. O ressentimento é um impulso positivo, ativo, que interpreta os valores dos outros a partir de seus próprios e os julga inferiores aos seus. Esta forma de vontade poderia ser chamada de “A Vontade de Poder do Ressentido”.

De qualquer forma, para Richardson, em sua tese perspectivista, a Vontade de Poder como substrato dos princípios metafísicos, encontra-se além do poder propriamente dito. Os quatro níveis de poder que ele encontra nos escritos de Nietzsche são quatro formas pelas quais a Vontade de Poder se manifesta. A Vontade de Poder somente se fortalece e se desenvolve exercendo seu poder sobre os outros, ou pelo menos em relação a eles, tendo em vista, daí, a interpretação teleológica de Richardson, o grau mais alto do poder, que, talvez, poderia ser encontrado no *Übermensch*.

3.2.3 Maximizar o poder

No capítulo três Richardson analisa o “valor” como outro princípio metafísico da ontologia de Nietzsche, dizendo que tal ontologia “projeta certo ideal humano – o *Übermensch* – bem como um sentido no qual este ideal é o nosso ‘bem’” (Richardson: 1996, p, 14) e esta é mais uma razão pela qual sua metafísica é do tipo tradicional, pois ela fundamenta uma ética. Naturalmente esta ética e seus valores são de um tipo diferente dos tradicionais, pois, como o próprio Nietzsche diz, eles vão “além do bem e do mal” tal como são conhecidos.

Para Richardson, os valores, em Nietzsche, são constituídos a partir de uma graduação, ou *ranking*, de vontades e de pessoas, que culminam ou na atividade ou no *Übermensch*. Na proposta de Nietzsche valor não é nada de externo, um princípio que dá uma orientação ao comportamento humano; antes, pelo contrário, ele se torna realmente concreto quando se liberta desta objetividade. O valor, para Nietzsche, é a realização de si mesmo e não um meio que conduz a um fim além de si. Nietzsche tem várias referências a esse respeito. “Qual a medida objetiva do *valor*? Somente o quantum de poder *enaltecido* e *organizado*” (WP. 674, apud Richardson: 1996, p. 149), ou então,

uma ordem científica de valores poderia ser construída simplesmente sobre uma escala numérica e mensurável de forças – Todos os outros valores são preconceitos, ingenuidades, mal entendidos. Eles são sempre e em qualquer lugar redutíveis a uma escala numérica e mensurável de força. – Subir na escala significa crescer em valor; descer na escala significa diminuir em valor (WP. § 710, apud Richardson: 1996, p. 149, nota 8),

ou de uma forma mais direta quando Nietzsche diz: “O que é bom? Qualquer coisa que enaltece nos seres humanos o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder” (AC. § 2, *idem*). Destas afirmações Richardson elabora um princípio para agir que poderia ser o seguinte: “age de tal forma para incrementar, ou maximizar, o poder” (Richardson: 1996, p. 149). Deste princípio surgem pelo menos três questões.

3.2.3.1 Poder de quem?

Antes de tudo é necessário determinar a amplitude deste princípio, pois duas alternativas são possíveis. Em primeiro lugar Nietzsche poderia estar pensando no poder de cada um, então o princípio seria: “age de tal forma a maximizar o teu próprio poder”, como poderia também estar pensando no poder em

geral e daí o princípio seria: “agir de tal forma a maximizar o poder em geral”. Para Richardson, a visão de Nietzsche é conforme a segunda alternativa, pois ele mesmo diz: “Enquanto nós, através do sacrifício – no qual estão incluídos nós e os *próximos* – fortaleceríamos e elevaríamos mais alto o sentimento geral do *poder* humano, supondo que não conseguíssemos mais” (A. § 146, apud Richardson: 1996, p. 150).

Sendo este o ponto de vista de Nietzsche, o máximo de poder não está na maior soma de todas as vontades, mas na concentração da maior quantidade de poder nas vontades individuais,

pois a questão é esta: como pode a tua vida, uma vida singular, receber o valor mais alto, o significado mais profundo? Como isto pode ser menos desperdiçado? Somente pela superação dos exemplares mais raros e mais valorizados, e não pela superação do maior número (SE. § 6, apud Richardson: 1996, p. 150).

É esta visão que leva ao *Übermensch*. Em muitas outras passagens encontram-se referências ao *Übermensch* que é alcançado por meio do poder sobre os outros.

De qualquer forma, a dupla visão, a da maximização do poder individual e a do poder em geral, permanece. São várias as referências ao fortalecimento do poder individual bem como à condenação do altruísmo, como, por exemplo,

uma moral “altruísta”, uma moral junto à qual o egoísmo definha -, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo (CI. IX. § 35, apud Richardson: 1996, p. 151),

ou então, ao referir-se a Zarathustra, “que a sua palavra glorificou o *egoísmo*, o sadio, saudável *egoísmo*, que brota de uma alma poderosa” (Z.III. Dos três males, § 2, idem) e outras passagens. Se Nietzsche fica titubeando entre essas duas visões básicas, é necessário esclarecer melhor a questão do poder.

3.2.3.2 *Por que o poder?*

Para se ter uma compreensão melhor do pensamento de Nietzsche a respeito do poder de quem, se do poder em geral ou do poder de cada um, Richardson entende que é necessário ver como ele justifica o poder com o bem ao qual está dirigido o impulso da Vontade de Poder. Para Richardson, a partir da afirmação de Nietzsche de que “Não há nada na vida que tenha valor, exceto o grau de poder – admitindo que a vida mesma é a vontade de poder” (WP. 55, apud

Richardson: 1996, p. 152), seu entendimento é que a luta pelo poder não é uma escolha, mas uma necessidade, ou melhor, é a essência da própria vida, pois sem a luta pelo poder não há vida. Se a vida é Vontade de Poder então os seres vivos devem lutar pelo poder. É neste “dever ser” a partir de “é” que Richardson fundamenta sua ontologia, pois a ontologia recomenda a luta pelo poder como um objetivo, como fim essencial; deve-se, pois, lutar por ele.

Por outro lado, acrescenta Richardson, aqueles que perseguem outros fins, que não seja o poder, é pelo fato de se terem desviado, atribuindo à vida outras finalidades que não lhe são pertinentes. É o que acontece com a moralidade dos escravos. Para Nietzsche, o poder é o bem essencial e, por isso mesmo, o poder é o melhor dos bens por si mesmo. Daí que Richardson conclui que Nietzsche esteja se referindo ao poder em geral e não ao poder particular de cada um. Com esta interpretação, o poder não é um valor nem objetivo nem subjetivo, mas essencial: não se luta por ele; ele é a própria luta; ele é a vida; ele é cada ente; o mundo é Vontade de Poder. Seguindo esta mesma linha de interpretação, o poder de cada um não é distinto do poder em geral, pois não significa lutar pelo bem de si mesmo, de forma egoísta, que Nietzsche condena, mas lutar pelo fortalecimento do poder em si, além de qualquer valor moral, bem ou mal, para que o homem em sua fase atual seja superado. Mas, então, o que é o poder?

3.2.3.3 O que é o poder?

Já foi visto anteriormente que o prazer proporcionado pelo poder é diferente do prazer proporcionado pelo hedonismo, sendo este um prazer estático e aquele um prazer dinâmico. A principal diferença é que o hedonismo apresenta um modelo segundo o qual é proposta uma forma de vida, enquanto que para Nietzsche a realização do poder é própria de cada um, numa espécie de egoísmo, particularidade esta da qual Richardson deduz uma ontologia formal, vazia. Ele fundamenta sua conclusão na afirmação de Nietzsche:

Consideremos ainda por fim que ingenuidade patética é em geral dizer que o “homem deveria ser de tal ou tal modo!” A efetividade nos mostra uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um jogo e de uma mudança de formas profusos. E um releu serviçal de moralista qualquer diz: “não! o homem deveria ser *diferente?* (Cl. V. § 38, apud Richardson: 1996, p. 156).

O poder é o espírito do agon, o impulso para a luta que cada um realiza em si mesmo. O ideal do *Übermensch* não é um modelo estático, um ponto de chegada, mas uma dialética que se processa continuamente. O *Übermensch* se fortalece quando prevalecem as forças ativas e se enfraquece quando prevalecem as forças reativas. O egoísmo não é um ideal particularizado, mas um método de fortalecimento da Vontade de Poder. O inimigo de tudo isso é a moralidade do rebanho, do ressentido, cujos valores se fundamentam na fraqueza e levam ao niilismo. Fazer justiça é deixar o impulso da Vontade de Poder maximizar-se.

3.2.4 A metafísica nietzscheana

Richardson conclui sua obra da mesma forma como a iniciou, ou seja, dizendo que Nietzsche apresenta seu pensamento dentro de uma estrutura sistemática e metafísica, muito embora seu sistema e sua metafísica tenham características próprias que os diferenciam dos demais. A diferença que Richardson destaca é que a vontade, para Nietzsche, é empírica e não a priori, é hipotética e não dogmática, e é parcial e não completa ou absoluta. A metafísica de Nietzsche tem uma essência que é a Vontade de Poder, que dá sustentação aos princípios do ser, do vir-a-ser, do valor e da verdade. A Vontade de Poder consiste em seu próprio fortalecimento e desenvolvimento e se realiza em sua relação com os outros, superando-os, mesmo que para isso seja necessário eliminá-los. A Vontade de Poder não é um princípio metafísico, como é para Heidegger, por exemplo, mas a essência da qual brotam os princípios. Como o tema deste trabalho é a Vontade de Poder, fica esta visão de Richardson como conclusão desta parte.

3.3 MAUDEMARIE CLARK

3.3.1 Introdução

M. Clark, em sua obra “Nietzsche – verdade e filosofia”, dedica o penúltimo capítulo, o sétimo, ao tema “A Vontade de Poder”. Sua preocupação principal é discutir a questão da “Verdade” em Nietzsche, mas, admite uma aparente incompatibilidade desta com duas outras questões, das mais importantes: A Vontade de Poder e o Eterno Retorno como teorias metafísicas. Ela admite e quer sustentar

sua posição de que Nietzsche rejeita a metafísica porque ele nega a existência da “coisa-em-si”. Admitindo-se a negação da “coisa-em-si” não sobra espaço para uma teoria metafísica, seja ela qual for. Clark dedica os últimos dois capítulos de sua obra – Vontade de Poder e Eterno Retorno – como plenamente compatíveis com a rejeição da metafísica. O que interessa a este trabalho, no entanto, é apenas o capítulo sobre a Vontade de Poder. Ela divide este capítulo em duas partes. Na primeira ela busca as razões para interpretar a Vontade de Poder como uma doutrina metafísica, admitindo-se que possa haver em Nietzsche tal doutrina. Na segunda parte, subdividida em três seções – argumento publicado para o mundo como vontade de poder, a filosofia e a doutrina da vontade de poder em Além de Bem e Mal, e a filosofia e a doutrina da vontade de poder e sua relação com a vontade de verdade – ela argumenta como as obras publicadas de Nietzsche dão razão suficiente para a rejeição da doutrina metafísica.

Clark dá um peso diferenciado aos textos publicados e aos não-publicados, ou preparados para publicação pelo próprio Nietzsche, coisa que outros autores não fazem, mesmo admitindo-se a importância e o trabalho que ele dedicou à obra, talvez inacabada, “Vontade de Poder”, pois se poderia, pelo menos, admitir a publicação da primeira parte, quando ele mesmo diz: “Turim, 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro de ‘A transmutação de todos os valores’ (outro nome dado à mesma obra)” (Cl. Prefácio).

Dentre as obras publicadas, ela toma “Além do Bem e do Mal” partindo, assim, da idéia de que como nas obras publicadas Nietzsche negou a metafísica, os Fragmentos não publicados devem ser olhados sob este enfoque, ou seja, não se pode concluir por eles que a “Vontade de Poder” seja um princípio metafísico.

3.3.2 A Vontade de Poder como metafísica

Nesta primeira parte do capítulo, Maudemarie Clark, como visto, busca as razões pelas quais a Vontade de Poder pode ser, como de fato foi por muitos autores, interpretada como doutrina metafísica. Ela chama essa interpretação de “doutrina cosmológica da Vontade de Poder”, qual seja, dizer que o mundo, ou pelo menos o mundo orgânico, seja Vontade de Poder.

O primeiro argumento que ela encontra parece não deixar nenhuma dúvida sobre a questão. Trata-se do aforismo 1067 da obra projetada e não

concluída, mas publicada postumamente sob o título “Vontade de Poder”. É quando Nietzsche responde à pergunta sobre o que é o mundo. “O mundo é vontade de poder – e nada mais! E vocês também são vontade de poder – e nada mais”. De acordo com esta afirmação, o mundo não seria uma quantidade, limitada ou não, de coisas, mas de força, cada uma procurando incorporar as outras a fim de ampliar seu poder. Se Nietzsche queria dizer exatamente isto, Clark não vê diferença entre esta teoria e a teoria das Mônadas de Leibniz, e ela admite também que Heidegger estaria certo ao dizer que a Vontade de Poder constitui a resposta à questão metafísica a respeito da essência das coisas.

Segundo M. Clark, “a razão fundamental para se tomar esta afirmação como uma teoria metafísica é que sua base parece ser uma teorização *a priori* a respeito das coisas” (Clark: 1994, p. 206). Se assim for, Nietzsche estaria de fato dando argumentos para se admitir que a Vontade de Poder é o fundamento metafísico do mundo. No entanto, ela adianta que sua análise na seção seguinte mostra que o argumento publicado para a doutrina cosmológica da Vontade de Poder começa por uma premissa, que somente seria conhecida *a priori*, admitindo-se, assim, a existência da “coisa-em-si”, o que seria o ponto vulnerável para sua crítica à metafísica. Este argumento, no entanto, somente se sustentaria se Nietzsche admitisse a existência da “coisa-em-si”. Uma observação a Clark que cabe aqui é que Nietzsche nega terminantemente a existência da “coisa-em-si”, mas esta negação encontra-se repetidamente nos aforismos não-publicados, especificamente na obra “Vontade de Poder”.

Uma forma de conciliar o criticismo de Nietzsche com sua doutrina da Vontade de Poder seria dizer que o primeiro nega a existência de outro mundo, ou de um mundo verdadeiro, e que a segunda se refere a este mundo. Clark diz que esta é a estratégia de Schacht, mas ela não concorda com este autor pelas seguintes razões. Em primeiro lugar a proposta de Schacht exige uma distinção entre este e outro mundo, que por sua vez exige, por um lado um conhecimento empírico, e por outro um conhecimento *a priori*. Não se pode concluir nada com argumentos construídos desta forma. Além disso, os argumentos de Schacht se baseiam em argumentos *a priori* quando ele parte da premissa de que qualquer coisa está em estado de vir-a-ser. Mas esta é uma hipótese que não se pode provar pela experiência, mas uma conclusão que se tira quando se reconhece que no

mundo empírico não há estabilidade nem unidade. Nenhuma razão, portanto, para se admitir qualquer conhecimento do mundo a partir de argumentos *a priori*.

Outra estratégia para mostrar que a Vontade de Poder não conflitua com a rejeição da metafísica é aquela apresentada por Nehamas. Este autor não nega o caráter *a priori* da doutrina metafísica; ele não necessita fazer isso já que ele nega que a Vontade de Poder seja a teoria para explicar a natureza do mundo. Ele rejeita o caráter metafísico da Vontade de Poder.

Assim mesmo Clark não concorda com o argumento de Nehamas. Segundo sua interpretação, Nehamas comprova a negação da metafísica por Nietzsche por sua negação da “coisa-em-si” ao dizer que “uma coisa é a soma de seus efeitos” (WP. 521, apud Clark: 1994, p. 207). Para Clark essa afirmação de Nietzsche serve apenas para evitar uma desvalorização do mundo empírico, mas Nehamas deriva dela, por exemplo, que nada pode existir por-si, que todas as coisas estão conectadas entre si, que nada pode mudar sem que mude tudo o mais. Para Clark a argumentação de Nehamas é muito mais a favor de uma teoria metafísica *a priori* em Nietzsche do que contra. Mesmo quando Nehamas trata do perspectivismo de Nietzsche, Clark não concorda com sua interpretação pelas mesmas razões e conclui que ele não dá razão suficiente para equacionar a doutrina da Vontade de Poder com a rejeição da metafísica.

A seguir Clark passa a analisar a interpretação de Kaufmann que, segundo ela, “oferece o caminho mais promissor para tornar a teoria da Vontade de Poder de Nietzsche consistente com sua rejeição da metafísica” (Clark: 1994, p. 208). De acordo com Clark, a interpretação de Kaufmann é a seguinte. Ele diz que a Vontade de Poder de Nietzsche, da mesma forma que a vontade de vida de Schopenhauer, é “essencialmente um conceito empírico alcançado por indução”. Segundo Kaufmann, diz Clark, a Vontade de Poder aparece inicialmente nos aforismos anteriores ao Zarathustra, como “um impulso psicológico em termos do qual muitos fenômenos poderiam ser explicados, como gratidão, piedade, auto-humilhação”. Bem sucedido na exploração de tais tipos diferentes de comportamento foi a base sobre a qual Nietzsche formulou a hipótese de que todo comportamento humano pode ser explicado em termos de Vontade de Poder. E Kaufmann, segundo Clark, continua:

“Esta doutrina psicológica é o cerne que Nietzsche ampliou para incluir nele o comportamento de todos os seres vivos e que ele

generalizou ao ponto de uma hipótese ainda mais extrema de que a Vontade de Poder é a força básica do universo inteiro (Clark: 1994, pp. 208-9).

Clark diz que a interpretação de Kaufmann da doutrina cosmológica da Vontade de Poder é perfeitamente compatível com seu perspectivismo e com sua rejeição da metafísica. Esta interpretação não compromete Nietzsche com uma teoria metafísica, pois, segundo ela, Nietzsche não diz que o mundo é em-si Vontade de Poder, mas que a Vontade de Poder é uma, e somente uma, interpretação do comportamento humano, aquela que melhor explica os acontecimentos valorativos a partir da perspectiva humana e que, por causa disso, temos toda razão para considerá-la verdadeira.

Clark considera importante a posição de Kaufmann quando este diz que “não é necessário levar todos os aforismos de Nietzsche tão a sério, nem mesmo num esforço para entendê-lo”, pois Nietzsche tinha certos arroubos em algumas afirmações. O importante é que Nietzsche chegou a alguns conceitos sem violar os mínimos padrões de consistência, isto é, sem violar seu perspectivismo e sua rejeição da metafísica.. Assim Nietzsche separa a doutrina psicológica da doutrina cosmológica, negando a segunda e aprovando a primeira, segundo Kaufmann, com o que M. Clark concorda.

Clark acrescenta ainda outra vantagem a Kaufmann dizendo que ele usa melhor as obras publicadas de Nietzsche do que Schacht e Nehamas. Quando Nietzsche fala desde as primeiras publicações em “Vontade de Poder” é num contexto psicológico para explicar tipos específicos de comportamento humano que nada têm a ver com teoria cosmológica. Neste caso Nietzsche está se referindo ao comportamento humano e não ao cosmos. Mesmo as referências à Vontade de Poder no Zarathustra são de caráter psicológico. Zarathustra é uma ficção e sua visão cosmológica não passa de uma concepção poética da realidade, que poderia ser, mas também não ser, a visão de Nietzsche. Em ABM encontra-se o único argumento publicado (Clark vai analisá-lo na secção dois) do qual dá para concluir que o mundo é Vontade de Poder. Mas mesmo ali aparece o fundamento psicológico, “pois a psicologia é, mais uma vez, o caminho para os problemas fundamentais” (ABM. 23, apud Clark: 1994, p. 210). Nas últimas obras, como na “Genealogia da Moral”, a Vontade de Poder tem a mesma função dos primeiros escritos: “explicar os vários comportamentos humanos e as tendências em termos de desejos para um sentido de poder” (Clark: 1994, p. 210). É difícil negar que a Vontade de Poder tenha-se

originado das tentativas de explicar os vários tipos de comportamento humano. Nesta forma de interpretação Kaufmann leva vantagem sobre os demais intérpretes, segundo Clark.

Surpreendentemente, no entanto, nesta altura de sua análise, Clark diz: “Apesar de todas estas vantagens, eu acredito que a teoria de Kaufmann deve ser rejeitada” (idem). A razão que ela apresenta para sua rejeição é que uma das maiores intenções de Kaufmann é responder à objeção de que a doutrina da Vontade de Poder de Nietzsche não explica nada, que encontrando a Vontade de Poder operando em toda parte, a esvazia de todo significado e a reduz a uma “simples frase”, carente de poder explicativo ou significação cognitiva. O que Kaufmann faz é apenas mostrar como Nietzsche iluminou muito a interpretação do comportamento humano chamando a atenção para a Vontade de Poder e suas profundas implicações. Com isso Clark concorda, apesar de algumas complicações, se levadas ao extremo, como no comportamento sexual, que não seria nada mais do que um desejo de poder.

Quanto à interpretação da doutrina da Vontade de Poder no sentido empírico somente pode ser sustentada, segundo Clark, se “poder” for entendido como a habilidade de fazer ou de alcançar o que se quer. O poder se reduziria a uma “eficácia” dos desejos e seria um desejo de segunda ordem para a satisfação de outros desejos, sendo estes de primeira ordem. Mas isto seria um truque muito mais para fugir do que para chegar a uma explicação convincente da doutrina de Vontade de Poder em Nietzsche.

Clark chega finalmente à conclusão dessa primeira parte de sua análise dizendo que

a doutrina da Vontade de Poder de Nietzsche pode ser construída como uma hipótese empírica que todo comportamento humano é motivado por um desejo de poder, mas somente à custa da privação de toda plausibilidade, o que significaria que Nietzsche foi menos astuto a respeito de sua teoria psicológica do que muitos pensaram (incluindo Freud) (Clark: 1994, p. 211).

Ela concorda com a sugestão de Kaufmann de que

“a doutrina da Vontade de Poder de Nietzsche deve ser empírica se for coerente com sua rejeição da metafísica e que se tenha originado em suas reflexões sobre a motivação humana – em seu reconhecimento do desejo por poder, ou por um sentido de poder, como um importante motivo humano”(Clark: 1994, p. 212).

Ela também concorda que, “chamando nossa atenção para este motivo, Nietzsche ilumina vastas áreas da vida humana e do comportamento” (idem). Apesar de tudo isso, ela “resiste à idéia de que Nietzsche acreditou que todo comportamento é motivado pelo desejo de poder” (ibidem), porque ela não vê nenhum meio no qual esta visão seria uma hipótese plausível e interessante a respeito do comportamento humano. “Talvez Nietzsche tenha acreditado nisso alguma vez – diz ela – mas se nos limitarmos às obras que ele de fato publicou, encontramos poucas razões para acreditar que ele também tenha acreditado ou não nisto” (idem ibidem).

3.3.3 O argumento publicado para o mundo como Vontade de Poder

Nesta segunda secção deste capítulo, Maudemarie Clark vai analisar se Nietzsche considerava a Vontade de Poder como o princípio metafísico de sua doutrina sobre o mundo a partir simplesmente daquilo que ele mesmo publicou, ou preparou para ser publicado, e não dos aforismos não publicados, como fizeram outros intérpretes, alguns dos quais ela analisou na primeira secção.

Para ela, a melhor obra de Nietzsche publicada por ele mesmo para analisar a doutrina da Vontade de Poder é “Além do Bem e do Mal”, pois que “Zaratustra” é por demais metafórico e antropomórfico, que deixa inclusive dúvidas a respeito do pensamento do autor. Em ABM Clark descobre três tipos de referências em relação à Vontade de Poder. Em primeiro lugar quatro aforismos detalhados (§§ 9, 22, 23 e 36), depois mais oito (§§ 13, 44, 51, 186, 198, 211, 227 e 259) onde a Vontade de Poder é nomeada, e, finalmente, alguns outros (§§ 230, 257) sem nomeação direta (Clark: 1994, p. 212). Embora nas outras obras, principalmente posteriores a esta, Nietzsche faça referências à Vontade de Poder, Clark escolheu esta por ser a mais rica em quantidade de citações e em detalhes. Dentre todos esses aforismos, ela toma como ponto referencial básico o parágrafo 36, por ser o mais detalhado sobre a doutrina cosmológica da Vontade de Poder. Ela adianta que “se olharmos para este argumento carinhosamente, encontramos uma razão esmagadora para negar que Nietzsche tenha aceitado essa doutrina” (Clark: 1994, p. 213).

Clark analisa este argumento sob o aspecto de sua estrutura lógica e encontra no parágrafo 36 as duas premissas e a conclusão, ambas sob a forma hipotética. O argumento completo de Nietzsche é o seguinte:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – (.....). O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” - seria justamente “vontade de poder”, e nada mais – (ABM § 13, apud Clark: 1994, p. 213).

De acordo com esse argumento pode-se facilmente concluir que “o mundo é Vontade de Poder”. Mas Clark diz que Nietzsche não assegura nem as premissas nem a conclusão. No desenrolar do argumento, no entanto, Nietzsche intercala uma afirmação: “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* – “(idem). Clark admite que por esta intercalada poder-se-ia concluir que Nietzsche estaria aceitando pelo menos esta premissa, que ele chama de “minha tese”. Para ela, portanto, esta posição de Nietzsche estaria comprometida com a doutrina cosmológica da Vontade de Poder somente se as demais premissas forem aceitas como verdadeiras, ou se em algum outro lugar Nietzsche tivesse afirmado que elas são verdadeiras. Mas como ele não fez isso não se pode supor sua veracidade até porque, segundo Clark, em outras obras Nietzsche argumentou contra elas.

Quanto à primeira premissa – que somente o mundo de nossos desejos e paixões é “dado” como real, e que não podemos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – ela induz, pelo menos aparentemente, a uma forma de conhecimento *a priori*, em que o mundo interno teria prevalência sobre o mundo externo, ou material, já que o mundo interno não pode estar submetido à experiência.

Este argumento só pode ser aceito se for considerado uma variação da teoria cartesiana da verdade de nossos pensamentos como “dada”, certeza imediata, enquanto a experiência do mundo externo pode ser posta em dúvida. Haveria uma correspondência entre o “*cogito ergo sum*” e “que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões”. Da mesma forma haveria identidade com Schopenhauer para quem o “eu quero” está diretamente presente em mim, é “dado”, ou “imediatamente certo”, enquanto que todo conhecimento externo é mediado pela observação, e desta forma posto em dúvida. Contra essa aproximação a Descartes e a Schopenhauer, Clark apresenta a afirmação de Nietzsche: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de

Schopenhauer, ‘eu quero’” (ABM. § 16, apud Clark: 1994, p. 214). Portanto, um argumento explicitamente publicado e diretamente contra os referidos autores, complementado por outra afirmação: “A crença em ‘certezas imediatas’ é uma ingenuidade *moral*, que nos honra, a nós, filósofos: mas – não devemos ser homens ‘apenas morais’! Prescindindo da moral, essa crença é uma estupidez, que nos honra muito pouco!” (ABM. § 34, apud Clark: 1994, p. 214).

A primeira premissa, no entanto, é exatamente essa: já que a vontade, que pertence ao mundo interior, é a única coisa que de fato conhecemos, deve-se fazer a experiência se todo o resto do mundo pode ou não ser explicado por meio desse tipo de causalidade. Esta é a proposta de Nietzsche, e Clark não encontra razões para admitir que Nietzsche propunha, ou pelo menos acreditava, que a vontade fosse a causa de tudo o que existe. Nietzsche diz também que:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular e o exagerou (ABM. § 19, apud Clark: 1994, p. 214).

Desta primeira premissa não se pode concluir que a Vontade de Poder seja o princípio metafísico fundamental, ou um deles, do pensamento de Nietzsche.

Quanto à segunda premissa – que nós devemos tentar explicar o mundo em termos de uma forma básica da vontade – “é ainda mais obviamente incompatível com a visão de Nietzsche do que a primeira, pois Nietzsche não acredita na causalidade da vontade” (Clark: 1994, p. 214). Clark, no entanto, encontra comprovação para isso em outras obras publicadas de Nietzsche. Quanto à causalidade da vontade, ela cita:

Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da *vontade*, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de *compreender* sua relação. Ele nada sabe a respeito do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que se chegue ao golpe, nem da incapacidade da vontade mesma de fazer sequer uma parte mínima desse trabalho. Para ela, a vontade é uma força magicamente atuante: crer na vontade como causa de efeitos é crer em forças magicamente atuantes (GC. § 127, apud Clark: 1994, pp. 214/215),

concluindo que “Nietzsche não poderia ter sido mais claro ao negar a causalidade da vontade” (Clark: 1994, p. 215). Ela acrescenta a estas outras passagens de outras obras, principalmente de “Crepúsculo dos Ídolos”, onde Nietzsche fala de “Os quatro grandes erros”, entre eles “o erro de uma causalidade falsa”, o “erro das causalidades imaginárias”, e o “erro da vontade livre”, dentre as quais ela cita explicitamente a passagem:

Hoje, não acreditamos mais em nenhuma destas palavras. O “mundo interno” está cheio de ilusões e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não movimenta mais nada, e, por conseguinte, também não esclarece mais nada. – Ela simplesmente acompanha ocorrências e também pode faltar (Cl. VI, § 3, apud Clark: 1994, p. 215).

Embora essas comprovações em outras obras, o parágrafo dezenove de “Além do Bem e do Mal”, bastante longo, por sinal, não deixa dúvidas quanto à falsidade da causalidade da vontade, porque “em todo ato de vontade há um pensamento que deve ser incluído entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (ABM. § 3, apud Clark: 1994, p. 215).

Clark retoma, até de forma cansativa, a questão para dizer agora que o problema está não no fato de Nietzsche ter usado a idéia de vontade como causa, mas se ele realmente acreditava na causalidade que, segundo ela, ele a negou explícita e repetidamente. As afirmações de Nietzsche, muito embora sintéticas, sempre dão margem a desvios. Ele formula a questão da seguinte maneira:

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma -, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” - e não sobre “matéria” (sobre os nervos, por exemplo -) ; em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente a força de vontade, efeito da vontade (ABM. § 36, apud Clark: 1994, p. 216).

Em outras passagens, porém, Nietzsche diz que nós não podemos agir sem “nossa crença na causalidade”. Admitir isso seria admitir que Nietzsche estaria brincando, diz Clark, mas ele diz também claramente que nós podemos agir sem essa crença, e ela cita a seguinte passagem:

Sempre se acreditou saber o que é uma causa: mas de onde retiramos nosso saber, mais exatamente, nossa crença neste saber? Do âmbito dos célebres “fatos internos”: dos quais nenhum se

mostrou até aqui como factual. Acreditávamos em nós mesmos como tendo uma participação causal no ato de vontade; pensávamos *surpreender* aí no mínimo a causalidade *em meio ao ato* (Cl. VI, 3, apud Clark: 1994, p. 216).

Para ela Nietzsche está apenas insistindo na crença que se tem na causalidade da vontade, mas que esta crença é apenas uma interpretação.

Clark conclui estas argumentações dizendo que

Nietzsche nos encoraja a continuar pensando em termos causais, indo até o ponto de equilibrar a sonora concepção de causa e efeito com a ciência e o conhecimento, mas abandonar a interpretação da causalidade que nós derivamos de nossa experiência da vontade (Clark: 1994, p. 217).

Ela reconhece que várias tentativas foram sugeridas para uma reconciliação entre a doutrina cosmológica da Vontade de Poder e a causalidade da vontade, mas nenhuma lhe pareceu plausível. Ela reconhece que

talvez Nietzsche nos dê um argumento diferente e melhor para interpretar o mundo como Vontade de Poder em suas anotações. Mas o parágrafo 36 de AMB contém seu único argumento publicado para esta interpretação, e é um argumento muito claro e extenso, e ele merece ser olhado em seus próprios termos antes de nós nos decidirmos que podemos entendê-lo melhor em termos dos *Nachlass* (Clark: 1994, p. 218),

até porque antes destes, que podem até desviar a atenção, há outras passagens complementares para isso em “Além do Bem e do Mal”.

3.3.4 A filosofia e a doutrina da Vontade de Poder em “Além do Bem e do Mal”

Nesta terceira parte deste capítulo, Clark apresenta a importância da obra “Além do Bem e do Mal” em relação à filosofia e à doutrina nela contidas sobre a Vontade de Poder. Na primeira e na segunda partes ela confrontou o que Nietzsche disse a respeito da Vontade de Poder em aforismos que ele não chegou a publicar com as afirmações incluídas em “Além do Bem e do Mal”. Clark optou explicitamente pelos ditos nas obras publicadas, sob a visão dos quais devem ser entendidos também os não publicados. O que ela vai fazer agora é ampliar a visão de “Além do Bem e do Mal”, não se restringindo apenas ao que lá está dito a respeito da Vontade de Poder, com a finalidade de entender melhor o pensamento de Nietzsche.

Seu ponto de partida é uma afirmação de Nehamas que “habilmente chama ABM uma obra de ‘deslumbrante obscuridade’, insistindo que cada seção

deslumbra por seu brilhantismo, não obstante ‘não possamos entender sua estrutura, suas linhas narrativas’” (Clark: 1994, p. 218). Clark não concorda com esta afirmação de Nehamas e acredita que somos capazes de tornar mais clara a maior parte de sua estrutura e de entender pelo menos algumas de suas linhas narrativas, se levarmos em conta o parágrafo 36, principalmente em relação a duas questões. Primeira, qual a função deste argumento para o conjunto da obra e, a segunda, porque Nietzsche apresenta um argumento com tantos detalhes, se ele não o aceita.

Clark começa por uma longa citação sobre o que Nietzsche disse a respeito dos filósofos.

O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à semelhança dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” - estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma (ABM. § 5, apud Clark: 1994, p. 219).

O que Clark encontra aqui é a crítica que Nietzsche faz a respeito das descobertas filosóficas, como se elas fossem o resultado de uma “dialética divinamente imperturbável”, uma obra pura da razão para chegar à verdade. Nietzsche diz até que os filósofos são mais ingênuos do que os místicos, pois estes reconhecem uma “inspiração”, algo que vem de fora; os filósofos seriam uma espécie de seres incorpóreos.

Diante disso, Clark argumenta que para derivar a doutrina cosmológica da Vontade de Poder do parágrafo 36 é preciso ser um filósofo desse tipo, ou seja, fazer essa derivação por meio de uma “dialética divinamente imperturbável”, ou “inspirada”, e não “uma tese adotada de antemão”. Para entender o pensamento de Nietzsche é preciso abandonar “o desejo íntimo tornado abstrato”, ou seja, o

“preconceito” batizado de “verdade”. É bom não esquecer que “Além do Bem e do Mal” traz o subtítulo de “Prelúdio para uma filosofia do futuro”.

Clark reconhece que Nietzsche estava consciente da dificuldade que sua doutrina tinha para ser aceita, pois ele mesmo apresenta um argumento contra seu próprio pensamento. Segundo ela, Nietzsche construiu o argumento do parágrafo 36 colocando-se na postura daqueles filósofos criticados no parágrafo 5. Daí a crítica aos filósofos se transfere ao argumento.

Além disso, Nietzsche dizia que “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (ABM. § 6, apud Clark: 1994, p. 220). Da mesma forma quando Nietzsche escreve a respeito dos filósofos da natureza, os estóicos, que pretendem submeter a natureza a seus preconceitos morais, na contraditória máxima “viver segundo a natureza”, atribuindo à natureza uma lei para dizer que a natureza não tem leis. A citação é a seguinte:

Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoá”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo seu amor à verdade, vocês se obrigam por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estóico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tiranizar a si mesmos – estoicismo é tirania consigo -, também a natureza se deixe tiranizar: pois o estóico não é *parte* da natureza?... Mas essa é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estóicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, da *causa prima* [causa primeira] (ABM. § 9, apud Clark: 1994, p. 220).

Com tudo isso Nietzsche queria dizer que os filósofos constroem o mundo, ou uma imagem do mundo, segundo seus próprios valores. E Clark repete aqui que ela sempre interpretou Nietzsche dizendo a mesma coisa a respeito da metafísica. Como não é possível chegar ao conhecimento da “coisa-em-si”, os filósofos usam a idéia da “coisa-em-si” para estabelecer um fundamento para um mundo verdadeiro ou metafísico, mas isso não passa de uma desculpa, porque o que eles fazem mesmo é construir um mundo à imagem de seus próprios valores. Assim como os estóicos construíram o mundo imaginando a natureza submetida à lei, Nietzsche a imagina como Vontade de Poder.

Clark diz que mais ou menos a mesma coisa se encontra em outra passagem, famosa por sua aparente admissão da doutrina da Vontade de Poder como “simples interpretação”. O parágrafo citado na íntegra diz o seguinte:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” - não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” - uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia e tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. “*Ni Dieu ni maître*” [Nem Deus nem senhor] – assim querem vocês também: e por isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (ABM. § 22, apud Clark: 1994, pp. 221/222).

Clark começa dizendo que este tipo de interpretação pode ser mal entendido. Como para Nietzsche todo conhecimento é uma interpretação, a física também é, e como tal está sujeita à revisão. Segundo ela, Nietzsche não nega as leis da física nem as fórmulas matemáticas. O que ele diz é que as leis da física são usadas como metáforas para imaginar ou pintar o texto fornecido pela física como se fosse análogo ao de nossa experiência e essas metáforas refletem nossos valores morais. Elas não têm nenhuma função cognitiva, mas transferem ao universo o que nós consideramos importante. Não é a física em si, ou as teorias físicas, que atribui valores morais à natureza, mas as metáforas de acordo com as quais nós interpretamos a física que faz isso.

Um dos preceitos morais baseado nas leis da natureza, na física, é a “igualdade geral perante a lei” e com ela pretender justificar a doutrina cosmológica da Vontade de Poder; mas essa seria uma premissa “filológica”. O que Nietzsche

quer mostrar com isso é que a natureza se regula, ou pode regular-se, exatamente “porque *faltam* absolutamente as leis”.

Clark não admite que Nietzsche nega toda a verdade e que tudo é apenas interpretação e, portanto, também a doutrina cosmológica da Vontade de Poder. Para ela, que esta doutrina seja “apenas interpretação” é somente um aviso e que pode não pertencer ao reino do conhecimento. Como o parágrafo se refere aos “filólogos” quando interpretam erradamente as leis da natureza, os “filósofos” aproveitam dessa interpretação e a usam para atribuir seus valores à natureza, com a desculpa de serem neutros na questão.

No entanto, a doutrina cosmológica da Vontade de Poder está livre de ser interpretada como tendo implicações morais. Clark apresenta duas passagens, na mesma obra, donde se poderia deduzir isso. A primeira se refere à tese de Schopenhauer – *neminem læde, immo omnes, quantum potes, juva* – (não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas), quando Nietzsche diz:

A dificuldade em fundamentar a referida tese pode ser realmente grande – como se sabe, tampouco Schopenhauer teve bom êxito nisso -: e quem alguma vez sentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder (ABM. § 186, apud Clark: 1994: p. 223),

onde o princípio básico é a moralidade, que para Nietzsche não passa, porém, de falsidade e sentimentalismo. A outra passagem quando Nietzsche fala do caráter explorador da sociedade e da impossibilidade de superá-lo (ABM. § 259, *idem*).

Diante de tudo isso, Nietzsche fez exatamente o que os estóicos queriam fazer, “basear os julgamentos morais no conhecimento da natureza”, com uma diferença. Os estóicos buscavam na natureza as regras do bem-viver e Nietzsche encontra o bem-viver além das leis da natureza.

Este tipo de interpretação, diz Clark, leva a uma generalização e glorificação da Vontade de Poder, como uma entidade psicológica, pela importância que Nietzsche atribui a ela, por meio da qual ele interpreta todo o comportamento humano, mesmo toda a natureza e, às vezes, toda a realidade. Ele só nega a moralidade de Schopenhauer e o combate à exploração, para comprovar que a Vontade de Poder, para ele, é um componente da vida humana por meio do qual são avaliadas a vida e o próprio cosmos. A Vontade de Poder, assim, é um instrumento de avaliação e não um princípio metafísico.

Segundo a interpretação de Clark dessas passagens, e de outras, a Vontade de Poder não é a vida em-si mesma, porque a Vontade de Poder não nasce com a vida, mas se desenvolve pelo fortalecimento da vontade de viver. Ela arremata esta conclusão com a seguinte passagem:

O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” - e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder (ABM. § 44, apud Clark: 1994, p. 225).

Além disso, segundo Clark, esta passagem mostra que a Vontade de Poder nada tem a ver com cosmologia, mas que ela é a fonte de onde “surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina” (ABM. § 188, apud Clark: 1994, p. 226). Mas para isso não se pode olhar a vida de tão perto, pois para o fortalecimento do tipo humano é necessário manter uma distância adequada, pois

toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supra-moral (AMB. § 257, apud Clark: 1994, p. 226).

De toda sua análise, que Clark reconhece não ter sido esgotada, ela conclui, ou quase conclui, que

Nietzsche oferece motivo para a valorização da Vontade de Poder que de nenhuma forma implica que o mundo ou a vida seja Vontade de Poder, ou que os seres humanos querem somente poder, especificamente, que este impulso seja a fonte da qual nasce o que

é mais valorizado na vida humana, ou seja, as atividades e os estados de alma que tornam a vida digna de ser vivida (Clark: 1994, p. 226).

Além dessa conclusão ou, melhor, por meio dessa conclusão, Clark interpreta outra passagem de Nietzsche na qual ele descreve a psicologia como “a doutrina das formas e do desenvolvimento da Vontade de Poder”, mas que Nietzsche não foi tão objetivo nesta sua posição. A passagem é a seguinte:

A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica físico-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar (ABM. § 23, apud Clark: 1994, pp. 226/227).

Assim, segundo Clark, se encerra a discussão com os estoícos.

Nietzsche concebe a vida como Vontade de Poder porque ele valoriza a Vontade de Poder, não porque ele acredite que a vida seja Vontade de Poder (ou o poder seja a única motivação humana) – sua doutrina da Vontade de Poder é uma construção do mundo do ponto de vista de seus valores morais (Clark: 1994, p. 227).

Para Maudemarie Clark Nietzsche é um moralista cujo princípio é o fortalecimento da Vontade de Poder e não um filósofo metafísico que tudo deriva da Vontade de Poder. A seguir, na seção quatro do mesmo capítulo, ela analisa “A psicologia da Vontade de Poder e suas relações com a vontade de verdade”, que é o que interessa ao trabalho dela, mas não a este. Para este trabalho é suficiente esta conclusão.

3.4 PETER POELLNER

Poellner, em sua obra “Nietzsche e a Metafísica” (Poellner: 1995), dedica o último capítulo ao tema “A Vontade de Poder: Nietzsche e a Metafísica”, onde ele discute esta questão. Poellner, neste capítulo, reconhece que o pensamento de Nietzsche é assistemático e que, por isso, sua interpretação traz

alguns problemas. Além disso, ele reconhece que, em toda sua discussão anterior, um problema central permanece mais complicado do que qualquer outro, o problema que ele chama de “o anti-essencialismo de Nietzsche”, ao qual está vinculada “a metafísica da vontade de poder”. Ele reconhece também que buscar argumentos nos escritos dele para justificar a “metafísica da vontade de poder”, em primeiro lugar essa busca deve ser feita nos *Nachlass* (espólios – fragmentos publicados postumamente) e, em segundo lugar, que esses mesmos argumentos são usados por Nietzsche para criticar as teorias metafísicas. Diante de tudo isso, Poellner diz que talvez fosse mais apropriado olhar tais escritos como tentativas para interpretar as implicações das várias reflexões crítica de Nietzsche e de suas teorias psicológicas, algumas das quais ele, Poellner, tentou incorporá-las à metafísica da Vontade de Poder. Desta forma, poder-se-ia dizer, numa primeira visão, que a metafísica da Vontade de Poder é um modelo para explicar a realidade fora dos conceitos tradicionais, que Nietzsche criticou como ininteligíveis, isto é, incoerentes e essencialmente vazios. Poellner vai tratar desse problema em três estágios: o primeiro como chegou a isso; o segundo o que exatamente isso significa; e o terceiro como interpretar o que isto significa no contexto da filosofia de Nietzsche como um todo.

3.4.1 Analogia e a vontade

A primeira questão – como chegar à metafísica da Vontade de Poder – é tratada por Poellner por analogia. Nietzsche critica as ciências ditas modernas quando elas se propõem “explicar” os acontecimentos; explicações, diz ele, que não passam de descrições simplificadas buscando uma correlação funcional. De acordo com essas fórmulas, explicar a natureza de um fenômeno é compreender a sua eficácia, isto é, como ele se realiza, segundo a afirmação: “‘compreender` significa simplesmente: ser capaz de expressar algo novo na linguagem de algo velho e familiar” (WP. § 479, apud Poellner:1995, p. 267). A proposta de Nietzsche é exatamente fazer o contrário; a partir do instinto, tornar familiar o não-familiar. “O desenvolvimento da ciência transforma o ‘familiar` cada vez mais em não-familiar: - ele requer, no entanto, o contrário, e proceder do instinto para tornar familiar o não-familiar” (WP. § 608, apud Poellner:1995, p. 268). O que a ciência faz é explicar o desconhecido por meio do conhecido, um recurso da linguagem. A linguagem não-

familiar, a da natureza, transposta para a linguagem familiar, a humana. A proposta de Nietzsche é tornar humana a linguagem da natureza.

Para Poellner, o ponto de partida para o conhecimento chegar à metafísica da Vontade de Poder é o argumento por analogia, que Nietzsche propõe como meio para fugir da ignorância e cita o seguinte aforismo:

O vitorioso conceito “força” por meio do qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda necessita ser completado: uma vontade interna precisa ser atribuída a ele, que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como um desejo insaciável de manifestar poder; ou como o emprego e o exercício do poder, como um impulso criativo, etc. (...) Não há nada fora disto: há obrigação de se entender todo movimento, todas “aparências”, todas “leis”, somente como sintomas de um evento interior e usar o homem como uma analogia para este fim (WP. § 619, apud Poellner: 1995, p. 268).

Poellner continua dizendo que

A Vontade de Poder nos seres humanos pode tornar-se autoconsciente numa consciência purificada da autodecepção como “último degrau a que se pode chegar”, e isto envolve, nesta forma totalmente consciente, o desejo por experiência de poder e da ação em direção a este fim (Poellner: 1995, p. 268),

pois “todos os eventos que resultam da intenção são redutíveis à intenção de fortalecer o poder” (WP. § 663, idem). Para Nietzsche, segundo Poellner, todo comportamento humano deve ser compreendido em analogia a este modelo. Ele cita, para isso, algumas passagens de Nietzsche, como “toda força impulsiva é vontade de poder, e não há outra força física, dinâmica ou psíquica fora desta” (WP. § 688, idem), ou quando ele diz que “não podemos imaginar nenhuma mudança que não envolva uma vontade de poder” (WP. § 689, ibidem). Segundo Poellner “o que podemos imaginar é uma mudança envolvendo a vontade de poder e que esta, por sua vez, implica que nós estejamos familiarizados com a natureza de um poder eficaz em pelo menos algumas de nossas ações” (Poellner: 1995, pp. 268/9).

Apesar de todas essas confirmações, o problema permanece, pois em muitas outras passagens Nietzsche parece negar precisamente a eficácia da vontade em direção ao fortalecimento do poder. Poellner apresenta, a seguir, qual o conceito de vontade em Nietzsche e quais as diferenças com as concepções tradicionais, a psicológica e a metafísica. Para isso ele sintetiza o parágrafo dezenove de Além do Bem e do Mal da seguinte forma:

‘Querer’ uma ação, explica Nietzsche, é uma ocorrência complexa na qual pelo menos três tipos de elementos podem ser identificados: um conjunto de sentimentos; um pensamento, uma imagem ou

representação; e o que ele chama o ‘afeto do comando’” (Poellner: 1995, p. 270).

A primeira categoria é formada inicialmente por um sentimento que caracteriza o estado, o momento, em que alguém se encontra, bem como um sentimento de transição; a seguir, sentimentos ou sensações musculares adicionais, que podem ocorrer antes de começar o movimento físico propriamente dito, conforme a expressão de Nietzsche:

Querer uma ação é uma ocorrência complexa na qual pelo menos três tipos de elementos podem ser distinguidos: primeiro, uma quantidade de sentimentos; segundo, um pensamento, uma imagem, ou “representação”; e terceiro, aquilo que ele chama o “afeto de comando” (ABM. § 19, idem).

Neste ponto, segundo Nietzsche, pode ocorrer um engano a respeito do sentimento de força que pode ser visto como a força efetiva que provoca o movimento. Nossa experiência, diz ele, apenas percebe que uma coisa se segue a outra, dentro de um processo; daí que “nós tornamos o processo mais humano, mais ‘familiar’: o familiar é o hábito familiar da compulsão humana associada ao sentimento de força” (WP. § 664, apud Poellner: 1995, p. 270). Transfere-se, assim, o sentimento humano às coisas.

O segundo ingrediente da vontade é “o pensamento, a imagem, ou a representação, que representa ou o objetivo da ação ou algum aspecto do movimento corporal através do qual aquele objetivo é alcançado” (Poellner: 1995, p. 270), pois

assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! (ABM. § 19).

Nietzsche insiste que o pensamento, a imagem, ou a representação, são um ingrediente essencial da vontade, sem o qual não se pode falar da vontade como tal; não se pode querer nada sem uma projeção prévia de uma imagem livre. Mas, se assim for, ou seja, “que esta representação não é de fato a força que efetiva o movimento, mas somente um fator desinibidor, um gatilho para, em virtude de uma freqüente associação prévia, qual é o poder que desencadeia o movimento?” (Poellner: 1995, p. 271).

Entra aqui, então, o terceiro ingrediente da vontade. “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto:

aquele afeto do comando” (ABM. § 19). Poellner cita várias outras passagens em que Nietzsche diz a mesma coisa, como a seguinte: “A única força que existe é do mesmo tipo daquela da vontade: um comando de outros sujeitos que por essa razão mudam” (WP. § 490, apud Poellner: 1995, p. 271). Com estas referências, a eficácia da vontade requer dois elementos para ter conteúdo empírico. “O primeiro é um impulso físico que se experimenta quando se está diante de uma autoridade que impele a obedecer” (Poellner: 1995, p. 271). Poellner encontra aqui a interpretação de que um organismo funciona em conformidade com uma analogia moral. Agir é dever ser.

Um segundo modelo de eficácia, ou força, sugerido por Nietzsche num aforismo não publicado consiste numa experiência pessoal quando se está prestes a realizar uma tarefa difícil. Poellner chama a atenção para este segundo modelo porque ele pode ser interpretado como um esforço mental que se faz, oposto a um esforço muscular, que se experimenta quando se pretende realizar uma ação para a qual não se tem uma capacidade adequada. Nietzsche não entendia dessa forma, pois se assim a força for entendida, continua Poellner, como uma exigência quase moral e um esforço físico, então qualquer mudança, já que ela envolve uma pluralidade de entidades, requer que essas entidades sejam como que sujeitos, capazes de querer e de entender, pois, segundo Nietzsche, “não há nenhum outro tipo de causalidade senão a da vontade sobre a vontade” (WP, § 658, apud Poellner: 1995, p. 273). É assim que Nietzsche entende o indivíduo, como uma construção social – *Gesellschaftsbau* – onde todas as representações conscientes, as argumentações, os apetites conscientes e a vida afetiva, podem ser comparados a um governante à testa de uma comunidade (WP. § 492, idem). Todas estas características, chamadas humanas, seriam conduzidas, governadas, pela vontade. Esta analogia que Poellner resgata em Nietzsche, entre o indivíduo e a sociedade e entre a vontade e o governante, é o meio pelo qual ele vê como Nietzsche chegou à Vontade de Poder.

Entretanto Poellner observa que a analogia entre um indivíduo humano e uma organização social ou política tem características mais amplas. Assim como uma ação política se realiza pelo comando de seu governante, a ação humana pela vontade de sua consciência. Mas isto não é suficiente para que a ação seja desencadeada. O comando inicial é indefinido e impreciso para determinar a ação em detalhe, por isso ela requer uma multiplicidade de especificações, interpretações

e aplicações por parte dos agentes subordinados. Esta é a razão fundamental da insistência de Nietzsche de quão pouco se conhece uma ação e de tudo o que nela está envolvido:

ordens devem ser dadas (e obedecidas) cada vez sob o mais minucioso detalhe, e somente então, quando a ordem tem sido dividida em uma miríade de pequenas sub-ordens, o movimento pode iniciar (...). Pressupõe-se aqui que o organismo como um todo pensa, que todas as coisas orgânicas participam do pensamento, do sentimento, da vontade (Nietzsche, apud Poellner: 1995, p. 274).

Diante disso, Poellner conclui:

A este respeito, o corpo com sua multidão de órgãos e funções, subordinados e supra-ordenados, nos oferece uma alegoria – *Gleichnis* – ou analogia para o entendimento da natureza da ação humana melhor do que nossa relativamente simples e insignificante consciência dos “fins” (Poellner: 1995, p. 274).

Há, ainda, outra característica da analogia entre a ação de uma instituição política e a de um indivíduo que Nietzsche gosta de enfatizar. Quanto às ações de um estado político, elas são executadas em seus detalhes sem o conhecimento do governante, em que cada um nas esferas mais baixas busca seus próprios interesses, tendo em vista seu sentimento de poder. Ao passo que os impulsos, ou os seres vivos, que constituem um indivíduo, são concebidos como um complexo de pensamento, sentimento e vontade; uma realidade quase mental agindo para o bem da experiência do poder.

Estas entidades hierarquicamente estruturadas – confederações, etc. – estabelecem relações, alianças e dependências com outras ou porque são compelidas a isso por outras mais poderosas, ou porque se sentem elas mesmas suficientemente poderosas para anexá-las ou para exercer sobre elas o poder, seja intelectual ou físico. As que se submetem tornam-se partes constitutivas de um poder maior, fortalecendo, assim, seu sentimento de poder, cooperando ou identificando-se com as que as submeteram.

Da mesma forma que um estado, um indivíduo está empenhado numa busca constante de poder em virtude de sua natureza, pois o poder envolve a experiência de suportar resistências, seja numa luta direta com oponentes, seja na procura de oponentes e obstáculos para serem superados. Daí o caráter agressivo, expansionista, apropriativo, violador – físico, intelectual, ou de qualquer outra conotação – tanto de um indivíduo como de um estado. É a partir destas lutas que nasce nos indivíduos humanos a consciência.

3.4.2 Quanta de força e perspectivismo

Poellner inicia esta parte aproximando Nietzsche de dois pensadores que ele muito estimava: Schopenhauer e Leibniz. Como Schopenhauer, Nietzsche propõe o “homem” como analogia para o conhecimento da natureza das coisas em geral, ou seja, conceber todos os organismos, animais e vegetais, constituídos como entidades que pensam, sentem e querem; Nietzsche, no entanto, levou esta analogia ainda mais longe, estendendo-a à natureza chamada inorgânica, dizendo que não há diferença, pelo menos essencial, entre a natureza orgânica e a inorgânica, e que todo movimento, toda mudança, é uma espécie de ação. Poellner cita, para isso, várias referências em que Nietzsche destaca o conceito de “força” como uma unidade primitiva que luta “não pela autopreservação, mas para apropriar-se, para dominar, para fortalecer-se, para tornar-se mais forte” (WP. § 689, apud Poellner: 1995, p. 276) e que “seria suficiente considerar a ‘força’ como uma unidade na qual querer sentir pensar ainda estão mesclados e não-separados” e que “nada é dado como real a não ser o pensar, o sentir e os impulsos, e isto é suficiente para construir o mundo” (apud Poellner: 1995, p. 277). Isto de acordo com Poellner aproxima Nietzsche das mônadas de Leibniz. Entretanto, apesar dessa redução à aproximação, há, diz ele, consideráveis diferenças entre os dois pensadores.

Enquanto para Leibniz as mônadas não sofrem nenhuma ação de fora e subsistem por si mesmas, para Nietzsche as forças agem umas sobre as outras e não subsistem por si mesmas. Ele apresenta estas últimas entidades como atos de vontade, como percepções e interpretações, descrevendo-as como processos, ou como complexos de eventos, ou seja, como uma multidão de qualidades continuamente em mudança sem mesmo nenhum substrato que as suporte. Para Nietzsche todo processo da vontade e da reação que colide com outras forças (outros atos de vontade) tem um efeito sobre os outros, e somente existe como soma de seus efeitos sobre outros processos, ou entidades, ou quanta de força. Para Poellner,

esta concepção, na qual cada “entidade, ou “processo”, existe somente na medida em que estende certas relações a outras entidades, afetando-as e sendo por elas afetada, pode ser vista como um modelo de uma realidade, da qual o enunciado de segunda-ordem “nenhuma proposição a respeito do mundo pode corresponder, ou representar adequadamente, a constituição em si

de qualquer parte da realidade, ou da realidade como um todo” seria “verdadeiro” (Poellner: 1995, p. 279).

Assim Nietzsche se exprime:

Uma coisa pode ser definida a partir do momento em que todas as criaturas perguntaram “o que é isto?” e deram uma resposta à questão. Supondo-se que somente uma criatura, com suas próprias relações e perspectivas a respeito de todas as coisas, tivesse se enganado, então a coisa não teria sido ainda “definida”. Em resumo: a essência de uma coisa é somente uma *opinião* a respeito da “coisa” (WP. § 556, apud Poellner: 1995, p. 279).

Para Poellner permanece o problema a respeito do conhecimento do mundo externo, pois

Não está inteiramente claro se estas essências “sentimento vontade pensamento” estão conscientes de sua atividade criativa em virtude da qual elas “modelam” o mundo que nós percebemos e nós mesmos acreditamos agir sobre ele e ser atingido por ele (Poellner: 1995, p. 280),

pois o próprio Nietzsche apresenta o mundo da vontade e da percepção como uma “hipótese” a ser explorada, muito embora, segundo Poellner, Nietzsche entenda seu modelo e sua noção de eficácia ser ininteligível, que leva até às qualidades ocultas da ciência. Mas, ao se entender os agentes últimos como inconscientes, então o modelo, segundo os critérios de Nietzsche, não é inteligível para uma noção de alguma coisa que é apenas percepção ou volição, mas totalmente carente e inacessível a qualquer consciência; por isso empiricamente vazio.

Embora Nietzsche negue que haja diferenças fundamentais entre o mundo orgânico e o inorgânico, ele também sugere que há uma base para uma distinção. Enquanto na natureza inorgânica as “percepções” das entidades que a constituem são profundamente determinadas e não sujeitas a erro, e sua atividade volitiva invariavelmente a leva a seus fins, no mundo orgânico o pensamento e a percepção estão sujeitos à indeterminação, à “ilusão” e ao “erro” (Poellner: 1995, p. 218).

Após essas considerações, Poellner retoma seu propósito de mostrar a existência de uma metafísica no pensamento de Nietzsche. Segundo ele, para Nietzsche, a realidade consiste numa pluralidade de entidades que são apenas processos ou episódios subjetivos (perspectivos), análogos a percepções, julgamentos, desejos e volições que estão presentes nos processos, mesclados e inseparados. Desta forma, o modelo de Nietzsche é um modelo pluralístico, ou monístico apenas no sentido em que ele considera todas estas entidades

participando das mesmas características essenciais, especialmente certo tipo de direcionamento de todas suas atividades para alcançar o sentimento de poder. Mas, por outro lado, ele também parece dizer que tais entidades, ou processo, em nenhum momento, por mais breve que seja, não têm nenhuma qualidade intrínseca que constitui sua identidade num momento determinado. Assim, “qualquer quantum de força tem sua essência, a cada momento, exclusivamente em sua relação com outros quanta, e seu efeito sobre os mesmos” (WP. § 635, Poellner: 1995, p. 282). Ou esta outra passagem, ainda mais clara, “uma entidade existe apenas *qua* agindo sobre outras entidades, assim que isto seria definido uma vez que todas as criaturas perguntaram ‘o que é isto?’ e responderam esta questão” (WP. § 556, *idem*), pois, acrescenta Nietzsche, “supondo-se que apenas uma criatura, com suas próprias relações e perspectivas para todas as coisas, tivesse se enganado, então a coisa ainda não teria sido ‘definida’” (*idem*). Esta visão de Nietzsche, que Poellner chama de “anti-essencialismo”, está no centro do pensamento de Nietzsche no último período, sendo a contrapartida metafísica a sua proposta epistemológica, pois que o conceito de verdade metafísica é ininteligível. Nietzsche mesmo declara que “há somente interpretações”, nenhuma das quais pode ser dita “objetivamente” melhor ou mais “adequada” do que outra.

Poellner reconhece, então, que “a conjunção desses dois aspectos da metafísica da vontade de poder – a pluralidade da interação das coisas e o anti-essencialismo – é verdadeiramente problemática” (Poellner: 1995, p. 282) e conclui, depois de um longo raciocínio, que

a explicação de Nietzsche parece nos forçar a dizer que *a* (uma entidade) existe somente *qua* percepção (interpretação) de *b* (outra entidade), enquanto que *b* existe somente como uma percepção de *a* – no entanto ambas são também exigidas como separadas em algum sentido, pois de outra forma não haveria pluralidade de quanta de forças sob qualquer condição (Poellner: 1995, p. 283).

Aqui Poellner encontra um dilema, pois para ele o anti-essencialismo e a Vontade de Poder não são compatíveis. Por um lado, o anti-essencialismo, de acordo com o qual a essência de uma coisa é somente uma opinião, leva à afirmação de que “as coisas deverão ser pensadas como sensações que não estão mais baseadas em algo carente de sensação” (WP. § 562, *apud* Poellner: 1995, p. 283), excluindo a existência independente dos objetos de qualquer interpretação dada, ou seja, se não houver alguma interpretação, nenhum objeto existe. Por outro lado, o conceito de Vontade de Poder necessita de uma pluralidade de quanta de

força numericamente distintas, cada uma sendo caracterizada por “sua própria avaliação particular, modo de agir, e modo de resistir” (WP. § 567, *idem*). Cada quantum de força é um “ser vivo” que existe por um momento e “dependente e subserviente e ainda em certo sentido também comanda e age por sua própria vontade” (KGW. VII.3.37.4 – apud Poellner: 1995, p. 284). Mas, diz Poellner,

se um quantum de força é constituído em um determinado momento por um tipo particular de avaliação, ação e resistência, então ele é *ipso facto* não-redutível a sensações, percepções e interpretações, ou avaliações em outro quantum de força (Poellner: 1995, p. 284).

Seria como dizer que esta árvore existe porque eu estou pensando nela e eu existo porque alguém está pensando em mim, e assim por diante.

Se o anti-essencialismo de Nietzsche for interpretado dessa forma, levaria necessariamente a uma regressão *ad infinitum*. Por outro lado, admitindo-se que haja algo existente por si mesmo, haveria uma incoerência no pensamento de Nietzsche. É necessário encontrar uma explicação plausível que seja, de acordo com o pensamento de Nietzsche, consistente e internamente coerente.

Para tanto, Poellner descarta qualquer interpretação do anti-essencialismo de Nietzsche segundo os critérios de Schopenhauer ou de Fichte; mas reconhece que ele pode aparecer como inconsistente, por razões já mencionadas.

Mas, ele continua, parece que Nietzsche admite a existência pelo menos de um fluxo de experiência que tem suas próprias características intrínsecas, ou essência mesmo se essas propriedades mudem continuamente dentro de certos limites colocados pela definição da vontade de poder (Poellner: 1995, p. 286).

Após longas considerações sobre a incoerência ou inconsistência da metafísica da Vontade de Poder de Nietzsche, Poellner conclui que

ignorando tudo isso (como o próprio Nietzsche faz) parece aqui, pelo menos, não haver nada inconsistente em assegurar que a natureza em si da realidade consiste na totalidade de todos os episódios experimentados (perspectivos, subjetivos) em sua natureza fenomenal, ou algo parecido (Poellner: 1995, p. 287).

Para Poellner os *quanta* de força e a vontade, seja ela perspectiva, metafísica ou absoluta, não são excludentes. Desta forma ele conclui pela ontologia da Vontade de Poder dos *quanta* de força.

3.4.3 O problema da auto-referência: algumas conclusões

Poellner diz que não há nos escritos de Nietzsche afirmações que comprovem que ele estivesse consciente da incoerência que caracteriza a “metafísica da Vontade de Poder”. No entanto, há muitas afirmações nas quais ele está consciente de que suas críticas à verdade não lhe permitem dizer outra coisa senão que toda verdade é “perspectiva”. Poellner cita o parágrafo em que Nietzsche fala das “leis da natureza”, onde ele diz

e bem poderia vir alguém – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis. (ABM. § 22, apud Poellner: 1995, p, 288),

ou então esta outra “Procura-se uma representação do mundo com uma filosofia na qual se sente mais livre; isto é, na qual o impulso mais poderoso se sente mais livre para agir. Este será também o meu caso” (WP. § 418, idem). Para Nietzsche toda verdade, mesmo as verdades da natureza com suas leis ditas objetivas e imutáveis pelos físicos, não passa de interpretação. Nietzsche reconhece, porém, que a sua também é uma interpretação.

E Poellner se pergunta, então:

Quando Nietzsche concorda que as características da ontologia da interação dos quanta de força são `somente uma interpretação`, tal que o impulso mais poderoso sente-se livre para agir – o que de fato ele está dizendo? Em primeiro lugar que é ininteligível dizer que uma proposição a respeito do mundo seja verdadeira no sentido da correspondência da natureza em si com a realidade ou parte dela. Em segundo lugar que a doutrina aparentemente metafísica de Nietzsche não tem qualquer justificação racional.(....) Em terceiro lugar, o próprio Nietzsche admite que pode haver alguém para quem os detalhes de sua ontologia dos quanta de força possam ser falsos. (...) Disto se deduz, segundo o autor, que Nietzsche estava consciente de que aquilo que para `ele era uma verdade`, para outro poderia não ser e vice-versa. Esta conclusão o autor toma emprestada de Rüdiger Grimm, segundo a qual “muitos julgamentos a respeito do mundo podem ser verdadeiros para um indivíduo ou grupo de indivíduos e falsos para outro, ou verdadeiro e falso para o mesmo indivíduo em diferentes momentos” (Poellner: 1995, pp. 288/289).

Tomando esta posição relativista de Nietzsche Poellner recapitula alguns pontos que ele considera fundamentais em sua discussão.

O primeiro ponto que ele destaca, discutido na secção cinco do capítulo quatro sob o título “O significado da ‘Criação’” é que parece que Nietzsche afirma que mesmo

os axiomas da lógica são ‘impostos’ sobre o mundo por certo tipo de Vontade de Poder, e que isto seria, pelo menos, significativamente suposto de que o mundo como ele existe independentemente desta imposição particular – por exemplo, o mundo como é interpretado por algum outro ‘sujeito’ ou instância da Vontade de Poder – não seria conforme a estes axiomas, isto é, numa tal perspectiva, ele seria alógico (Poellner: 1995, pp. 289/90).

Assim sendo, qualquer interpretação do mundo poderia ser verdadeira ou falsa, e uma não excluiria a outra; seria, no entanto, uma posição anti-racionalista, de acordo com a qual a lógica é uma limitação ou, até mesmo, uma inibição do pensamento. “*Nós paramos de pensar quando recusamos de fazê-lo sob as imposição da linguagem; o pensamento racional é uma interpretação de acordo com um esquema do qual não conseguimos nos libertar*” (WP. § 522). No entanto, Poellner diz que sem a lógica nem mesmo Nietzsche distinguiria uma perspectiva de outra. “Longe de ser uma limitação – diz o autor – que nos prende a ‘nossa’ perspectiva, a lógica nos *habilita* a pensar em outras perspectivas possíveis” (Poellner: 1995, p. 291). Poellner, que tem como propósito provar que o pensamento de Nietzsche é racional e metafísico, não admite essas afirmações dele.

Outro ponto que Poellner destaca, discutido na secção dois do capítulo três, sob o título “Vontade de verdade e ideal ascético” é o argumento no qual Nietzsche elimina a noção de verdade absoluta ou metafísica dizendo ser ela, no fundo, ininteligível. Com este argumento, Nietzsche diz que

não há pensamentos a respeito do mundo que possam ser verdadeiros no sentido de significar, representar, ou corresponder às propriedades intrínsecas (à “natureza”) da realidade ou qualquer parte dela, assim que é um “sem sentido” - *nonsense* – supor que alguma coisa tenha tais características internas que a constituem tal como ela é (Poellner: 1995, p. 291).

Como Poellner interpreta este argumento referindo-se não somente a essências intemporais (como as formas platônicas), mas também a todas as entidades ditas temporais, ele diz que este argumento não é coerente porque leva a uma regressão ad infinitum, como já visto.

O terceiro ponto que Poellner destaca é a questão do relativismo proporcionada pela análise da realidade objetiva em termos de conteúdos representacionais e interesses (desejos, valores) dos “sujeitos” que interpretam.

Analisado segundo os critérios tradicionais, o relativismo de Nietzsche seria uma conclusão lógica. Mas Poellner lembra que a questão se coloca “em que medida a aparente metafísica de Nietzsche envolve uma forma de relativismo” (Poellner: 1995, pág. 292). E ele lembra que, na metafísica de Nietzsche, estritamente falando, não há absolutamente objetos.

O mundo – diz Poellner – de acordo com a metafísica de Nietzsche, consiste em “quanta de força” cujo modo de existência é de uma “vida subjetiva invisível” (KGW. VII.3.40.21 – de “eventos internos” (WP. 619) ou “processos” (WP. 655) – oportunizando uma “forma primitiva” de “querer sentir pensar” (KGW. VII.3.40.37). Objetos externos, para os quais a análise de Nietzsche da realidade objetiva recorre, são neste mundo uma alegoria – *Gleichnis* – ou “simbolismo” (KGW. VII.3.40.21), em outras palavras, um modo no qual algumas “comunidades” destas essências – *Wesen* – aparecem aos outros ou em parte a si mesmas (KGW.VII.3.37.4) (Apud Poellner: 1995, p. 293).

Poellner sintetiza aqui várias afirmações de Nietzsche sobre a natureza dos objetos do mundo real, mas não foge de sua intenção de atribuir a Nietzsche uma metafísica, embora diferente da tradicional.

Poellner volta à questão da auto-referência, ou seja, de que as coisas só existem na forma em que elas aparecem a quem as interpreta, sob o ponto de vista da consistência ou inconsistência. A auto-referência seria inconsistente, diz Poellner, se Nietzsche tivesse dito que “as coisas são do modo como elas aparecem a mim”, ou tomando-se apenas a afirmação “esta maneira de ver as coisas de acordo com meu gosto no presente momento” (GC. § 39, apud Poellner: 1995, p. 295). Poellner alerta que estas expressões não devem ser tomadas como expressão de seu pensamento como um todo, pois há um número considerável de princípios que, numa leitura plausível dos últimos escritos de Nietzsche como um todo, não pode ser interpretado dessa forma. Nota-se, mais uma vez, que Poellner separa as afirmações de Nietzsche de acordo com seu ponto de vista, dando preferência aos que lhe são favoráveis e reinterpretando os demais à luz desta preferência. Com esta intenção Poellner passa a analisar a auto-referência, destacando quatro pontos.

Como primeiro ponto, que ele analisou no capítulo cinco sob o título “A natureza da experiência interior”, ele destaca o grande número de afirmações de Nietzsche a respeito de sua vida apetitiva e afetiva. Segundo essas afirmações, “todos os desejos de autodecepção, são de fato desejos de experiência de poder. Emoções e intenções são analisadas em termos de experiências de poder” (Poellner: 1995, p. 295). Segundo Poellner, tomando essas afirmações de Nietzsche

é preciso um esforço heróico para não interpretar a análise da “experiência interior” como afirmações almejando a verdade acima de tudo. Os desejos humanos, libertando-se da autodecepção, como os ideais religiosos, por exemplo, são descritos por Nietzsche como variações do desejo genérico de experiência de poder. Este é o primeiro argumento que Poellner apresenta para dizer que a questão da “auto-referência” não é inconsistente.

Como segundo ponto, Poellner diz que

Por toda parte, nos trabalhos do período médio e último, e nos Nachlass, Nietzsche diz que há uma escala de força, ou de poder, que lhe permite graduar os sistemas de crenças, atitudes e tipos de ações como indicativos de vários degraus de força manifestados nos indivíduos que os apresentam (Poellner: 1995, p. 295).

Há uma correlação entre as qualidades dos indivíduos empíricos e a quantidade de sua força eficaz. Esta relação, que permite quantificar, medir e comparar uma força com outra, “implica, por sua vez, que as forças que se manifestam a si mesmas nos indivíduos possam ser reidentificadas independentemente do que estes indivíduos fazem num determinado momento” (Poellner: 1995, p. 296). Poellner vê neste argumento uma desvinculação entre o impulso para a experiência de poder e a interpretação que um indivíduo faz de um objeto externo. O objeto externo não existe por causa da interpretação, mas é interpretado em vista da experiência de poder. A árvore não existe porque é vista; mas é vista como experiência de poder. Este é o segundo argumento que Poellner encontra para dizer que a auto-referência não é incoerente. A mesma argumentação, diz Poellner, como terceiro ponto que ele destaca, pode ser feita a respeito das afirmações de Nietzsche quando ele diz que as crenças a respeito do mundo são “sintomáticas”, ou “conseqüências” de nossos impulsos de domínio, de nossos desejos e interesses dominantes, ou “dirigidos” por eles (WP. 677, 580, 458, apud Poellner: 1995, p. 296). Finalmente, como quarto ponto, Poellner diz que todas estas referências, “aos indivíduos”, a “nós”, a “nossos” desejos, intenções e crenças, implicam que Nietzsche reconhecia a existência de outras perspectivas além da sua. E mais do que isso,

essas perspectivas não são vistas apenas como envolvendo as crenças a respeito dos objetos, mas também sendo locais – *loci* – de sensações, emoções, desejos e intenções e, desta forma, exercendo poderes, e por meio disso, afetando outros “sujeitos” e “quanta de força” (Poellner: 1995, pp. 296/7).

Para Poellner nenhuma dessas proposições pode ser racionalmente justificada, mas necessita de uma “prova de força”, do mesmo modo que a metafísica racional.

Poellner chega, assim, a seu intento. Além de provar a não incoerência da auto-referência, prova também a metafísica dos *quanta* de força; a metafísica da Vontade de Poder.

Mas, de qualquer forma, a questão central ainda permanece a respeito da “metafísica da vontade de poder”. Poellner reconhece, no entanto, que, embora a grande quantidade de referências, é no mínimo suspeito afirmar que Nietzsche de fato tenha abraçado em todos os seus detalhes a doutrina da vontade como perspectiva. “Mas, neste caso, qual é seu status dentro de sua tentativa filosófica como um todo?” (Poellner: 1995, p. 299). Poellner cita alguns intérpretes para os quais não se deve tomar as afirmações de Nietzsche literalmente, mas em sentido “metafórico”, ou como “sinais”, ou como “verdades figurativas ou poéticas”. De acordo com tais interpretações, a Vontade de Poder deveria ser interpretada como um “símbolo” que representa a realidade não literalmente acessível à linguagem e ao pensamento humanos. Com isso, ou apesar disso, Poellner reconhece que “uma leitura da ‘metafísica da vontade de poder’ não está suficientemente esclarecida, por duas razões” (Poellner: 1995, p. 300).

Em primeiro lugar porque o uso de um termo metaforicamente só é permitido quando há um elemento que possa funcionar como elo de ligação na metáfora. Ele dá o exemplo entre o amor ao pai e o amor a Deus. Mas isto não acontece nas supostas metáforas de Nietzsche, pois “as afirmações de Nietzsche, então, se tornariam apenas uma instância a mais na longa história da exposição metafórica por analogia – reduzindo o não-familiar ao supostamente familiar - o que ele ataca repetidamente” (Poellner: 1995, p. 300).

Em segundo lugar porque, para Nietzsche, “noção de uma realidade metafísica incondicionada é inteiramente ininteligível”. E, se assim for, “não se pode falar a respeito dela nem por metáforas, nem por símbolos” (Poellner: 1995, p. 301). Embora Nietzsche ocasionalmente tenha falado em “hipóteses”, ele estava apenas tomando alguns cuidados em relatar situações dentro das quais o homem “heróico”, muito caro a ele, estaria feliz e se sentiria à vontade para agir livremente. Este homem “heróico”, para Nietzsche, seria suficientemente forte para viver num mundo sem conforto, sem qualquer tipo de contemplação, sem Deus, sem substância, sem alma, sem leis invariáveis da natureza, sem valores objetivos, e sem qualquer “direito” realmente sancionado independentemente do poder.

A incoerência não era indiferente para Nietzsche em seu pensamento como um todo, pois ele mesmo aplicava o princípio da não-contradição em seus argumentos (WP. 631, 639, apud Poellner: 1995, p. 302), muito embora sua crítica à lógica, assim como não se pode aplicar a seu pensamento um irracionalismo puro e simples; seus argumentos não suportariam nem um nem outro desses rótulos. No entanto, Poellner diz que “há, no pensamento de Nietzsche, elementos anti-racionalistas” (Poellner: 1995, p. 303). Ele cita dois. A rejeição da noção de verdade absoluta ou metafísica (anti-essencialismo) e a rejeição da suposição que os axiomas da lógica, como o princípio da não-contradição, referem-se à realidade independentemente de um tipo particular de Vontade de Poder. E Poellner acrescenta que, mesmo aqui, Nietzsche acreditava que seus argumentos, tomados em termos tradicionais, eram bons para suas conclusões (idem).

Poellner observa que muitos comentadores aceitam as idéias anti-racionalistas de Nietzsche por algum motivo, mas ele acrescenta que

nós não compreendemos o que poderia significar a afirmação que “a realidade não está (ou não deveria estar) sujeita ao princípio da não-contradição”, porque toda idéia de “realidade” que nós formamos envolve este princípio. Nem entendemos o que uma pessoa está dizendo quando ela diz que “nenhuma coisa tem, em cada momento, propriedades intrínsecas que a constituem tal como ela é naquele momento”. Podemos, talvez, tentar nos livrar dos grilhões do pensamento racional (WP. § 522, apud Poellner: 1995, p. 304), e contradizer a nós mesmos, mas não estaremos habilitados a afirmar como uma razão para uma tal decisão que a autocontradição é talvez mais “adequada” à realidade do que a consistência lógica” (Poellner: 1995, pp. 303/4).

Com esta argumentação Poellner permanece firme em seu propósito de mostrar o pensamento de Nietzsche como racional apesar de todas as suas contra-afirmações, embora “muitas vezes a autocontradição deliberada possa ter um *ponto*, ou um *motivo*, inteligível” (idem), e ele continua dizendo que Nietzsche tinha muitos desses motivos, principalmente quando se referia à moral, e ele mesmo, Nietzsche, falava da constituição da coisa-em-si como formada de *quanta* de força com determinados modos de ação.

Poellner conclui a sua obra dizendo:

Se, como temos argumentado, as suas visões, pelo menos a esse respeito, não são coerentemente estáveis, elas não nos dão fundamentos para concluir que a metafísica no sentido tradicional – a pergunta pela natureza da realidade-em-si – seja uma empresa impossível. A metafísica permanece uma tentativa possível e legítima, embora, para ser sincero, esteja em algumas de suas

manifestações sujeita às objeções céticas de Nietzsche e outros (Poellner: 1995, p. 304).

Ele se pergunta, no entanto, porque os pensadores continuam se preocupando com a metafísica se ela não apresentou ainda nenhuma resposta definitiva, amplamente aceita, e não apenas limitada nos confins de tradições contingentes particulares, constituídas por práticas e modos de vida que envolvem meios específicos de olhar o mundo. Para Poellner a questão fica de pé; só resta saber se, para ele, esta dúvida é prova da validade da metafísica, ou não. De qualquer forma Poellner encerra o livro dizendo:

O argumento da natureza da “experiência interna” indica que pode haver disposições humanas e desejos que envolvam certos comprometimentos ontológicos (metafísicos), embora eles não sejam contemplativos no sentido tradicional nem essencialmente relacionados com a universabilidade (isto é, expressão do ressentimento, na visão de Nietzsche), nem com a autolegitimação por alguma autoridade externa ou poder mais alto. Nietzsche em seu fervor discutivelmente antimetafísico ignora o fato que posições metafísicas podem estar envolvidas na descrição fenomenológica adequada dos desejos (em seus termos) não-reativos e “naturais”, mais do que ser invariavelmente um meio de escapar, ou um ressentimento-estratagema para denegrir, da fenomenologia da vida” não-reativa (Poellner: 1995, p. 305).

3.5 MARTIN HEIDEGGER

Heidegger talvez seja um dos mais polêmicos intérpretes e comentadores da obra de Nietzsche. Como professor universitário, durante dez anos ele desenvolveu preleções sobre a filosofia de Nietzsche e nela encontrou pelo menos cinco princípios metafísicos: o niilismo, a justiça, o eterno retorno, o *Übermensch*, e a Vontade de Poder, que é o que interessa aqui.

Para Heidegger Nietzsche é um pensador metafísico, em conformidade com o pensamento ocidental desde Platão. Pensador metafísico para ele é aquele que pensa a realidade a partir do ente enquanto tal e em sua totalidade. Metafísica para ele é admitir que cada ente, e todos eles, oculta uma realidade que lhe está como que por detrás, e que é o que é a partir dessa realidade oculta, que é o ser do ente. A diferença entre os diversos pensadores está no modo de chegar ao ser do ente, e em sua identificação. Segundo Heidegger, a metafísica de Nietzsche se apresenta em cinco expressões fundamentais. A Vontade de Poder como a expressão do ser do ente enquanto tal, ou seja, a essência do ente; o niilismo como

o ente que se determina na história; o eterno retorno do mesmo como o modo de ser do ente em sua totalidade, como sua existência; o *Übermensch*, como a humanidade exigida para essa totalidade; e a justiça como a verdade do ente como Vontade de Poder. Embora as cinco expressões se complementem, e nenhuma subsiste por si e nem é suficiente em si, a Vontade de Poder detém, no entanto, como que a primazia, por ser a essência do ente, a expressão do ente enquanto tal. Neste trabalho será analisada apenas esta expressão: a Vontade de Poder.

A proeminência da Vontade de Poder sobre as demais expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche também se justifica pelo que ela representou em seu pensamento como um todo: um projeto literário e um filosofema. Como projeto literário ele foi evoluindo ao longo dos anos e significava para Nietzsche uma proposta para uma transmutação de todos os valores. Como filosofema, tinha um significado unitário, como um “uno” que se expressava por uma combinação de palavras: *Wille zur Macht*, não significando apenas a união de dois conceitos: Vontade e Poder. Ainda mais, sempre que se trate de Vontade de Poder deve-se entendê-la juntamente com as demais expressões.

Heidegger analisa a Vontade de Poder como “a expressão do ente enquanto tal” em dois capítulos do primeiro tomo de sua obra “Nietzsche” sob os títulos de “A Vontade de Poder como arte” e “A Vontade de Poder como conhecimento”. Quanto à Vontade de Poder como arte, Heidegger vai analisá-la sob cinco pontos que ele considera fundamentais:

a arte é a forma mais transparente e conhecida da Vontade de Poder; a arte deve ser compreendida a partir do artista; a arte é, de acordo com o conceito ampliado de artista, o acontecer fundamental de todo ente; o ente é, na medida em que é, algo que se cria a si mesmo, algo criado; a arte é o contramovimento por excelência frente ao niilismo; e a arte tem mais valor do que “a verdade” (Heidegger: 2002, Tomo I. p. 81)⁸.

Quanto à Vontade de Poder como conhecimento, a análise de Heidegger se concentra sobre a questão “O que é o conhecimento?” - $\tau \leftrightarrow / \sigma \tau \iota \nu / \pi \iota \sigma \tau \rightarrow \mu \eta$ - pois do conhecimento derivam os valores com os quais as pessoas interpretam o mundo e constroem a sua vida. Este trabalho vai limitar-se à análise destes dois capítulos.

3.5.1 A Vontade de Poder como arte

Para enquadrá-lo na filosofia metafísica ocidental desde Platão, Heidegger toma a expressão de Nietzsche: “Minha filosofia, *platonismo invertido*: quanto mais longe do ente verdadeiro, tanto mais puro, mais belo, melhor. A vida na aparência como fim” (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 150). Por ser um “platonismo invertido” Nietzsche se coloca, segundo Heidegger, na mesma linha de pensamento metafísico, segundo os mesmos esquemas. A inversão do platonismo, como todo seu pensamento é um pensamento invertido, Heidegger a encontra na estética de Nietzsche, ou seja, na Vontade de Poder como Arte, que é o último capítulo do terceiro livro da projetada obra “Vontade de Poder”. Nos aforismos aqui relacionados, Heidegger destaca, ou reelabora, cinco proposições fundamentais, citadas acima. Estas cinco proposições não são mais do que a explicitação de outro aforismo no qual Nietzsche diz que a arte é o “*estimulante*” da vida, aquilo que excita e aumenta a vida, “aquilo que *impulsa* eternamente para a vida, para a vida eterna...” (Nietzsche, Apud Heidegger: 2002, p. 41).

Para explicar de que forma a Vontade de Poder como princípio metafísico se expressa através da arte, Heidegger retoma o conceito grego de arte e o aplica ao aforismo “o fenômeno ‘artista’ é ainda o mais transparente” (WP. § 797,). Para Heidegger o conceito grego de arte, ou seja, a $\tau\Upsilon\xi\nu\eta$ é o correspondente metafísico da $\phi\acute{\sigma}\iota\omega$ e ambos se relacionam com o produzir, o criar. Enquanto na $\phi\acute{\sigma}\iota\omega$ as coisas se produzem, se criam por si próprias, na $\tau\Upsilon\xi\nu\eta$ elas são produzidas, criadas pelo homem, ou como instrumentos, a técnica como passou a ser conhecida e definida posteriormente, ou para a contemplação, para a identificação do homem com o seu mundo, tarefa que ficou restrita à estética. Heidegger é muito feliz nesta descrição, quando diz:

Para os gregos, $\phi\acute{\sigma}\iota\omega$ é o nome primeiro e essencial do ente mesmo e em sua totalidade. Para eles ente é o que brota e surge por sua própria força e sem nenhuma obrigação, o que volta sobre si e perece: o imperar que brota e volta a si. Quando o homem tenta conquistar um lugar e instalar-se no meio do ente ($\phi\acute{\sigma}\iota\omega$) ao qual está exposto, quando procede de tal ou qual maneira para dominar o ente, seu proceder diante dele está sustentado e guiado por um saber a respeito do ente. Este saber se chama $\tau\Upsilon\xi\nu\eta$ (Heidegger: 2002, p. 86/7).

A partir desta junção do ente com o ser humano, da $\phi\acute{\sigma}\iota\omega$ com a $\tau\Upsilon\xi\nu\eta$, segundo Heidegger, o homem desenvolveu a sabedoria, o saber, o conhecimento, que se desdobrou em três campos distintos e complementares: o campo da lógica, o campo

da ética e o campo da estética. Tudo com a finalidade de encontrar o seu lugar, determinar o seu espaço junto ao ente, ou aos entes, pois ele também é um deles.

Em sua exposição Heidegger anda muito sutilmente; antes de dar um passo ele analisa todos os elementos necessários para que esse passo seja dado com segurança. Assim para entender a arte como uma forma, ou como a forma por excelência, da Vontade de Poder, é necessário analisar outros componentes que compõem o quadro deste processo. Assim, para se chegar à arte como a expressão fundamental da Vontade de Poder, Heidegger a vê antes como contramovimento frente ao niilismo e como objeto da fisiologia. Este último aspecto se fundamenta sobre 17 apontamentos de Nietzsche, não constantes do projeto “vontade de poder”, sob o título “sobre a fisiologia da arte”. Quando Nietzsche fala do “estado estético” (WP. § 801), isto implica, segundo Heidegger, que

os estados sentimentais, tomados como estados puramente anímicos, são retrotraídos aos estados corporais que lhes correspondem. Visto em seu conjunto, o que se considera como âmbito dos estados estéticos é precisamente a unidade indivisa e indivisível do corporal-anímico, ou seja, o vivente, a “natureza” vivente do homem (Heidegger: 2002, p. 99).

Assim, a partir dos estados anímicos do homem, pode-se entendê-los como estados fisiológicos ou como estados psíquicos, ou psicológicos. E é por isso que Nietzsche fala indiferentemente de estados estéticos ou estados artísticos. Daí a expressão de Nietzsche: “o fenômeno ‘artista’ é ainda o mais transparente” (WP. § 797). Nesta unidade do anímico-corporal há também a unidade do fazer e do contemplar. O artista aparece como um todo, e não há arte nem estética fora do artista. E com isso Heidegger chega ao elemento principal do conceito de arte em Nietzsche: a embriaguez. É fundamental a passagem de Nietzsche sobre a embriaguez, completada em “Turim, 3 de setembro de 1888, no dia em que chegou ao fim o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*” (CI. Prefácio). O aforismo diz:

Para a Psicologia do Artista. Para que haja a arte, para que haja uma ação e uma visualização estéticas é incontornável uma pré-condição fisiológica: a *embriaguez*. A embriaguez precisa ter elevado primeiramente a excitabilidade de toda a máquina: senão não se chega à arte. Todos os modos mais diversamente condicionados da embriaguez ainda possuem a força para isso: antes de tudo, a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e originária forma da embriaguez. Da mesma forma, a embriaguez que nasce como consequência de todo grande empenho do desejo, de toda e qualquer afecção forte; a embriaguez da festa, do combate, dos atos de bravura, da vitória, de todo e qualquer movimento extremo; a

embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sob certas influências meteorológicas, por exemplo, a embriaguez primaveril; ou sob a influência dos narcóticos; por fim, a embriaguez da vontade, a embriaguez de uma vontade acumulada e dilatada.(Nietzsche, apud Heidegger, 2002, p. 100).

Heidegger resume todo este aforismo numa pequena frase: “O estado estético fundamental é a embriaguez, que por sua vez pode ser causada, provocada e favorecida de diferentes maneiras” (idem). Na comparação deste aforismo de Crepúsculo dos Ídolos com os aforismos 798 e 799 de A Vontade de Poder, Heidegger percebe que os conceitos “dionisíaco/apolíneo” não formam nem uma oposição nem uma alternativa, mas são apenas dois tipos de embriaguez, conforme o próprio Nietzsche se manifestou em outra passagem citada (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 101). E a arte é a força da natureza que aparece no homem de duas maneiras: “no sonho e na embriaguez” (WP. § 798, apud Heidegger: 2002, p. 100). Embriaguez e sonho são complementares. Num aforismo logo a seguir (WP. § 800) o próprio Nietzsche dá um exemplo do que poderia ser visto como um contraste: a meditação mística religiosa e o orgasmo sexual, exemplo que ele completa na Genealogia da Moral (GM.III, § 17) com São João da Cruz e Santa Tereza de Ávila, que chegavam a uma espécie de orgasmo espiritual. Deixando de lado o cinismo do exemplo, o que Nietzsche quer dizer é que tanto o sonho como a embriaguez, duas expressões da arte, são sentimentos de força e plenitude vitais.

É neste ponto, ao tratar da embriaguez dionisíaco/apolínea, que Heidegger encontra um acesso para a metafísica de Nietzsche. Ao comentar a essência da embriaguez como sentimento de incremento da força e de plenitude, ele diz:

De acordo com o que se acaba de dizer, o acrescentamento de força deve ser entendido como faculdade de ir além de si, com uma relação com o ente na qual o ente se experimenta de modo mais ente, mais rico, mais transparente, mais essencial. O acrescentamento não quer dizer que “objetivamente” apareça um *plus*, um incremento de força, mas deve ser entendido na dimensão do estado de ânimo: estar para cima, ser levado para cima. Do mesmo modo, o sentimento de plenitude não se refere a uma crescente acumulação de sucessos internos, mas, sobretudo, a este estar afinado que se deixa determinar de modo tal que para ele nada é estranho, nada é demasiado, que está aberto a tudo e pronto para tudo: o maior frenesi e o risco supremo, um junto ao outro (Heidegger: 2002, pp. 103/104).

O incremento da força e da plenitude é tanto maior quanto maior for a aproximação do ente a seu ser. Assim o *Übermensch* se realiza na pura Vontade de

Poder. O ser humano como um todo em que os pontos extremos, o êxtase religioso e a excitação sexual, são unificados em um único estado de ânimo, a embriaguez. Diferentemente de uma metafísica que separa o sensível do não-sensível, a metafísica de Nietzsche, segundo Heidegger, unifica os elementos, e na unificação, e somente nela, a vida plena se realiza. A embriaguez em Nietzsche,

não é um estado presente “no” corpo ou “na” alma, mas um modo de estar vivendo corporalmente, de estar afinado com o ente em sua totalidade, que por sua vez determina o estar afinado (Heidegger: 2002, p. 108).

A embriaguez como estado estético não é apenas contemplativa, mas acima de tudo criativa. A arte como expressão da Vontade de Poder, em suas formas ativa e passiva, é o resultado de condições excepcionais, normalmente ligadas a estados doentios; estados fisiológicos próprios dos seres humanos. Para Nietzsche, segundo Heidegger, a expressão artística em sua totalidade é uma expressão biológica. Em um longo parágrafo (WP. § 811), Nietzsche descreve esse processo nas formas e condições em que ele se desenvolve. Embriaguez, acuidade de certos sentidos e necessidade de imitar são as formas de expressão desses estados fisiológicos em que a Vontade de Poder se expressa como arte, tanto no sentido ativo como no sentido passivo, o contemplativo que aprecia a obra de arte, da mesma forma como numa relação sexual; analogia, aliás, muito cara a Nietzsche. Esses estados fisiológicos, porém, são uma espécie de aprendizado próprios do ser humano, como sendo-lhe quase uma segunda natureza.

Depois de dizer conclusivamente que “a *embriaguez*: aumento do sentimento de poder; necessidade interior de fazer das coisas um reflexo da plenitude e perfeição próprias” (WP. § 811), Nietzsche descreve como ela se realiza:

A *extrema acuidade* de certos sentidos: estes levam a efeito a compreensão de uma outra linguagem dos sentidos, - a criar essa linguagem... – semelhante ao que aparece ligado a certas doenças nervosas -; a *extrema mobilidade*, de onde nasce uma expansão extrema; o desejo de expressar tudo o que é capaz de dar sinais... uma necessidade de se desembaraçar de alguma forma de si mesmo por sinais e atitudes; a faculdade de falar de si por cem órgãos da palavra, - um estado explosivo. Imaginemos de antemão esse estado como um desejo excessivo que nos impulsiona a desembaraçar-nos, por um trabalho muscular e uma mobilidade de todas as maneiras, dessa exuberância de tensão interior: depois como uma *coordenação involuntária desse movimento* com os fenômenos interiores (as imagens, os pensamentos, os desejos), - como uma espécie de automatismo de todo o sistema muscular, sob o impulso de fortes estímulos que atuam de dentro -: há

incapacidade de *impedir* a reação; o aparelho inibidor está de qualquer forma suspenso (WP. § 811).

Esta descrição biológica da arte é também uma descrição da vida como um processo na conjugação de elementos que produzem as forças ativas e reativas.

Heidegger, porém, vai mais longe. Ele vê na criação da obra de arte que o artista chega ao Belo.

Criar é extrair os traços capitais com uma visão mais simples e mais forte, é conseguir sustentar-se ainda com precisão diante da lei mais alta, e sua sujeição e por ela ou por isso o júbilo supremo de encarar esse perigo (Heidegger: 2002, p. 117).

Esta unificação do artista com sua arte que se expressa no estado de embriaguez, Heidegger a entende como

o limite e a delimitação que contém, o que leva um ente ao que ele é, de maneira tal que se mostra a si mesmo: a figura. O que assim se mostra é aquilo com que o ente se mostra, seu aspecto, $\leftrightarrow\delta\omega\omega$, aquilo pelo qual e no qual sai ao exterior, se ex-põe, se faz público, comparece e acede ao puro aparecer (Heidegger: 2002, p. 119).

É a expressão metafísica da Vontade de Poder, a unidade do ente com seu ser. Heidegger continua dizendo:

O artista – podemos compreender já que este nome designa o estado estético – não se relaciona com a forma como com uma coisa que expressa por sua vez algo diferente. A referência artística à forma é um amor à forma por aquilo que ela mesma é (idem).

Ele justifica esta posição com o que Nietzsche disse a respeito dos pintores seus contemporâneos quando procuravam imitar os antigos:

Ninguém é simplesmente pintor; todos são arqueólogos, psicólogos, encenador de alguma recordação ou alguma teoria. Se comprazem em nossa erudição, em nossa filosofia. Não amam uma forma por aquilo que ela é, mas por aquilo que ela *expressa*. São filhos de uma geração erudita, torturada e reflexiva; a mil milhas dos antigos mestres, que não liam e só pensavam em proporcionar uma festa a seus olhos (WP. § 828, apud Heidegger: 2002, p. 119).

Em todo esse percurso Heidegger encontra uma gradação dos sentimentos: dos biológicos e vitais como os mais baixos, até chegar ao topo com os estéticos, para concluir que a arte é uma forma de Vontade de Poder. Fica, no entanto, duvidoso que Nietzsche aceitaria esta gradação, já que, para ele, o dionisíaco e o apolíneo não estão numa relação de grau, mas numa unidade de iguais que formam a embriaguez. Os sentimentos dionisíacos, específicos dos instintos vitais não estão num grau mais baixo do que os sentimentos apolíneos, identificados com os da razão. Para Nietzsche o ser humano não é um composto de

corpo e espírito, mas uma unidade corpo-espiritual, sem preponderância de um sobre o outro. E Heidegger viu isso! De qualquer forma, ele conclui sua argumentação dizendo:

O caminho que temos percorrido até agora através da estética de Nietzsche está determinado por sua posição fundamental a respeito da arte: partindo da embriaguez como estado estético fundamental, passamos dela para a beleza; dali voltamos aos estados de criação e recepção; destes até aquilo a que estão referidos como o que os determina, a forma; da forma ao prazer pelo ordenado como uma das condições fundamentais da vida corporal, com o que chegamos novamente à posição inicial, pois a vida é incremento da vida, e a vida que se acrescenta é a embriaguez (Heidegger: 2002, p. 122),

embriaguez essa “cujo ápice é o grande estilo” (WP. § 800) e o ponto de partida onde Nietzsche diz:

Há um domínio da plenitude do ser vivo, a *medida* se torna soberana, na base se encontra essa *calma* da alma forte que se move com lentidão e tem aversão ao que é demasiado vivaz. O caso geral, a lei, é *admirada, ressaltada*; a exceção, pelo contrário, é deixada de lado; o matiz, eliminado (WP. § 819, apud Heidegger: 2002, p. 125).

Essa gradação, no entanto, não parece ser justificada por uma escala que varia entre a “calma da alma forte e a paixão do grande estilo”. Se o grande estilo aparece como consequência da grande paixão (WP. § 1024, *idem*), por outro lado Nietzsche diz que

O estilo clássico representa essencialmente essa calma, simplicidade, abreviatura, concentração: no tipo clássico está concentrado o *supremo sentimento de poder*. Reagir com gravidade: uma grande consciência: nenhum sentimento de luta (WP. § 799, *ibidem*).

Sabe-se que Nietzsche entrou para a filosofia pela arte e que ele admirava os antigos em cuja arte ele via a embriaguez e não a metafísica. Seu rompimento com Wagner se deu exatamente por isso. Wagner ter-se-ia deixado dominar pelos preconceitos da filosofia clássica e teria abandonado a embriaguez artística pela contemplação metafísica, quebrando a unidade dionisíaco/apolínea. O que Heidegger tenta fazer, e segundo os parâmetros filosóficos clássicos consegue fazer, é a reunificação do êxtase dionisíaco/apolíneo na Vontade de Poder, como se este princípio da filosofia de Nietzsche estivesse fora, e além, daquilo que é humano, demasiado humano.

3.5.2 A Vontade de Poder como conhecimento

Para a Vontade de Poder como conhecimento, Heidegger toma como referência básica o terceiro capítulo da obra capital de Nietzsche – A Vontade de Poder – que tem como título “Princípio de uma nova posição de valores”, lembrando que para Nietzsche valor significa vida, condição para a vida, e que vida designa todo ente e o ente em sua totalidade, na medida em que é, e só ocasionalmente designa a vida humana, ou seja, o ser do homem. Valor, neste contexto, é o que sustenta a vida, que lhe dá fundamento e que a fortalece; é condição essencial para a vida. Fortalecer a vida significa ir além dela, que por sua vez exige uma perspectiva. Assim, todo valor que se coloca para a vida deve ter essa dimensão perspectivista de fortalecimento, indo além do que é. Este ir além da vida que já é, no entanto, não é a visão platônico-cristã de um mundo verdadeiro do além em oposição a este “vale de lágrimas”. Por isso é uma nova posição de valores em que a vida permanece neste mundo, segundo a afirmação de Nietzsche: “‘Que devo fazer para chegar à bem-aventurança? Isso eu não sei, porém te digo: sê bem-aventurado e faz então o que te agrada” (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 396). Fica claro, a partir disso, o que é, para Nietzsche, o conhecimento.

O ponto de partida para o conhecimento é determinar o princípio sobre o qual são estabelecidos os valores para o fortalecimento e a superação desta vida, e não apenas sua conservação. Este fundamento é a Vontade de Poder, porque a vida é Vontade de Poder, ou “a essência mais íntima do ser é Vontade de Poder” (WP. § 693, apud Heidegger: 2002, p. 397). Assim sendo, Heidegger acrescenta: “Se a vontade de poder é o caráter fundamental de todo ente, o pensar deste pensamento deve ‘encontrá-la’ em qualquer região do ente: na natureza, na arte, na história, na política, na ciência e no conhecimento em geral” (Heidegger: 2002, p. 398). Esta é a resposta para a pergunta “O que é o conhecimento?” no pensamento de Nietzsche. Segundo Heidegger o conhecimento, para Nietzsche, é uma figura da Vontade de Poder.

A questão do conhecimento é uma preocupação de toda a filosofia ocidental desde os chamados filósofos pré-socráticos, tendo-se constituído, através dos tempos, como ciência própria, ou como um ramo da ciência, como Teoria do Conhecimento, Epistemologia, que, em termos tradicionais, Heidegger sintetiza como “o ‘pensar’ como fio condutor do projeto do ente em sua totalidade em direção ao ser” (Heidegger: 2002, p. 401). Para a filosofia tradicional, o conhecimento é a procura e a posse da verdade, da correspondência entre a formulação conceitual e a

realidade do ser do ente, assim que, ao descobrir a verdade, o homem a venera, ao que Nietzsche diz: “A veneração da verdade é já a conseqüência de uma ilusão – mais do que a verdade dever-se-ia venerar a força que forma, simplifica, modela, inventa” (WP. § 602, apud Heidegger: 2002, p. 403). Com isso Nietzsche quer dizer que a verdade não é um valor para a vida, mas antes um desvalor. Para Nietzsche esta ilusão da verdade leva ao niilismo e para evitá-lo ele propõe que “a arte tem mais valor do que a verdade” (WP. § 583, idem) e que “Temos a arte para não perecermos por causa da verdade” (WP. § 882, ibidem). A Vontade de Poder como arte foi tratada anteriormente.

Segundo Heidegger para se conhecer a Vontade de Poder é preciso começar por conhecer a essência do conhecimento já que, para Nietzsche, o conhecimento é Vontade de Poder, e a essência do conhecimento é a verdade. Mas Nietzsche, além de dizer que a verdade é uma ilusão, diz também que “*A verdade é a espécie de erro sem a qual uma espécie de seres vivos não poderia viver*” (WP. § 493, apud Heidegger: 2002, p. 410). Heidegger entende, com isso, que Nietzsche está dizendo que a verdade é um valor e que é necessário entender o que significam para Nietzsche verdade e conhecimento, saber e ciência.

A partir da afirmação de Nietzsche: “A avaliação ‘creio que isto é e é assim’ como a *essência da ‘verdade’*”(WP § 507, apud Heidegger: 2002, p. 411), Heidegger deduz a seguinte conclusão:

A verdade é a correspondência do representar, onde representar quer dizer: o ter-diante-de-si e levar-diante-de-si o ente na percepção e na opinião, na lembrança e na projeção, na esperança e no abandono. O representar se rege pelo ente, se amolda a ele e o reproduz. Verdade quer dizer adequação do representar aquilo *que* o ente é e tal *como* é (Heidegger: 2002, p. 412).

Fica clara aqui a interpretação de Heidegger à luz de sua doutrina expressa em “Ser e Tempo”. De qualquer forma, para Nietzsche, a verdade é um valor e valor é uma perspectiva para o fortalecimento da vida dos seres humanos; valor é algo puramente humano.

O valor, porém, não é objetivo; é uma crença: “creio que isto é e é assim”. Crer não significa, como na metafísica tradicional, principalmente religiosa, aceitar como verdadeiro algo ao qual não se pode chegar pela razão ou pela força de uma autoridade que a anuncia, mas significa aceitar como verdadeiro aquilo que se apresenta como é e porque é assim, ou seja, verdadeiro é o ente que se apresenta em seu ser. Desta forma, ter algo como verdadeiro é um julgamento e

“julgar é nossa crença mais antiga, nosso mais acostumado ter-por-verdadeiro ou por-não-verdadeiro” (WP. § 531, apud Heidegger: 2002, p. 414), e o “juízo, diz Heidegger, na tradição metafísica ocidental é a essência do conhecimento” (Heidegger: 2002, p. 414). Com esta interpretação, a conclusão de Heidegger quanto à metafísica de Nietzsche é inquestionável.

Na continuação do parágrafo Nietzsche diz que: “Na escala de valor se expressam condições de conservação e crescimento” e “Todos os nossos sentidos e órgãos de conhecimento estão desenvolvidos exclusivamente em relação às condições de conservação e crescimento”, do que Heidegger conclui:

Portanto, a verdade e a captação da verdade não só estão a serviço da “vida” - quanto a seu uso e explicação, mas que sua própria essência e o modo em que surgem, e por conseguinte também o modo em que se levam a cabo, são impulsionados e dirigidos a partir da “vida” (Heidegger: 2002, p. 416).

A este modo de Nietzsche de interpretar o mundo e de definir a vida, Heidegger chama de “biológico”, principalmente tendo em vista a afirmação de Nietzsche de que o homem é um “‘animal de rapina` e que vê o homem supremo como a ‘esplêndida *besta loura* que erra voluptuosa em busca de presa e de vitória`”(Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 417). Parece estranho um pensamento metafísico ser biológico, mas quando Nietzsche diz “O ‘ser`: não temos dele outra representação mais do que ‘viver`. Como pode, então ‘ser` algo morto” (WP. § 582, apud Heidegger: 2002, p. 417) está dizendo que o ser é algo “vivo”, o fenômeno mais próximo do real. Disso Heidegger conclui que “a ‘vida` é a medida fundamental para apreciar algo como ente ou não-ente” (Heidegger: 2002, p. 417), e como toda proposição que delimita o espaço do ente é uma proposição metafísica, a metafísica de Nietzsche pode ser chamada de biológica sem nenhum prejuízo para ela como metafísica.

A esta aparente discrepância entre a metafísica biológica de Nietzsche e a metafísica lógica do pensar ocidental, Heidegger aplica a continuação do aforismo citado anteriormente: “A *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, ou seja, a *estimação de valor* da lógica só demonstra sua *utilidade* para a vida provada pela experiência: *não* sua ‘verdade`” (WP. § 507, apud Heidegger: 2002, p. 526). Desta afirmação de Nietzsche, Heidegger tira duas conclusões: que o homem ocidental se sustenta pela confiança na razão; e que a verdade só pode ser racional e lógica. Quanto à primeira questão, Heidegger esclarece: “Com esta

confiança se alude a uma constituição fundamental do homem. De acordo com ela, a capacidade de colocar o homem diante do ente e de representar para ele o ente enquanto tal está entregue à razão” (Heidegger: 2002, p. 427). A razão, pois, que é a medida do que é, do que pode ser e do que deve ser, se alia à lógica pelo pensamento e o pensar lógico é o que se harmoniza com a confiança na razão. Como a confiança na razão é fundamental para o homem ocidental ela se torna também parte fundamental das condições da vida, determinando o que convém e o que não convém. É este invólucro que vai determinar a verdade.

Quanto à questão de que a verdade só pode ser racional e lógica, a continuação do parágrafo diz que deve haver uma verdade anterior a qualquer utilidade que dê suporte à vida.

Que deva haver uma série de *crenças*; que seja permitido *julgar*, que *falte* a dúvida a respeito de todos os valores essenciais: isto é pressuposto de todo vivente e de sua vida. Ou seja, que é necessário que algo *deva* ser tido por verdadeiro, não que algo seja verdadeiro (WP. § 507, apud Heidegger, p. 430).

A importância para Nietzsche, está na crença de que algo seja verdadeiro; e esta crença no verdadeiro é uma derivação da crença na razão e no pensamento lógico. Desta forma, segundo Heidegger, a verdade é um valor necessário, embora não supremo. Necessário porque é útil como condição de vida; não supremo porque não é verdadeiro em si, mas tido por verdadeiro.

Quanto ao final do parágrafo citado, que Heidegger analisa parte por parte, ele encontra o fundamento do conteúdo essencial da verdade, a oposição entre mundo *verdadeiro* e mundo *aparente*. Só pode haver metafísica de acordo com os critérios tradicionais e, para Heidegger, Nietzsche segue o esquema platônico, na oposição verdade-aparência; metafísico é a passagem de um a outro, de tal forma que o ente em sua totalidade é atravessado por uma distinção. A característica da metafísica de Nietzsche, no entanto, não está propriamente na existência destes dois mundos, mas na sua “estimação de valor”. O fundamento da verdade é a “estimação de valor”; algo deve ser tido como verdadeiro. A partir dali são projetadas e criadas as condições para a vida. O mundo verdadeiro é aquele tido como estável, o mundo que é, em oposição ao mundo do vir-a-ser; isto possibilita a passagem de um para o outro; ali reside a $\mu\epsilon\tau\alpha$. É nesta duplicidade que reside o valor, a preferência de um em vez do outro.

O último parágrafo do aforismo diz:

O mundo *verdadeiro* e o mundo *aparente*: esta contraposição a reconduzo a *relações de valor*. Temos projetado nossas condições de conservação como *predicados* do ser em geral. O fato de que tenhamos que ser estáveis em nossas crenças para poder prosperar o temos convertido em que o mundo “verdadeiro” não é um mundo que muda e um vir-a-ser, mas um mundo *que é* (WP. § 507, apud Heidegger: 2002, p. 433).

Heidegger, na interpretação deste aforismo, busca um ponto sobre o qual possa fundamentar a metafísica de Nietzsche. Neste caso ele o procura no conhecimento; e no conhecimento o ponto de partida deve ser a verdade, o que é tido por verdade. E assim Heidegger conclui sua interpretação: “A *verdade é, em essência, uma estimacão de valor*. A oposição entre ente verdadeiro e aparente é uma ‘relação de valor’ que surgiu desta estimacão de valor” (Heidegger: 2002, p. 439).

Quando Nietzsche fala de mundo verdadeiro e mundo aparente está se referindo à filosofia tradicional, pois, para ele, o mundo não é nem verdadeiro nem aparente; o mundo é um eterno vir-a-ser; e, da mesma forma, a verdade não pode ser uma verdade absoluta e eterna. Diante disso, Heidegger continua seu raciocínio em busca de uma resposta para o que é a vida para Nietzsche, já que “a verdade, enquanto valor, é uma condição necessária da *vida*, uma estimacão de valor que a vida leva a cabo por consideracão a si mesma” (Heidegger: 2002, p. 442).

Antes, porém, de dizer o que é a vida, é preciso ter claro o que significava “conhecer” para Nietzsche. Na tradição ocidental, conhecer consiste numa relação entre um sujeito capaz de conhecer, um objeto suscetível de ser conhecido e o ato que une os dois como “conhecido”. Para Nietzsche, no entanto, não significa isso. Ele diz textualmente: “Não ‘conhecer’, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e tantas formas quantas necessárias para satisfazer nossa necessidade prática” (WP. § 515, apud Heidegger: 2002, p. 445). Nesta afirmacão, Heidegger destaca dois pontos. Em primeiro lugar o objeto do conhecimento não é algo regular, ordenado, disponível a ser medido e avaliado; mas é o caos. Em segundo lugar, a necessidade prática vai determinar quais formas devam ser impostas a este caos, isto é, a partir da vida o caos será ordenado e não a partir de um esquema teórico. Assim a estrutura do conhecimento, para Nietzsche, é contrária à estrutura tradicional. Se, para Nietzsche, o cognoscente é a práxis da vida e o que se há de conhecer e o cognoscível é o caos, resta esclarecer o que significa, para Nietzsche, o caos.

Segundo a interpretação de Heidegger “caos” tem um significado primitivo grego e um significado moderno derivado daquele. No primeiro caso, conforme a Teogonia de Hesíodo, “caos” significa “o abrir-se de um abismo e apontar em direção do aberto que se desdobra incomensurável, sem fundo, nem ponto de apoio”. No sentido moderno “caótico é o que está mesclado, confuso, que se encontra atropeladamente” (Heidegger: 2002, p. 451). Tanto num caso como no outro, no entanto, o caos está numa íntima relação com um corpo vivo, mostrando-se como sua totalidade. Nesta intimidade o corpo vai-se descobrindo no caos e como que construindo-se a si mesmo. No caos está oculta a riqueza da vida que só pode ser descoberta e explicitada pela arte, que, segundo Nietzsche, tem mais valor do que a verdade, pois a arte “é um exceder-se e um derramar-se de florescente corporeidade no mundo das imagens e dos desejos” (WP. § 802, apud Heidegger: 20002, p. 455). Assim, segundo Heidegger, para Nietzsche, “caos” significa “o ente em sua totalidade projetado relativamente ao corpo e a seu viver corporal” (Heidegger: 2002, p. 455).

Nietzsche tem uma passagem que diz: “Não conhecer, mas esquematizar – impor ao caos tanta regularidade e forma quanto nossas necessidades práticas requerem” (WP. § 515, apud Heidegger: 20002, p. 457). Este pode ser considerado o projeto de conhecimento de Nietzsche. Mas Heidegger se pergunta: “O que significa ‘necessidade prática’?” e ele dá a seguinte resposta:

O ser vivo, por e para sua vitalidade, necessita antes de tudo daquilo do qual depende enquanto ser vivo, isto é, necessita “viver”, “ser”, não sucumbir diante do empuxo de seu próprio caráter caótico, mas erguer-se e manter-se de pé diante dele (Heidegger: 2002, p. 459).

Esquematizar é determinar horizontes dentro dos quais o caos se torne regular, calculável, de certa forma estável e permanente, para permitir o entendimento e o cálculo, tanto em relação aos demais seres vivos, principalmente os humanos, quanto às coisas em geral. Daí a continuação do aforismo: “Na formação da razão, da lógica, das categorias, a *necessidade* tem sido determinante: a necessidade não de ‘conhecer’, mas de subsumir, de esquematizar, com o fim de entender-se, de calcular” (idem).

Neste desenvolvimento, Heidegger chega ao que representa a razão para Nietzsche. Conhecer e vida é uma unidade essencial para o ser humano; e nesta dialética entra a razão. A necessidade determina a formação da razão e, a partir das impressões sensoriais, a razão se desenvolve compondo, inventando,

igualando, conforme diz Nietzsche: “O compor, o inventar algo semelhante, igual, o mesmo processo que recorre a toda impressão sensorial, é o desenvolvimento da razão” (WP. § 515, apud Heidegger: 2002, p. 467). Assim, o papel da razão é formar, inventar a regularidade dos fatos, das coisas, dos acontecimentos com os quais se entra em contato, elevando-os a um nível superior como se fossem dados previamente, ou, como diz Heidegger, “A razão se converte, assim, de maneira mais explícita que nunca, nessa faculdade que se imagina e conforma a si tudo o que o ente é” (Heidegger: 2002, p. 469). Desta forma, enquanto os sentidos apenas entram em contato com os entes, diferentemente, porém, da visão platônica, segundo a qual o ser, as idéias, pré-existe por si, na concepção de Nietzsche este ser dos entes é obra da razão, no exercício da vida e a vida está em poder do homem. É o que diz Nietzsche na seqüência do aforismo: “Aqui não trabalhou uma ‘idéia` pré-existente: mas a utilidade de modo que somente quando vemos as coisas de modo tosco e já igualadas elas se tornam calculáveis e manejáveis para nós” (WP. § 515, apud Heidegger: 2002, p. 470).

Prosseguindo seu raciocínio na interpretação do parágrafo citado, Heidegger chega ao caráter biológico da metafísica de Nietzsche. Quando este fala das categorias da filosofia tradicional como construções da razão e que só são “verdades” porque são condições para a vida, ele continua dizendo que: “Suposto que ninguém sustentasse a necessidade de que haja precisamente seres humanos. A razão, do mesmo modo que o espaço de Euclides, seria uma mera idiossincrasia de uma determinada espécie animal, e uma ao lado de tantas outras...” (idem, p. 474). Com isso Nietzsche insiste sobre a necessidade das condições de vida que busca por todos os meios seu desenvolvimento; uma vida, porém, biológica. A vida força seu desenvolvimento de tal modo que “a obrigação subjetiva de não poder contradizer é uma obrigação biológica” (idem). Neste ponto Nietzsche atinge exatamente o princípio fundamental da filosofia tradicional: “Não ser capaz de contradizer é prova de uma incapacidade, não da ‘verdade`”(ibidem). E Nietzsche continua: “Não conseguimos afirmar e negar uma e a mesma coisa: esta é uma proposição empírica subjetiva; nela não se expressa uma ‘necessidade`, *mas somente uma incapacidade*” (WP. § 516, apud Heidegger: 2002, p. 477). Os limites da razão humana são prova de que ela é uma faculdade de origem biológica e não uma prova da existência de verdades absolutas e eternas.

Referindo-se ao princípio de não-contradição, Nietzsche diz

Resumindo, permanece aberta a pergunta: os axiomas da lógica são adequados ao real ou são critérios e meios para *criar* para nós o real, o conceito de “realidade”....? porém, para poder afirmar o primeiro seria necessário, como se disse, já conhecer o ente; o que não é o caso de nenhum modo. Portanto, o princípio não contém um *critério de verdade*, mas um *imperativo* sobre o quê *deve* valer como verdadeiro (WP. § 516, apud Heidegger: 2002, p. 486).

A diferença é que, para Aristóteles, o princípio de não-contradição é um princípio do ser, enquanto para Nietzsche é um imperativo, uma ordem, que determina o que “deve” ser-tido-por verdadeiro. Segundo Heidegger esta ordem determina uma escala em quatro graus para chegar à essência plena da verdade.

Em primeiro lugar

a manutenção da existência consistente não é necessária porque rende uma utilidade, mas o conhecimento é necessário para a vida porque o conhecer, em si mesmo e desde si mesmo, faz surgir uma necessidade e a dirige, porque conhecer é em si *ordena*”(Heidegger: 2002, p. 488).

Aqui Heidegger coloca o ponto de partida para a metafísica de Nietzsche; não é a necessidade que cria o conhecer; é o conhecer que cria a necessidade; isto, em outras palavras, significa que há uma busca de algo, que para Heidegger é a verdade.

O segundo grau consiste na força do “ordenar” como obediência frente ao que reclama ser assumido com responsabilidade livre; ordenar é instituir e ter a ousadia de exigir o descobrimento da essência, em que “liberdade” é entendida em sentido kantiano, significando *inventar*, colocar um fundamento onde não há fundamento (Heidegger: 2002, p. 489).

O terceiro grau da escala é a contraposição entre incapacidade e verdade. Para Nietzsche, “o instinto da utilidade de inferir tal como fazemos o temos em nosso corpo, quase *somos* esse instinto... Mas, que ingenuidade tirar dali uma aprova de que com ele possuiríamos uma ‘verdade em si’” (WP. § 515, apud Heidegger: 2002, p. 489). Diante da contradição “verdade” e “incapacidade” resta o instinto de tirar inferências, daí o “biologismo” de Nietzsche.

Porém, no quarto grau da escala, Heidegger vai além do biologismo, pois, segundo ele, “a necessidade – o ter-que do ordenar e do inventar – surge da liberdade” (Heidegger: 2002, p. 491), e a liberdade não pode estar sujeita ao biológico. Como Nietzsche diz que a coação subjetiva é uma coação biológica, Heidegger diz que Nietzsche, ao falar em biológico, não está se referindo no sentido estrito, vegetal e animal, mas no sentido humano, “desde as determinações de

perspectiva, horizonte, ordem, invenção, em geral desde o representar do ente” (Heidegger: 2002, p. 492). Ele reconhece, porém, que esta interpretação necessita de maior fundamento.

Um dos problemas críticos no pensamento de Nietzsche é a questão do mundo verdadeiro e do mundo aparente. Seguindo o caminho da metafísica e invertendo o platonismo, chega-se à conclusão de que, para Nietzsche, o mundo verdadeiro é o mundo do vir-a-ser e o mundo aparente é o mundo fixo e consistente determinado pela estimativa de valor. Esta transposição dos mundos seria feita pela verdade e pela arte. Segundo Heidegger “a verdade fixa o caos e, graças a esta fixação do que devém, mantém-se no mundo aparente; a arte, enquanto transfiguração, abre possibilidades, libera o que devém em seu devir, e se move assim no mundo ‘verdadeiro’”(Heidegger: 2002, p. 494). No entanto, a partir de que a verdade, enquanto ter-por-verdadeiro, é um erro, embora necessário, desaparecem tanto o mundo verdadeiro como o mundo aparente, conforme diz Nietzsche: “A contraposição do mundo aparente e do mundo verdadeiro se reduz à contraposição ‘mundo` e ‘nada`” (WP. § 567, apud Heidegger: 2002, p. 499). E é exatamente aqui que Heidegger leva seu raciocínio um passo mais adiante, pois, diz ele:

Se pensamos deste modo nos apressamos demasiado e esquecemos que a verdade como erro é um *valor necessário* e que a aparência no sentido da transfiguração artística é, a respeito da verdade, o *valor superior*. Na medida em que necessidade quer dizer aqui: pertencente à consistência e ao exercício essencial da vida, e se tal pertinência constitui o conteúdo do conceito *de valor*, então um valor representará uma necessidade tanto mais profunda quanto mais elevado seja seu estado (Heidegger: 2002, p. 500).

Heidegger não admite que a verdade e a aparência tenham desaparecido com o desaparecimento do mundo verdadeiro e do mundo aparente; para ele a essência da verdade é que se transformou. Em que sentido e em que direção? “Evidentemente naquela que se determina a partir daquele projeto condutor da vida e com ela do ser e da realidade em geral” (idem). Heidegger encontra esse “ir-além” na superação da moral que ele interpreta não como “moralidade” ou como “doutrina dos costumes”, mas com o

significado amplo e essencial de posição do ideal, no sentido de que o ideal, enquanto é o supra-sensível fundamentado nas idéias, constitui a medida do sensível, enquanto que o sensível é considerado como o inferior e o carente de valor e, portanto, como o que tem que ser combatido e erradicado (Heidegger: 2002, p. 502).

É neste sentido que Nietzsche fala dos imoralistas e recomenda aos príncipes europeus meditem sobre a necessidade ou não do apoio deles. Está na hora de propor ao mundo um projeto em que a verdade seja levada ao extremo, em que não seja necessário recorrer a um mundo verdadeiro para encontrar os fins para um mundo ainda não verdadeiro e imperfeito. Onde está este extremo da verdade? Heidegger o encontra no seguinte parágrafo:

Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA) (Cl. IV. § 6, apud Heidegger: 2002, p. 504).

Com esse passo mais adiante em seu raciocínio, Heidegger chega ao ponto final que desemboca na metafísica de Nietzsche, a verdade como justiça.

A questão da justiça, embora tenha sido um tema do pensamento de Nietzsche desde o início, não foi por ele desenvolvido como os demais. No entanto, segundo Heidegger, sem entender a justiça nos termos de Nietzsche não será possível entender a verdade e o conhecimento como figuras da Vontade de Poder. Heidegger faz sua interpretação desta questão a partir de dois aspectos: o que será a verdade com o desaparecimento da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente; e a partir daí ver o que é e como se torna inevitável o pensamento da justiça.

Quanto ao primeiro ponto, Heidegger segue duas vias: a primeira a partir do conceito de verdade em Nietzsche; e a segunda, retrocedendo à determinação metafísica da essência da verdade. Em primeiro lugar, ao serem eliminados o mundo verdadeiro e o mundo aparente, a verdade não pode ter nenhum caráter de relação ou adequação; a verdade, então, tem seu fundamento em si mesma. Em segundo lugar, a verdade encontra sua semelhança, sua imagem - $\mu\omicron\leftrightarrow\omicron\sigma\iota\omega$ – no próprio caos pela arte e o ordena; a verdade é uma assimilação do ou ao caos, e é isso que Nietzsche entende por justiça, como se expressa Heidegger:

Para Nietzsche a palavra “justiça” não tem nem um significado “jurídico”, nem um significado “moral”, mas nomeia aquilo que deve assumir e executar a essência da $\mu\omicron\leftrightarrow\omicron\sigma\iota\omega$: a assimilação ao caos, isto é, ao ente em sua totalidade. (...) “Justiça” é aqui o nome *metafísico* para referir-se à *essência* da verdade (Heidegger: 2002, pp. 508/9).

Quanto ao segundo ponto, o que e como se torna inevitável o pensamento da justiça, é que a justiça, para Nietzsche, torna possível e necessária a verdade como assimilação ao caos. A justiça é essa assimilação ao caos que exige a plena liberdade. Num aforismo não publicado do tempo de Zaratustra chamado “Os caminhos da liberdade”, Nietzsche diz: “*Justiça* como modo de pensar construtivo, eliminador, aniquilador a partir das estimações de valor: *supremo representante da vida mesma*” (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 510).

Para Heidegger, em sua extensiva análise desse aforismo, como o modo de pensar é inventivo e ordenador dentro de horizontes já determinados, necessários para o desenvolvimento da vida, é dentro de tais horizontes que são colocados os valores, e a justiça é o modo de pensar “a partir dessas estimações de valor”. Assim, “estimação de valor significa pôr as condições essenciais do ser vivo. ‘Valor’ equivale aqui a essência no sentido de possibilitação, de *possibilitas*” (Heidegger: 2002, p. 511). Este modo de pensar tem um caráter específico quando Nietzsche diz que ele é “construtivo, eliminador, aniquilador”.

Para Heidegger, o pensar é construtivo quando é “o pensar que levanta aquilo que ainda não está e talvez nunca chegou a estar nem ter consciência como algo que está ali” (idem). Construir não é um simples acumular coisas dadas, mas um elevar-se, a partir de um fundamento, para o alto e de lá ampliar os horizontes determinando novos espaços para a estimacão de valores. “A justiça, enquanto é este pôr algo reto que constrói, isto é, que fundamenta e erige, que forma uma vista, é a origem essencial do caráter inventivo e ordenador de todo conhecer e criar” (Heidegger: 2002, p. 512). A justiça não está numa relação entre os seres vivos, mas coloca uma perspectiva a partir do fundamento que é o caráter essencial da vida.

Ao mesmo tempo, porém, em que é, e porque é, construtivo, o pensar é também eliminador. Para construir, o pensar deve decidir a respeito da medida e da altura, e, por conseguinte, eliminar. Tomar decisões implica eliminar aquilo que é considerado desnecessário para a construção que se tem em vista. Além de eliminar, de deixar de lado aquilo que não interessa, o pensar construtivo é também aniquilador; ele deve destruir o que já está construído para deixar o espaço à nova construção. E assim Heidegger conclui: “A justiça tem a constituição essencial do pensar construtivo, eliminador, aniquilador. Deste modo leva a cabo a estimacão de valor, isto é, aprecia o que há de pôr como condição essencial da vida” (idem).

Assim, quando Nietzsche diz que “a justiça é o representante supremo da vida mesma”, ele está dizendo que a vida se manifesta em sua essência neste fundamento, neste pensar construtivo, eliminador e aniquilador que determina horizontes dentro dos quais são inventadas e ordenadas as condições da vida a partir das estimativas de valor.

A partir desse elevar-se ao alto para ampliar horizontes, Heidegger chega à essência do poder que determina a essência da vida como Vontade de Poder. Outro aforismo não publicado, da mesma época, completa o anterior:

Justiça, como função de um poder que olha longe em torno de si, que vai além das pequenas perspectivas do bem e do mal, que tem, portanto, um horizonte de *vantagem* mais amplo, a intenção de conservar algo que é mais do que esta ou aquela pessoa (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 515).

Este poder que olha mais longe, este ir além do bem e do mal, é o caráter aniquilador da justiça. Justiça é o compromisso com a vida, com o fortalecimento da vida, mesmo que para isso seja necessário destruir os preceitos morais para possibilitar novos horizontes. Um horizonte de *vantagem* significa que a justiça deve garantir aquilo que é essencial à vida, já dado de antemão – *vor-Teil* – portanto, ir além do que foi determinado como bem e mal, o que significa ir além desta ou daquela pessoa. Heidegger interpreta aqui que Nietzsche fala em termos universais, ou seja, metafísicos, nos quais são vislumbrados os conceitos de “Vontade de Poder” e de “*Übermensch*”.

O pensar construtivo, eliminador, aniquilador requer o exercício do poder, que é a Vontade de Poder. E aqui entra o que Nietzsche queria dizer com “Vontade de Poder” – *Wille zur Macht*. Como visto, é um filosofema e não uma união de conceitos, cada um tendo significado próprio. Em várias passagens Nietzsche nega não só o conceito mas até a existência da vontade (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 519), e que não é a vontade que decide, que ordena, mas “a convicção mais íntima da superioridade” (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 520) do que Heidegger deduz:

De acordo com isso, Nietzsche compreende o ordenar como o estado de ânimo fundamental de ser superior, e ser superior não só a respeito dos outros, os que obedecem, senão também, e sobretudo, a respeito de si mesmo. Isto quer dizer: sobre-elevação, levar a maior altura a própria essência de maneira tal que a própria essência consiste nessa sobre-elevação (Heidegger: 2002, p. 520).

Esta sobre-elevação até de si mesmo é permitir que a vida se expanda a partir dela mesma; Vontade de Poder é deixar acontecer esta expansão da vida. Esta Vontade de Poder não se restringe à vida; estende-se também ao mundo inorgânico. Como Nietzsche, porém, pensava sempre em vida como vida humana, entende-se que seu projeto, metafísico segundo Heidegger, era o de “humanizar” o mundo, de acordo com a seguinte passagem:

Esta humanização não se realiza, no entanto, à imagem de um homem qualquer, cotidiano e normal, mas sobre a base de uma interpretação do ser-homem que, fundado na ‘justiça’, é no fundo de sua essência *Vontade de Poder*” (Nietzsche, apud Heidegger: 2002, p. 522).

De todas estas considerações, Heidegger conclui que a metafísica de Nietzsche é uma metafísica do vir-a-ser, de acordo com um dos últimos aforismos de Nietzsche: “Recapitulação: *imprimir* ao vir-a-ser o caráter do ser, esta é a *suprema vontade de poder*” (WP. § 617, apud Heidegger: 2002, p. 524).

3.6 KARL JASPERS

Karl Jaspers, em sua obra “Nietzsche – introdução a sua filosofia” (Jaspers: 1950), ao tratar dos temas principais de Nietzsche no livro dois, dedica o capítulo cinco à Vontade de Poder como uma nova forma de interpretação do mundo. Ele começa o capítulo dizendo que

sempre se tem utilizado falsamente uma imagem ou uma construção intelectual do cosmos para determinar o que é verdadeiramente todo ser. É preciso acrescentar que toda filosofia é essencialmente determinada pela maneira segundo a qual se pensa o mundo. Nietzsche se situa na linha dos metafísicos que, estabelecendo um conceito de ser que é verdadeiramente todo ser, abraçou o todo do universo. A vontade de poder lhe serve de conceito fundamental (Jaspers: 1950, p. 290).

Já nestas primeiras palavras Jaspers apresenta Nietzsche como um metafísico do cosmos, mas ao mesmo tempo um metafísico para quem não há um fundamento estável e eterno que dê substrato a tudo o que existe. Sua metafísica provém, continua Jaspers, da própria filosofia crítica de Kant, segundo a qual uma metafísica dogmática seria, no mínimo, ingênua. Uma metafísica crítica requer uma teoria na qual o mundo é simplesmente interpretação. Nietzsche faz essa interpretação a partir da Vontade de Poder. E, para Nietzsche, o mundo é esse que está aí, no qual se vive, e nenhum outro. É preciso superar o velho esquema de um mundo real e

um mundo fenomenal. Sua metafísica é uma metafísica imanente. Conhecer a imanência do mundo é conhecer a Vontade de Poder.

De acordo com esta metafísica imanente e o mundo apenas como interpretação, “o espírito do homem – Jaspers cita – ao longo de suas análises não pode impedir de se ver de acordo com sua própria perspectiva, mas somente segundo ela” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 291). Assim o intelecto não pode captar nada do que esteja fora deste mundo; ele não consegue perceber como seria um outro mundo a não ser da forma como ele mesmo o interprete. Desta forma tudo o que escapa aos sentidos é interpretação a partir deles. É por essa razão que Nietzsche diz: “Não há coisas-em-si, não há conhecimento absoluto, a ilusão perspectiva é o próprio da existência” (idem), assim como não há “acontecimento em-si. O que acontece é um grupo de fenômenos, explicados e reunidos juntos por uma essência que dá um sentido” (ibidem). Assim que, para Nietzsche, segundo Jaspers, não pode existir nem uma concepção verdadeira de um ser subsistente e nem uma teoria do conhecimento. O conhecimento é uma interpretação, uma ação de dar sentido, não uma explicação. “Não há situação de fato, tudo é fluente, inatingível, fugaz; nossas opiniões são ainda o que há de mais estável” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 292). “Nas coisas o homem não encontra nada a não ser aquilo que ele mesmo colocou” (idem).

Jaspers continua dizendo que “a teoria do conhecimento, que quer criticar o poder de conhecer, para Nietzsche não passa de um objeto ridículo” (Jaspers: 1950, p. 292), pois “como o instrumento poderia criticar a si mesmo se para a crítica ele só pode utilizar a si mesmo” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 292). Assim uma filosofia que se fundamentasse na teoria do conhecimento seria ridícula para Nietzsche. E Jaspers se pergunta: “Mas a tese que faz do conhecimento uma interpretação não é ela mesma uma teoria do conhecimento?” E ele responde:

Não. Ela é uma tentativa de desatrelar, da maneira mais extrema, a consciência que nós temos do ser do encolhimento provocado por todo conteúdo determinado que pertence a uma verdade subsistente, é uma tentativa por tornar nosso horizonte ilimitado, a tentativa de transcender toda fixação definitiva do ser, para justificar a aparência como sendo a verdade e a realidade (Jaspers: 1950, p. 292).

Jaspers, no entanto, reconhece que precisa ter um pouco de cuidado. Quando Nietzsche fala da interpretação ele trata dos símbolos através dos quais se faz a interpretação, e entre os símbolos um que se destaca é o texto. É por meio da

filologia que se processa a relação entre o texto e seu significado. E Nietzsche chama a atenção para o que é realmente um texto, para não se tomar como texto aquilo que já é uma interpretação, como no caso das “leis da natureza” que são interpretação e não texto. Este cuidado é necessário também porque “o mesmo texto pode ter inúmeras interpretações; não há uma interpretação justa” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 293). É assim que, para Nietzsche, um símbolo permite compreender a mobilidade ilimitada de uma interpretação possível do ser.

Pressupor que há verdadeiramente uma interpretação exata, isto é, uma única exata, parece-me experimentalmente falso. Pode-se, com efeito, determinar de inúmeras maneiras aquilo que é injusto: o que é justo, jamais... O velho filósofo diz: não há interpretação somente beatificante” (Carta a Fuchs, 26/10/1888, apud Jaspers: 1950, p. 293).

Assim Jaspers conclui essas observações dizendo:

As criações dos poetas e dos músicos, os sonhos da consciência, os pensamentos que esta tira da obscuridade para colocá-los à luz do dia sob a forma de sentimentos, tudo isto é outra vez signo, interpretação possível, possibilidade da mesma forma que todo ser-áí (Jaspers: 1950, p. 293). “Dar um sentido – esta tarefa permanece sempre absolutamente incondicionada, ao se colocar que não existe sentido” (Nietzsche, idem).

Assim, dar um sentido a uma realidade que é, ao mesmo tempo, interpretante e interpretada, objetiva e subjetiva, subsistente e transcendente, incontestável e questionável, ser e não-ser, essência e fenômeno, a partir de um texto que pode ser confundido com uma interpretação, é uma tarefa que vai além de uma teoria dogmática do conhecimento. O pensamento de Nietzsche, continua Jaspers, não é tão simples quanto parece. Ele mesmo, para uma interpretação mais adequada, remete à historicidade da existência, pois é na plenitude da consciência histórica que nasce a verdade e se torna a verdade de cada um, mas não só isso. Ela se torna verdade histórica, encontrada pela Vontade de Poder que se buscou a si mesma. Assim, na teoria da interpretação de Nietzsche, todo ente é ente interpretado e interpretante; o texto a ser lido está fora e dentro de cada um; cada ente não é nada mais do que o próprio texto que ele pode ler. Mas, segundo Nietzsche, há um limite; o processo não é indefinido.

No fundo de nós mesmos, bem no fundo, encontra-se qualquer coisa que não pode ser corrigida, um rochedo da fatalidade espiritual... A cada problema fundamental se prende um inelutável “Eu sou aquilo”... Talvez sejam, em seguida, chamadas de “convicções”. Mais tarde, não se vê nessas soluções que... índices do problema que nós *somos* mais exatamente, a grande tolice que nós somos, nossa

fatalidade espiritual, o inatingível que está em nós, “lá bem no fundo” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 295).

O mundo sendo uma interpretação no pensamento de Nietzsche, a interpretação, então, é uma atribuição de valor às coisas, determinando a cada uma sua posição numa escala de acordo com determinados princípios. Jaspers distingue quatro princípios, ou momentos, ou características, no pensamento de Nietzsche quanto a essa interpretação do mundo. O primeiro é a partir do próprio título da projetada obra de Nietzsche: “Vontade de Poder”, ou, “transmutação de todos os Valores”. Isto significa que, para Nietzsche, interpretar o mundo é expressar uma Vontade de Poder e a satisfação de seu desejo; querer que uma coisa seja do jeito que mais lhe convém.

Em segundo lugar a interpretação nunca é definitiva, pois ela mesma, sendo interpretação, será interpretada depois. O próprio Nietzsche assim se expressa: “O essencial da essência orgânica é uma nova interpretação do vir-a-ser: uma multiplicidade interior aderida a uma perspectiva que é ela mesma vir-a-ser” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 296). Ou, então,

O mundo que nos diz respeito é falso, isto é, não é um estado de fato, mas uma invenção... ele é fluente... como uma falsidade que muda constantemente, sem nunca se aproximar da verdade: - porque – não há verdade. Toda elevação do homem comporta ir além das interpretações mais estreitas, obra de novas perspectivas, o que significa acreditar em novos horizontes (idem).

Assim é que todo objeto interpretado torna-se objeto de nova interpretação.

O terceiro momento da interpretação, ou característica, é que é um movimento infinito que se realiza na percepção que esta interpretação tem de si mesma, ou seja, a interpretação das interpretações. Este evoluir das interpretações, que não acredita numa verdade fixa, é para Nietzsche “sinal de força. Não procurar tirar do mundo seu caráter tumultuante e enigmático” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 296). Quando isto aconteceu, durante milênios, foi “sinal de que o homem ainda não se tinha tornado suficientemente forte” (idem). Nesta visão o mundo se torna infinito.

A quarta característica é que tais interpretações não são feitas ao acaso, nem têm todas elas o mesmo valor. “Toda atribuição de um sentido é sintoma de crescimento ou de morte” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 297), diz Nietzsche. Assim que Jaspers conclui:

Assim, a modalidade, o sentido e o conteúdo das interpretações dependem não da crítica das antigas teorias do conhecimento, que

pressupunha uma norma imaginária de uma verdade válida unicamente para o ser subsistente, mas uma crítica do vir-a-ser vivente ele mesmo (Jaspers: 1950, p. 297).

Assim, Nietzsche parte das interpretações que já haviam sido feitas e constata que todas buscavam um ponto fixo, uma verdade absoluta, mas que nunca chegaram a ela. Por isso ele propõe: “Minha nova interpretação dá aos filósofos futuros enquanto mestres da terra a garantia necessária” (idem). Nietzsche não propõe uma nova interpretação como sendo a definitiva, o que seria uma contradição, mas antes propõe um método de interpretação como garantia para todas as interpretações que possam ser feitas.

Jaspers entende que Nietzsche não aceita uma interpretação do mundo a partir de um ponto fixo, de algo pré-suposto como verdadeiro, mas de um princípio que está sempre buscando a si mesmo, e este princípio, para Nietzsche, é a Vontade de Poder. O metafísico não é algo de real que se apresenta por fenômenos, o que, de qualquer forma daria uma duplicidade, mas é um princípio único em permanente vir-a-ser. O que Nietzsche estaria condenando, segundo Jaspers, não é a metafísica em si, mas a duplicidade do mundo, sendo um real e outro apenas fenomenal. É por este caminho que Jaspers chega à Vontade de Poder, como uma nova interpretação do mundo.

A partir da Vontade de Poder como algo que se busca a si mesmo não se pode saber o que é o mundo de fato, pois Nietzsche diz:

Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivente..., que o universo seja uma máquina..., guardemo-nos de dizer que há leis na natureza; guardemo-nos de pensar que o mundo não cessa de criar eternamente o novo. Todas essas “sombas de Deus” escondem o ser verdadeiro (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 297),

pois seria errado dizer que no mundo conhecido por nós “Tudo é vontade; tudo é prazer ou desprazer; tudo é movimento; tudo é música; tudo é espírito; tudo é número” (idem). Com isso Nietzsche está dizendo que o mundo não é uma coisa só, mas um conjunto de tudo isso, que vai se auto-criando segundo a interpretação que lhe dá a Vontade de Poder.

Jaspers chega ao princípio fundamental de Nietzsche que se expressa pelos conceitos de vida e Vontade de Poder, que não são a mesma coisa, mas estão muito próximos, segundo as afirmações de Nietzsche “A vida é simplesmente um caso particular da vontade de poder: é inteiramente arbitrário afirmar que todas as coisas se esforçam para adotar esta forma da vontade de poder” (Nietzsche,

apud Jaspers: 1950, p. 298). Assim mesmo Jaspers chama a atenção para o significado que as palavras vida e Vontade de Poder têm em Nietzsche. O significado é insondável e muito amplo, e nem mesmo a interpretação do mundo feita por meio delas pode ser considerada como conhecimento do mundo, “pois quanto mais uma coisa é cognoscível, mais ela está longe do ser, pois ela é simplesmente conceito” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 299). Jaspers passa a determinar os traços principais a partir dos quais Nietzsche vai apresentar o ser usando os termos vida e Vontade de Poder.

O primeiro traço é descobrir qual a interpretação fundamental de vida que Nietzsche apresenta, pois suas definições são inúmeras e dispersas, e cada uma em particular seria, além de incompleta, errada; o sentido profundo e amplo só pode ser encontrado no conjunto de todas suas afirmações. Para isso o autor recolhe uma infinidade de aforismos, onde a vida aparece como “Vontade de Poder”, como “conflito”, como “perspectiva interpretante”, e como “essência”.

O segundo traço é, a partir desses conceitos de vida, procurar identificar quais os pontos de partida visíveis no mundo para chegar ao conceito de Vontade de Poder. Jaspers diz que

O problema do poder foi uma preocupação de Nietzsche por muito tempo antes de reconhecer na <<vontade de poder>> a essência do ser. O salto filosófico que, graças a uma multiplicidade de conceitos de poder, ele realiza, partindo da tomada de situações de fato no mundo para desembocar na metafísica da essência como vontade indeterminada de poder, é evidente. Mas as realidades tangíveis e experimentais do mundo permanecem o ponto de partida desta metafísica e aparecem por tabela como sua confirmação (Jaspers: 1950, p. 306).

Jaspers destaca três desses pontos: a psicologia do sentimento de poder; a relação sociológica primordial de poder; e os fortes e os fracos.

Finalmente, o terceiro traço, Nietzsche chega à conclusão, segundo Jaspers, de que o mundo é manifestação da Vontade de Poder. “É em todo lugar que Nietzsche discerne manifestações da Vontade de Poder. Ela é o princípio último das coisas. Tudo o que acontece no mundo não é nada mais do que esta vontade na multiplicidade de suas formas” (Jaspers: 1950, p. 311).

Chegado a este ponto Jaspers expõe qual é, em seu ponto de vista, a metafísica de Nietzsche, e que é fundamental transcrever aqui. Em primeiro lugar ele diz que

A metafísica de Nietzsche da Vontade de Poder é do mesmo tipo das velhas metafísicas dogmáticas. Se for comparada – continua ele – com aquela de Leibniz, não há mônadas (sujeitos pontuais), mas sistemas de unidades de poder que crescem e decrescem. É verdade que não há harmonia, mesmo aquela das determinações continuadas na luta das quantidades de poder que é o ser ele mesmo. Mas, da mesma maneira como em Leibniz, há mais ou menos clareza nas mônadas, que são as quantidades de poder (em Nietzsche a vontade interpretativa de poder), há, distribuídas pelo mundo, estas quantidades de poder, maiores ou menores, perpetuamente em mudança, que são o ser verdadeiro. Se fosse possível juntar todas as concepções de Nietzsche a respeito desse tema, seria possível edificar um todo relativamente sistemático que parece corresponder, por sua forma intelectual, aos grandes sistemas filosóficos do século XVII (Jaspers: 1950, p. 312).

Nota-se aqui que, além de uma metafísica, Jaspers reconhece que Nietzsche tem um sistema filosófico, embora este sistema não esteja desenvolvido de forma sistemática, mas que seria possível montá-lo.

Depois desta primeira constatação conclusiva, Jaspers encontra uma espécie de contradição nas afirmações de Nietzsche, pois ele

que fazia tudo o que estava em suas forças para deixar aberto o possível, para desdobrar toda perspectiva, para ver as infinidades das interpretações, parece finalmente, dando um valor absoluto a qualquer coisa de particular, fechar sobre si todas as coisas. Para responder à grande questão que libera e não tem resposta universal, em vez de reenviar à historicidade atual da existência ele parece antes em substantivando o ser em Vontade de Poder, dar uma resposta universal (Jaspers: 1950, p. 312).

Assim, para Jaspers, Nietzsche estaria em contradição consigo mesmo por fechar as perspectivas, e por dar uma interpretação universal aos particulares.

A metafísica de Nietzsche não passa de uma morfologia da Vontade de Poder, e nela se pode distinguir duas atitudes metodológicas, segundo Jaspers.

Em primeiro lugar Nietzsche tenta compreender a forma que nós atribuímos ao mundo no conhecimento, na beleza e na religião e na moral. Em segundo lugar ele procura interpretar o mundo como tal, o mundo inorgânico, o mundo orgânico e a consciência (Jaspers: 1950, p. 312).

A primeira forma de interpretação do mundo, “pela verdade, pela beleza, e pela religião e a moral tem um sentido ambíguo. É um sintoma de força e de fraqueza”, por isso seriam as interpretações erradas. O certo é como “Nietzsche interpreta metafisicamente aquilo que, até aqui, na realidade das interpretações não era verdadeiramente interpretado pela vida ela mesma, mas somente por condições falaciosas de vida, às vezes necessárias” (idem). Para chegar a essas conclusões, como para as demais, Jaspers relata uma longa série de citações de Nietzsche,

pinçadas principalmente nos Nachlass. Mas, além disso, ele reconhece que há uma característica crítica na metafísica da Vontade de Poder, que ele passa a analisar a seguir.

O ponto crítico é que, partindo do princípio de que tudo é particular, tudo é vir-a-ser, nada é fixo, nada é uno, Nietzsche chega ao ponto exatamente contrário, ou seja, atribui o caráter de absoluto a um fenômeno que na realidade só é relativamente universal, no caso, a Vontade de Poder. Ele sabia que esta Vontade de Poder, que está na origem de todo vir-a-ser, é desconhecida, pelo simples fato de ser nomeada. Por outro lado, ele sabia também que, ao invés de inventar uma hipótese sobre o ser fundamental, ele estava procurando aquilo pelo qual tudo se reconhece como aparentado. Esse parentesco de todas as coisas se realiza na luta da Vontade de Poder de cada unidade de força para se impor sobre as demais, sempre em busca de um grau de valor mais elevado. Assim Jaspers expressa essa ambigüidade:

Trata-se de saber qual Vontade de Poder se afirma e a que título. A multiplicidade qualitativa, o grau da Vontade de Poder e da essência do poder decide sobre o valor do prazer da luta concreta. A metafísica de Nietzsche torna-se ambígua quanto à maneira de saber quem e como alguma coisa pode assim se reconhecer. Com efeito, todo ente, como tal, o pode, mas somente segundo seu grau de poder (Jaspers: 1950, p. 319).

Contudo, essa relatividade da Vontade de Poder significa que Nietzsche não a apresentou como uma doutrina definitiva, mas apenas como um ensaio no conjunto de sua procura pelo ser. Ela deve ser entendida junto com o eterno retorno, com o *Übermensch*, e outros conceitos e ela não tem o caráter dogmático das metafísicas racionalistas. Por outro lado, como já foi visto anteriormente, Jaspers vê a metafísica de Nietzsche não como transcendente, mas como imanente ao mundo, e esta é a grande diferença em relação às metafísicas dogmáticas. Enquanto para a filosofia platônico-cristã e kantiana a metafísica é uma duplicação do mundo, um mundo verdadeiro em oposição a um mundo aparente, para a filosofia de Nietzsche não há a duplicação do mundo, mas a metafísica é imanente ao mundo físico, visível, que tem em si mesmo o princípio metafísico. Tanto num caso como no outro, no entanto, a metafísica não passa de uma interpretação do mundo, segundo Nietzsche, de acordo com Jaspers, mas nem todas as interpretações têm o mesmo valor: uma deve ter a prevalência sobre as outras. A interpretação do mundo, dessa forma, é o ponto de convergência das

metafísicas da dogmática nietzscheana; a diferença consiste em qual delas tem a prevalência sobre a outra.

Jaspers não faz uma avaliação sobre qual das duas visões deve ter a prevalência; ele apenas quer mostrar qual é e como se expressa a visão metafísica do mundo de Nietzsche, ou seja, a metafísica imanente. Jaspers justifica esta sua interpretação, pois seguindo seu raciocínio, deve-se dizer que esta também é uma interpretação do pensamento de Nietzsche, apresentando três pontos fundamentais: as razões que militam contra a teoria dos dois mundos; a pura imanência como Vir-a-ser, Vida e Natureza; e a autodestruição da interpretação nietzscheana do mundo.

Quanto ao primeiro ponto Jaspers parte da afirmação de que Nietzsche não nega a possibilidade da existência de outros mundos, muitos até e não só um; o que Nietzsche nega é a possibilidade de conhecê-los, por isso só seria possível através das categorias deste mundo conhecido, e não se pode saber qual a sua essência. Esta teoria de dois mundos se fundamenta na psicologia humana, que se caracteriza pelo medo. O homem tem medo do mal que possa lhe vir do acaso, da incerteza, do imprevisto. Diante disso em vez de enfrentar a vida tal como ela é, o homem cria um mundo no qual este problema estaria resolvido, atribuindo a responsabilidade de tudo o que acontece a uma divindade, à qual ele deve se submeter para entender esta vida, que se torna simplesmente um caminho para chegar àquela. Assim, este mundo ganha um significado, e tudo estaria dentro de um plano maior. Além disso, o homem tem medo da caducidade e da mudança, mas ele se tranqüiliza por meio dessa interpretação que ele dá ao mundo, no qual tudo tem seu lugar, embora esse outro mundo permanece desconhecido para ele. Enfim, o homem tem medo de suas paixões, de seus desejos de imortalidade e de dominação, de sua voluptuosidade, enfim, medo de si mesmo. Neste outro mundo que ele cria ele estaria liberto de tudo isso e lá ele teria uma vida tranqüila, serena; lá ele viveria em paz consigo mesmo e com o mundo, numa intimidade com seu deus. Isto, para Nietzsche, é a fuga do mundo. “A fadiga de viver criou o outro mundo” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 322). É assim que este outro mundo passa a ter suas próprias atrações, em vista das quais este mundo e a própria vida são negados. É este suposto mundo verdadeiro que “mais contribui para tornar contestável o mundo que nós somos e a diminuir o seu valor; ele tem sido até aqui nosso atentado mais perigoso contra a vida” (idem).

Quanto ao segundo ponto, a partir da negação de dois mundos, o que resta para Nietzsche é este mundo, que se chama Vir-a-ser, se chama Vida, e se chama Natureza. Antes de tudo, para Nietzsche, não há um mundo acabado; isto seria negar a sua própria existência. O vir-a-ser não exige que os homens se entreguem ao acaso como se nada tivessem a fazer. “Se vocês tivessem mais fé na vida, vocês se entregariam menos ao momento... Vocês não têm valor interior suficiente para enfrentá-lo” (Nietzsche, apud Jaspers, p. 324). O Vir-a-ser é condição da própria vida. “*Non alia sed haec sempiterna*” (idem). É este Vir-a-ser que Nietzsche vai desenvolver como Eterno Retorno do Mesmo.

Quanto ao conceito de Vida, Jaspers começa dizendo que Nietzsche apresenta a Vida como sendo o contrário de tudo o que é fixo, unicamente pensado, abstrato.

A vida é para ele, por um lado, a palavra pela qual ele concebe a realidade enquanto ele a pensa segundo categorias biológicas, e por outro lado, o *signum* pelo qual ele designa o ser mesmo que nós somos verdadeira e unicamente. A Vida, desta forma, incondicionalmente afirmada, não pode ter um sentido único (Jaspers: 1950, p. 324).

A vida é imanente aos seres vivos. Nietzsche chega mesmo a dizer que tudo é vida, e não algo que lhe é atribuído, como vindo de fora e não fazendo parte de sua existência como tal. Nietzsche diz ainda: “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 325), assim que a morte não é passagem para lugar nenhum, muito menos de uma realidade para outra. Acabou a vida, acabou tudo. É o medo da morte que faz pensar em algo depois dela. “O que se passa depois da morte não nos diz respeito” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 325). Segundo Nietzsche a morte não deve assustar quanto ao que possa vir depois dela, pois “estamos muito próximos da morte por não devermos temer a vida” (idem). Jaspers conclui esta parte dizendo que ou a morte é vista como algo natural, inevitável, ou pode ser causada por própria vontade, através do suicídio; o homem está diante de uma certeza e de uma possibilidade. Cabe a ele escolher uma ou outra. Diante de tudo isso, para Nietzsche, segundo Jaspers, a morte não deve ter tanta importância, mas deve ser reduzida a qualquer coisa de indiferente, pois “Não há banalidade maior entre os homens do que a morte” (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 329).

Quanto ao conceito de Natureza, Jaspers diz:

Oponde-se a este tipo de transcendência, a Deus e à moral, à desfiguração da moral que faz o bem existir por causa do bem, o belo por causa do belo, o verdadeiro por causa do verdadeiro, Nietzsche postula o restabelecimento da Natureza, o “reconhecimento de uma moral da natureza”, “em vez dos valores morais os valores puramente naturais” (Jaspers, 1950, p.329).

Mas isto não significa um retorno à natureza “a la Rousseau”, mas uma elevação acima dela. Uma

marcha para frente, em direção ao alto, em direção à natureza sublime, livre e mesmo terrível, que se diverte, que tem o direito de se divertir com as grandes tarefas. Para falar em símbolos, Napoleão foi um exemplo deste retorno à natureza tal como eu o compreendo (Nietzsche, apud Jaspers: 1950, p. 330).

Mas acontece que “não há retorno à natureza porque jamais houve até o momento uma humanidade natural... o homem não alcança a natureza senão depois de uma longa luta. Jamais ele volta” (idem). Para Nietzsche, a natureza não é algo que se perdeu ou que se abandonou em favor da razão, mas algo que ainda não se alcançou, apesar da razão. Trata-se de retraduzir o homem segundo a natureza.

Mas o que significa esta natureza? Jaspers responde:

Desde a antiguidade e mesmo com Nietzsche, é quase impossível desembaraçar nas afirmações filosóficas aquilo que é a natureza. A natureza é por um lado o objeto das ciências naturais, as forças das quais o homem pode se tornar senhor, mas por outro lado a essência do homem ele mesmo e do ser (Jaspers: 1950, p. 330).

Nem mesmo Nietzsche, em todas suas afirmações, deixou claro o que ele entende por natureza. A própria crítica aos estóicos, que pretendiam viver “segundo a natureza”, não deixa clara sua visão de natureza. O que fica claro é que a natureza não é algo separado do homem. E é nesta união de homem e natureza que Jaspers vê a metafísica de Nietzsche como imanente, em lugar da metafísica transcendente da tradição clássica cristã. Ele reconhece que há uma espécie de contradição, pois

toda naturalização implica qualquer coisa que, segundo a maneira pela qual é expressa, se transcende em contradições. Pode-se perguntar se mesmo esta imanência por ser apreendida como sendo a pura imanência. É esta pura imanência que Nietzsche quer (Jaspers: 1950, p. 331).

Quanto ao terceiro ponto, a autodestruição da interpretação nietzscheana do mundo, “que ele seja Vir-a-ser, ou Vida, ou Natureza, o processo do ser é para Nietzsche interpretação ou ser interpretado” (Jaspers: 1950, p. 331). Como dito anteriormente, fica difícil de desembaraçar das afirmações de Nietzsche não só o conceito de natureza, mas qualquer conceito. É nesse emaranhado de afirmações, desses aforismos, cuja interpretação, segundo o próprio Nietzsche,

exige que se seja “uma vaca”, ou seja, capaz de ruminar (GM. Prólogo, 8), é nesse emaranhado que Jaspers encontra sua, dele, Jaspers, interpretação do pensamento de Nietzsche e suas, de Nietzsche, contradições.

Aquilo que na concepção nietzscheana da verdade era círculo que engendrava sempre um novo movimento, se torna finalmente caminho para uma metafísica dogmática da Vontade de Poder que conseguiu se impor (Jaspers: 1950, p. 332).

Assim, para Jaspers, a Vontade de Poder não só é um princípio metafísico, mas também dogmático. Nietzsche, a partir de Jaspers, se tornou aquilo que ele queria combater.

4 A VONTADE DE PODER

Em sua busca de razões para a existência, Nietzsche defronta-se com o problema do porquê do agir humano. Para ele o ser humano não age por um fim, com a intenção de alcançar algo, tendo como que um ponto de chegada, como ensinam a filosofia grega e, principalmente, as religiões, com destaque especial para o cristianismo. O ser humano age por instinto, como qualquer outro ser vivo; e o que o impele a viver é a própria vida, as forças vitais que existem em todas as coisas, até mesmo nas inanimadas. Tudo o mais é construção psicológica. A estas forças vitais, ou impulsos, Nietzsche chama de Vontade de Poder – e nada mais.

Vontade de Poder, no entanto, não é uma proposição, mas um conceito; não significa um ato do querer, como um algo que deseja outro algo, isto seria "desnaturalizar o suficiente a existência" (Moura. 2005, p. 186), mas um incremento do instinto vital, "algo presente na totalidade da realidade, e não apenas nos seres pensantes" (idem). A vontade não se separa do poder, como sendo este objeto daquela. "A vontade de potência descreve uma estrutura 'formal' de toda e qualquer posição do querer, no qual a vida se desenvolve" (Moura. 2005, p. 189). Quando Nietzsche diz que "um quantum de poder (...) é designado por meio do efeito que ele exerce e a que resiste" (WP. § 634), ele não está separando a ação "poder" do sujeito "vontade", nem está indicando que sob a vontade e o poder há um substrato unificador. "Vontade de Poder" é um defeito de linguagem, pela falta de um significante simples para este conceito simples. Não se pode admitir que Nietzsche quando diz que "a essência mais interna do ser é vontade de poder", esteja se referindo ao conceito de essência no sentido aristotélico, como algo que permanece estável dando sustentação aos objetos sensíveis. Em sentido aristotélico, a essência é algo estável e igual em todos os objetos que por ela se identificam. A Vontade de Poder de Nietzsche não tem essa característica; ela é única em cada ente e diferente em todos os entes. Os entes se diferenciam pelo quantum de poder que cada um consegue exercer. Esse quantum de poder não é a medida do efeito que ele exerce sobre outros entes, mas a energia vital que está nele e que o torna tal. Uma essência, no sentido aristotélico, não pode atuar contra ela mesma, por ser estável não pode destruir-se a si mesma.

A Vontade de Poder em Nietzsche é uma luta entre forças, como se fosse uma Vontade de Poder contra outra Vontade de Poder, o que dá a dinâmica da vida.

Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores (GM. II § 12).

Criticando o conceito de vida como uma adaptação ao meio, conceito corrente na época, Nietzsche assim se expressa:

Chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (H. Spencer). Mas com isso se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, com isso não se percebe a primazia de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação” (idem).

Nesta passagem Nietzsche usa a palavra “essência” para designar a Vontade de Poder, mas não no sentido aristotélico. Para Nietzsche, essência é o elemento básico formado pelo conjunto das forças que dão origem a cada ente; algo mais do que a simples “descrição de uma estrutura formal do querer”, como quer Moura.

Para Nietzsche a Vontade de Poder é o que dá origem aos entes, mas não como pré-existente a eles. A origem dos entes é uma combinação aleatória de elementos físicos e biológicos. Neste ponto ele se diferencia também de Schopenhauer, para quem a vontade é um princípio substancial de toda efetividade, que se complementaria com os acidentes. Se assim fosse a Vontade de Poder pré-existiria aos entes que ela mesma constitui. Ao serem constituídos, porém, os entes se mantêm e se desenvolvem pela Vontade de Poder e esta não tem substância e acidentes. Há forças que permanecem e forças que são eliminadas. Isso se conclui pelo que Nietzsche diz no aforismo a respeito do que é o mundo, quando diz que “o mundo é um e múltiplo”. Se a Vontade de Poder fosse o princípio fundante de todas as coisas do mundo, este seria um em seu princípio e múltiplo em seu desdobramento. Mas isso não é o que Nietzsche quer significar. O mundo é um e múltiplo ao mesmo tempo, ou seja, cada ente efetivo é uma Vontade de Poder, por isso é um, e como é uma combinação de elementos, ele é múltiplo, como diz Muller-Lauter “a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras, organizadas em unidade” (Muller-Lauter, 1997, p. 74). Muller-Lauter conclui sua interpretação quanto a esse ponto dizendo que

Nietzsche sempre tem em vista multiplicidades fáticas de vontades de poder, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade ou estabilidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma composição de quanta de forças em variadas gradações (Müller-Lauter, 1997, p. 80).

Fica clara, com isso, a diferença entre o conceito de “essência” na linguagem de Nietzsche e na linguagem de Aristóteles.

A unidade, para Nietzsche, não significa simplicidade, como é para os metafísicos, quando diz que “Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um nem é redutível a um” (WP. § 536). Como os entes efetivos são um conjunto de forças que se mantêm pela luta de umas contra as outras, a simplicidade no sentido metafísico deixa de existir. Nietzsche entende por unidade a organização e a combinação das forças para formar um ente efetivo. Os entes efetivos se diferenciam de acordo com sua organização e combinação de forças que os constituem. “Toda unidade só é unidade como organização e cooperação – como uma comunidade humana é uma unidade – como oposição a uma anarquia atomística, como um modelo de dominação que significa uma unidade, mas não é uma unidade” (WP. § 561). O mundo como organização de todas as forças, é a unidade total; nele todas as forças combinadas cooperam numa evolução constante.

Essa combinação e cooperação não são o resultado de um querer para alguma coisa que se tem em vista, mas o mero resultado do acaso.

Se o mundo tivesse um objetivo, ele já o teria alcançado. (...) Essa idéia – a de que o mundo evita intencionalmente alcançar um fim e sabe até como evitar artificialmente ser envolvido num movimento circular – essa idéia deve ser a de todos os que desejariam impor ao mundo a faculdade de se renovar eternamente; portanto, a de impor a uma força finita, determinada, que permanece invariavelmente igual a si mesma, tal como é o mundo, a faculdade maravilhosa de renovar até o infinito suas formas e suas condições. (...) O mundo, como força, não pode ser imaginado infinito, pois é impossível ser concebido assim, - interditamo-nos a idéia de uma força infinita, como incompatível com a idéia de força. Logo – o mundo carece da faculdade de se renovar indefinidamente (VP. § 380).

A Vontade de Poder, em Nietzsche, foi, acima de tudo, um conceito, um filosofema. Sobre este filosofema, sua intenção era, muito mais do que escrever um livro, desenvolver todo seu pensamento filosófico. Ele não era “*filósofo ab litteris*”; ele era filólogo. Tentou aproveitar uma oportunidade que se abriu para tornar-se professor de filosofia, mas tal tentativa foi frustrada. Por caminhos muito

tortuosos, no entanto, ele se tornou não só mais um filósofo, mas o filósofo do martelo.

4.1 A METAFÍSICA

Um ponto crucial na filosofia de Nietzsche é a questão da metafísica, questão que não só divide mas até contrapõe seus intérpretes. O martelo de Nietzsche encontrou um vazio no lugar da metafísica. Mas não caiu ele na própria armadilha, principalmente com a Vontade de Poder? Que tipo de metafísica ele condenou? Foi a falta do espírito histórico que levou os filósofos a criarem a metafísica, inventarem a duplicidade de um mundo verdadeiro, imutável, perene e eterno e um mundo mutável, temporário, perecível, um mundo não-verdadeiro, um mundo de aparência, ou, no dizer de Platão, seu fundador por excelência, um mundo reflexo, de sombras das verdadeiras idéias. Nietzsche chega a chamar Platão de “covarde diante da realidade – ele se refugia no ideal”, e chamou o Idealismo de “o mais alto embuste” (Cl. X. § 2).

Qual é esse “embuste”? O embuste da duplicidade dos mundos, que Nietzsche chama também de Platonismo, ou metafísica tradicional. E da mesma forma o pensamento lógico, entendido neste contexto, como uma seqüência de proposições derivadas umas das outras que se sustentam sobre um “universal” considerado verdadeiro por um simples raciocínio da razão. Nietzsche não é contra a lógica; ele é contra a forma de argumentar a partir de uma qualidade de um ente tornada comum a todos os entes.

Nietzsche não nega que poderia haver um mundo metafísico, mas se existisse não seria por nós conhecido, além de inútil. E o conhecimento, a partir desse mundo metafísico, seria o mais insignificante, pois estaria fundamentado no pior dos métodos para o conhecimento, ou seja, um conhecimento a partir de ilusões, um conhecimento que se baseia em suposições criadas pela mente humana, nascidas da cabeça do homem, como se fossem uma Minerva nascida da cabeça de Zeus. Nietzsche diz tudo isso explicitamente.

Mundo metafísico. – É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os

homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água (HH. § 9).

O que Nietzsche não aceita neste aforismo é que seja construída uma teoria da verdade para as coisas deste mundo sobre este tipo de metafísica. Que se construa uma verdade de coisas eternas, sobrenaturais, divinas, tudo isso é possível. O erro está em ligar essas verdades às coisas da vida deste mundo, ou seja, fazer com que tais verdades sejam as verdades desta vida, para que esta vida se encaminhe àquele ser-outro.

Quando Nietzsche fala da “paixão” como criadora das suposições metafísicas, percebe-se claramente a intenção dele em admitir que há no homem algo que deseja sair de si, que se expande para fora e que se expressa das mais variadas formas, não se submetendo a critérios de nenhuma teoria gnosiológica ou axiológica. Expande-se simplesmente porque não pode se conter. A metafísica, porém, que é resultado dessa paixão incontrolada e incontrolável, necessita para se manter, depois de criada, de uma estrutura de pensamento na qual o primeiro elemento a ser eliminado é a própria mãe, ou seja, a paixão. Pode-se perceber nesta paixão o germe da Vontade de Poder, senão a própria Vontade de Poder com outro nome. O que Nietzsche condena é a construção de todo um mundo de verdades sobre estes elementos explosivos do homem que nada mais são do que as manifestações dos instintos vitais, ou das forças vitais que não têm como se conter.

Esta metafísica, obra da paixão, foi imediatamente apropriada pela arte, pela religião e pela moral; e estas três em conjunto criaram um tipo de conhecimento e de civilização, que é essa que está aí, em decadência, segundo Nietzsche, levando ao niilismo negativo, porque perderam seus pressupostos; os valores sobre os quais se fundamentavam perderam o valor. Outra vez a falta de

espírito histórico impede de a filosofia clássica avançar no domínio do verdadeiro conhecimento do homem e, como querem os filósofos metafísicos, sobre seu destino. Nietzsche acreditava decididamente na evolução permanente e, segundo essa evolução, não há um estágio final; se há é necessário que o homem salte deste mundo para um outro; a evolução se dá aqui neste mundo. Só que para essa evolução acontecer é necessário também que se abandone a metafísica que impede essa evolução. E para isso se requer uma nova religião, uma nova arte e uma nova moral. É o que Nietzsche diz no parágrafo seguinte.

Inocuidade da metafísica no futuro. – Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante (HH. § 10).

Fica claro neste parágrafo que Nietzsche não condena nem a religião, nem a arte, nem a moral. O que ele propõe é ter a coragem de, com elas, avançar no domínio do conhecimento fora dos esquemas tradicionais; pelo menos que sejam tentadas outras hipóteses, e não apenas a das “intervenções metafísicas”. Nesta fase de seu pensamento ainda se percebe a influência de Schopenhauer quando ele fala de “domínio da representação”, e também da influência de Wagner, quando admite que é pela religião, pela moral e pela “arte” que se deve buscar um novo tipo de conhecimento.

Vê-se, nesta altura, ao analisar a origem da metafísica, a importância que Nietzsche deu à linguagem. Sem a linguagem a metafísica não teria sido possível, ou teria ficado no campo da arte, da religião e da moral; não teria alcançado o campo da ciência e do conhecimento. A linguagem permitiu que o homem expressasse “seus erros e suas ilusões” de tal forma que apareceram como verdades eternas e absolutas; e, com isso, o homem se torna não apenas aquele que conhece, mas, acima de tudo, aquele que tem o domínio sobre as coisas; ele se eleva acima dos demais entes inanimados e animados e passa a ser o senhor do mundo. Está aqui, outra vez, pelo menos em embrião, o conceito de Vontade de Poder, pois com a linguagem ele não apenas nomeou as coisas, mas exprimiu seu poder sobre elas. As coisas passaram a ser o que o homem diz delas, segundo a máxima de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas; das que são

porque são, e das que não são porque não são”, ou seja, as que são, são do jeito que foram ditas, e as que não são, porque não foram ditas. Mas Protágoras foi um sofista, e como tal foi combatido e condenado pelos “verdadeiros” filósofos. E com a linguagem se estruturaram todas as ciências, tornando-se, elas, uma depois da outra, independentes da filosofia, conforme elaboram sua própria linguagem. Aristóteles elaborou uma linguagem para a filosofia e a partir dele toda filosofia ocidental se estruturou segundo essa linguagem, levando cada setor do pensamento a se estruturar como ciência particular a partir de uma linguagem específica.

É importante ver, aqui, o parágrafo em que Nietzsche descreve este processo:

A linguagem como suposta ciência. – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *æternæ veritates* (verdades eternas), o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença. – Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (HH. § 11).

Diante do mundo das idéias e do mundo das sombras de Platão, que depois dele a filosofia transformou em mundo da coisa-em-si e mundo do fenômeno, os filósofos, segundo Nietzsche, costumam colocar-se como se estivessem diante de uma pintura da natureza. Ao admirar essa pintura eles concluem que por detrás dela deve haver um pintor que a produziu, ou seja, uma razão suficiente para que tal evento tenha acontecido. “Esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura:

isto é, sobre a coisa-em-si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno” (HH. § 16). Ou então, o que dá na mesma, partindo diretamente do conceito de metafísica, que não pode ser condicionado nem condicionante, concluíram, aqueles filósofos, que a coisa-em-si não pode ser conhecida, ao que Nietzsche responde:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir-a-ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (HH. § 16).

Para Nietzsche permanece sempre a mesma questão: tudo veio-a-ser, e continua vindo-a-ser. Não há nada de estável e permanente, nem naquilo que se chama mundo dos fenômenos, nem naquilo que se diz ser o mundo da coisa-em-si. Não há um mundo que seja apenas fenômeno em oposição a algo que exista em-si e por-si mesmo.

E aqui também a causa de tudo foi o erro do intelecto na interpretação dos fatos; a necessidade de um processo regular pelas exigências de uma filosofia que se estruturou em categorias lógicas, a partir das necessidades artísticas, religiosas e morais da vida em sociedade. E também aqui, mais uma vez, faltou aos intérpretes, aos filósofos, o espírito histórico, pois eles não perceberam que

foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. (idem).

Nietzsche quer sempre substituir essas concepções metafísicas a respeito do mundo e de todas as coisas por uma ciência que se fundamente apenas sobre os fatos históricos, tais como eles vieram-a-ser, e não como foram interpretados durante estes milênios de anos, principalmente os últimos dois.

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside (HH. § 16).

Como se vê nesse parágrafo, Nietzsche é muito precavido quanto ao que possa acontecer no futuro, por isso usa o “talvez”, mas reconhece que a vida necessita de algo que a sustente. Por enquanto o “valor” da vida está nesse tesouro acumulado por essa história. Ele reconhece, também, que o processo é lento e gradual, e nem seria desejável que houvesse uma ruptura violenta, pois não se saberia para onde esta ruptura poderia levar a humanidade. O mundo atual é um mundo de representação, como Schopenhauer bem o definiu, mas sua superação, o elevar-se acima dele, é tarefa da nova ciência.

Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável – , desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento (idem).

Se a ciência conseguir isso, só então se perceberá a ilusão da metafísica. “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (ibidem).

Neste parágrafo sobre “fenômeno e coisa em si” aparece apenas de forma muito velada a questão da Vontade de Poder. Não sendo nem a estética, nem a religião e nem a moral o que determina o agir humano, embora determine o comportamento neste tipo de ciência, está dito que a vida necessita de um tesouro, mas que este tesouro não é o valor embutido nas tradições estéticas, religiosas e morais. Nietzsche ainda não tinha, ou não expressava de forma tão explícita como o faria depois, a idéia positiva de vida, mas tinha certeza já quanto à idéia negativa: a vida não se sustentava sobre nenhum conceito metafísico; a vida sobre estes conceitos é vazia de significado.

A metafísica nasceu da necessidade da vida encontrar um meio de se impor, de se mostrar como Vontade de Poder, e para chegar a isso usou qualquer caminho. Na filosofia tradicional o principal caminho é o do raciocínio, e este usa seus próprios critérios, que, para Nietzsche, não passam de erros do raciocínio. Entre os tantos erros do raciocínio, encontra-se aquele de atribuir valor a determinadas coisas pelas suas conseqüências. Com este tipo de raciocínio, se uma coisa existe é porque deve existir e tem uma finalidade; se causa prazer ou felicidade é boa, se é boa é verdadeira; caso contrário, é má e falsa; e assim por

diante. Dessa forma tiram-se conclusões gerais e universais de coisas e fatos tão simples e singulares. A todo esse processo Nietzsche dá o nome de

Maus hábitos de raciocínio. – Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aí se deduz a pertinência a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de ser feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas conseqüências, sucumbe freqüentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira (HH. § 30).

Vê-se, neste parágrafo, como é falsa tanto a metafísica como suas conseqüências. Concluir pela existência e pela teleologia das coisas por aquilo que elas provocam de agradável ou desagradável, como se sempre existissem e só existissem para isso, do que deriva a necessidade de duplicação, segundo os efeitos, ou seja, do bem e do mal. Embora não citada, também neste parágrafo aparece a falta de espírito histórico dos filósofos: tirar inferências do imediato, sem procurar entender porque uma opinião pode se apresentar desta ou daquela forma, pode fazer feliz ou angustiar. Toma-se a felicidade ou a angústia como sentimentos absolutos e não como conseqüências de um estado de ânimo proveniente de outra necessidade. Embora extremamente camuflada, aqui também se pode perceber que, em última instância, o que provoca esses sentimentos é a Vontade de Poder que se realiza, que se expande diante de determinadas situações e se inibe diante de outras. O erro dos pensadores metafísicos é concluir do imediato para o futuro, em vez de permanecer no imediato, e nele buscar as razões da existência.

Mas Nietzsche também não é tão ingênuo a ponto de pensar que todos os pensadores sejam tão superficiais de não perceberem a ilogicidade de seus raciocínios, ou tão maus de exporem cruamente as verdades mais frias, capazes de provocar até seu próprio apedrejamento. A humanidade, no estágio em que se encontra, necessita da ilogicidade do raciocínio para não entrar em desespero. Assim, se ou quando a vida se mantém sobre o ilógico, ele se torna necessário, e por isso traz muitas coisas boas, entre as quais a mais importante é a manutenção da vida, que, no fundo, é só o que importa. Acreditar que a natureza tenha uma

relação lógica entre todas as coisas é uma necessidade vital, e como tal precisa ser mantida. Portanto há

A necessidade do ilógico. – Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não se haveria de perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de *sua ilógica relação fundamental com todas as coisas* (HH. § 31).

Se determinadas coisas, como a necessidade do ilógico, são necessárias à vida, é porque a vida é a necessidade suprema e suficiente a si mesma. Nada há além da vida nem abaixo dela como seu substrato. E neste caso, lógico ou ilógico, são categorias do pensamento humano e não características ou necessidades da vida ou da natureza. Não está, aqui também, a Vontade de Poder?

Esses erros, porém, segundo Nietzsche, são necessários à vida, pois a própria vida é interpretada de maneira inexata. Tanto os homens raros, que pensam além de si mesmos, não pensam na vida da humanidade, mas apenas em parte dela, assim como os homens puros, que vêem a si mesmos quase como um modelo em seu agir, se encontram valor na vida, é porque não a entendem exatamente; e da mesma forma aqueles que consideram todos os homens, mas neles vêem apenas um tipo de impulso em direção à vida, os impulsos menos egoístas, também fazem uma interpretação errada da vida, e por isso podem encontrar nela um valor, já que “A grande maioria dos homens suporta a vida sem muito resmungar, e *acredita* então no valor da existência, mas precisamente porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo como aquelas exceções” (HH. § 33).

O problema aqui é considerar a vida como algo independente do mundo, que está neste mundo, mas ao mesmo tempo não deveria estar neste tipo de mundo. Essa dicotomia se encontra entre o sentimento a respeito da vida e a percepção da realidade. O impulso de cada vez mais vida não se coaduna com um mundo sempre em mudança, tendendo para a deterioração. Não havendo essa junção entre a vida e o mundo, a crença e a arte levaram a imaginar outro tipo de mundo, e a moral determinou como alcançá-lo. Refletir sobre a vida e o mundo ao

mesmo tempo leva ao erro, necessário para a vida, entendida dessa forma. Neste contexto é necessário que o homem se tome a si mesmo como único valor, independente do mundo em que está. “Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (idem), caso contrário, ele cairia no desespero.

O erro consiste principalmente em atribuir ao mundo as mesmas características que são atribuídas à vida pessoal. Olhando para si mesmo, o homem não quer a instabilidade, a insegurança que lhe são apresentadas pela mudança do mundo. Ele prefere a tranqüilidade da paz ao desafio da luta. Ele determina uma finalidade para sua vida: buscar o sossego, a paz, a tranqüilidade, a felicidade, e para isso necessita forçar os demais a quererem isso também, justificando que é uma exigência da vida e do mundo. Mas a realidade não é assim. Considerar o mundo a partir de si mesmo é uma necessidade de sobrevivência para esta maneira de pensar, acreditando que todos os homens têm as mesmas exigências da vida, sofrem os mesmos problemas e requerem as mesmas soluções, “Mas, quem pudesse realmente deles [dos destinos e dissabores dos outros] participar, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (ibidem). Querer, necessitar que o mundo tenha uma finalidade para que a vida também a tenha é uma construção de uma forma determinada de interpretar, que necessita da lógica. Mas nem o mundo, nem a vida são lógicos; daí a necessidade do erro para a vida.

Diante de tudo isso Nietzsche vai propor outra interpretação tanto da vida como do mundo a partir de sua falta de lógica. Num parágrafo de *Humano demasiado Humano*, que poderia ser a primeira parte da obra planejada e não escrita “Vontade de Poder”, ele abre um novo horizonte, pelo qual é possível vislumbrar este novo homem e esta nova humanidade, dizendo

Para tranqüilizar. – Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não quer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento

só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso da verdade? Pois eles também se ligam a erros (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não poderia retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica? – Creio que o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam mais fracos, sob influência do conhecimento purificador. Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na natureza, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza. Certamente, como disse, isso exigiria um temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficaram muito tempo acorrentados. Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, a não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a “liberdade” deste é um caso à parte (HH. § 34).

Com este parágrafo Nietzsche conclui o primeiro capítulo de Humano, demasiado Humano, cujo título é “Das coisas primeiras e últimas”, ou seja, da metafísica, que se desdobra na vida humana em religião, moral e conhecimento. Se tudo é construção humana, e não passa disso, mas necessário à vida, Nietzsche quer mostrar que, acima de qualquer coisa, está a vida; a vida que luta para tornar-se mais. O erro é uma oposição a uma verdade que se considera absoluta; mas enquanto relativa, a verdade é um acerto para a vida. A vida constrói uma verdade,

uma religião, uma moral como um espaço dentro do qual ela se desenvolve. O erro é dos filósofos ao considerarem essas criações mais importantes que seu criador, a vida, e independentes dela, como sendo seus sustentáculos. Para Nietzsche se dá o inverso: é a vida a origem e o sustentáculo da moral, da religião e do conhecimento; e não estes daquela. A metafísica, necessária para o pensamento lógico e racional, destrói o próprio pensamento ao criar verdades absolutas, realidades em-si, das quais o próprio pensamento está excluído.

Neste raciocínio sobre a metafísica, pode-se perceber nitidamente a questão da vida e da existência. A vida que brota das forças instintivas e que se volta para a realidade deste mundo, e a existência que se revolta com os reverses deste mundo e procura um lugar donde todo sofrimento possa estar afastado. A metafísica é este recurso e se propõe esta tarefa e desenvolve a história, como um processo de busca de algo que está fora da vida humana. Nietzsche propõe outra forma de pensar, mais simples, mais objetiva, mais humana, demasiado humana.

4.2 A VONTADE DE PODER NAS OBRAS PUBLICADAS

A Vontade de Poder como filosofema aparece com significado mais ou menos definido a partir das primeiras obras do assim chamado período médio dos escritos de Nietzsche. Enquanto ele ia fazendo anotações para uma obra específica, também ia usando este filosofema nas obras que ele preparava para publicação, nas quais o significado de “Vontade de Poder” – *Wille zur Macht* – ia-se aperfeiçoando. Há, no entanto, controvérsias nas conclusões a respeito do significado deste filosofema entre seus intérpretes, com alegações de que o que foi publicado sob este nome não tem o mesmo significado do que não foi publicado. Portanto, é necessário reportar aqui todos os aforismos em que o filosofema aparece explicitamente numa situação, nas obras publicadas, como na outra, na obra planejada e não definitivamente preparada para publicação pelo próprio Nietzsche.

4.1.1 A Vontade de Poder em Humano demasiado Humano

Quanto ao conceito “Vontade de Poder” ele aparece, nas obras de Nietzsche, desde o início de seus escritos, e quanto ao filosofema principalmente a partir de “Humano, demasiado Humano”. Aliás, o capítulo primeiro deste livro, que

trata “Das coisas primeiras e últimas”, bem poderia ser o primeiro capítulo do livro “Vontade de Poder”, se ele o tivesse escrito, embora ainda sob o disfarce de uma vontade que age livremente e à qual se pode atribuir responsabilidade. Nietzsche condena esta liberdade da vontade e a conseqüente responsabilidade. O conceito de poder está intimamente ligado ao de moralidade e que Nietzsche os coloca como que em oposição, e que se vinculam ambos ao agir humano, que por sua vez, se vinculam ao conceito de “ser humano”. Esse entrelaçamento de conceitos, segundo Nietzsche, muito bem exposto no primeiro capítulo de “Humano, demasiado Humano”, foi um erro de interpretação da filosofia clássica, que ele intitula

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *æterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição (HH. § 2).

Neste parágrafo Nietzsche coloca a base de seu pensamento filosófico. Com suavidade e tato ele demole a teoria do conhecimento, a partir da qual os filósofos erraram não na interpretação do mundo, mas em sua origem. O mundo não é uma derivação lógica, onde a lógica é o núcleo desta teoria do conhecimento, mas algo que veio a ser, e com o mundo o homem veio a ser, e com o homem sua faculdade de cognição também veio a ser. Nada é próprio de nada, e com isso, subentendidamente, ele nega a existência do “ser”, como entidade metafísica. Nietzsche era filólogo, e no momento em que escreveu este texto ele ainda trabalhava como professor de filologia e, certamente, diante de seus alunos, normalmente jovens que se preparavam para um futuro melhor, ele, mestre, estava preocupado com o comportamento humano, ou mais precisamente, com o porquê do agir humano, e se deparava com a moral, que era, sempre seria depois, se não o seu bode expiatório, pelo menos seu mais importante interlocutor. Por isso sua preocupação com o “espírito histórico” na interpretação da realidade como um todo e em suas diferentes partes. O esquecimento que, paradoxalmente, para Nietzsche

era uma faculdade positiva, era também a causa do erro gnosiológico, e dele todos os demais.

Partindo do ponto que o mundo, o homem e sua faculdade de cognição vieram a ser, era necessário construir outra teoria do conhecimento, ou descobrir novos caminhos para se chegar a outros valores. Tudo indica que, neste momento, Nietzsche ainda não tinha esta visão, não havia formado ainda este novo conceito, mas tinha claro o que não era. A liberdade humana, ou a vontade como um ato de querer, não era responsável pelo agir humano, porque não era seu móbil.

Neste mesmo parágrafo Nietzsche fala dos “instintos”, que os filósofos também consideram como inatos e inalteráveis no homem, e que a vida humana seria, portanto, uma batalha entre a vontade e os instintos, estes devendo ser subordinados por aquela, que teria a seu lado a razão, que lhe possibilitava o conhecimento do mundo e do próprio homem. Mas outra vez a falta de “espírito histórico” levou os filósofos ao erro, pois eles se limitavam ao conhecimento apenas daquilo que estava documentado, como se o homem “*ab initio*” (em sua origem) veio ao mundo com o conhecimento, e, mesmo que o tivesse perdido, por qualquer motivo, o que lhe restava fazer era apenas recuperá-lo, conforme a teoria socrático-platônica.

Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (HH. § 2).

O filosofema “Vontade de Poder” não aparece nesta obra, mas já é possível perceber seu embrião, bem como o embrião da condenação da metafísica, conceitos intimamente ligados. A preocupação de Nietzsche com o espírito histórico para poder analisar o homem antes destes últimos quatro mil anos, ver o homem no seu vir-a-ser, são as pistas que levam a outro princípio que não o metafísico; é a partir disso que Nietzsche chega à Vontade de Poder.

Este ponto de partida, para Nietzsche, é fundamental. Nada de verdades absolutas, nada de coisas estáveis; tudo veio a ser; tudo é devir. Conhecer

o homem a partir de sua história, desde o seu início e não do início da filosofia. Na época em que Nietzsche escrevia estas coisas, elas eram incompreensíveis, senão absurdas. O conhecimento histórico da época, apesar das teorias de Lamarck e Darwin, não permitia grandes avanços, e a resistência a estas teorias era, antes de tudo, até mais conveniente do que a coragem de enfrentá-las; daí ser também compreensível a não aceitação das idéias de Nietzsche, e a recusa em admiti-lo como professor de filosofia, numa universidade em destaque naquele momento, até por seu conservadorismo. Entende-se, assim, a prudência com que colocava suas idéias e seu convite à prática da “virtude da modéstia”.

4.2.2 A Vontade de Poder em “Aurora”

Nietzsche escreveu “Aurora” em 1881, no início de sua peregrinação em busca de melhores condições climáticas para sua saúde já bastante delicada a ponto de exigir sua aposentadoria compulsória, deixando definitivamente a cátedra de filologia da Universidade de Basileia. No Prólogo, escrito cinco anos depois, ele diz:

Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e cavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento... (A. Prefácio, § 2).

É importante notar nesta passagem o “nós, filósofos”, título que ele não tinha, de direito, e que, em vista disso, não conseguiu a cátedra de filosofia, embora a tenha solicitado. Ele reconhecia que a tarefa que ele se propôs nesta obra - “eu me propus a solapar nossa *confiança na moral*” (idem) - era própria de “filósofos”, entre os quais ele se incluía à revelia. Por que “solapar nossa confiança na moral”? Nietzsche via na moral o imperativo de todo o agir humano, e o edifício construído sobre esse fundamento estava desmoronando (ibidem).

O que Nietzsche pretendia, então, era recomeçar tudo de novo, mas sobre outro fundamento; e para isso ele sabia que seria uma tarefa que iria exigir muito esforço e que talvez seria mal compreendida, porque “Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável” (A. I, § 1). Esta primeira frase já é por si só desconcertante. As verdades são o resultado de uma longa vivência, que se tornam

aceitas pela razão. Propor um novo fundamento para o agir humano requer outro tanto de tempo até a razão se remodelar e aceitar esse novo fundamento como verdade. Assim sendo, a verdade deixa de ser dogmática e eterna; tudo é evolução, tudo é vir-a-ser. A razão que determina a verdade e a verdade se torna poder, é um raciocínio, no mínimo, inverso. É o poder que se torna verdade, mas, para isso ele necessita da razão, que é lenta, para torná-lo aceito como tal.

A verdade necessita do poder – Em si, a verdade não é absolutamente um poder – por mais que digam o contrário os lisonjeadores iluministas! – Ela tem de atrair o poder para seu lado ou pôr-se ao lado do poder, senão sempre sucumbirá! Isso já foi demonstrado bastante e mais que bastante (A. V. § 535).

Nietzsche já tinha claro o conceito de poder como o impulsionador de todo o agir humano, mas sabia que para isso ele precisava tornar-se uma verdade, e como tal, seu maior oponente seria a vontade. Toda a moral tradicional colocava o agir humano sob o comando da vontade, como uma faculdade livre, capaz de determinar a si mesmo para isto ou para aquilo; Vontade e Poder como forças separadas; só faltava uni-las. Nietzsche termina esta obra falando de vôos mais altos, mesmo que “quanto mais alto nos elevamos, menores parecemos àqueles que não podem voar” (A. § 574).

Em “Aurora” não aparece ainda a expressão “*Wille zur Macht*” – Vontade de Poder – e, se vontade era entendida como um ato de querer, poder já tinha seu significado mais ou menos definido. Normalmente ele aparece como “sentimento de poder”, como quando Nietzsche diz: “Distingamos bem: quem deseja adquirir o sentimento de poder, recorre a todos os meios e não despreza nada que possa alimentá-lo. Quem o tem, porém, tornou-se bastante seletivo e nobre em seu gosto; raramente alguma coisa o satisfaz” (A. § 348). O sentimento de poder é algo que deve ser adquirido, alimentado, para que possa se impor e tornar-se seletivo e nobre. Ele brota de uma “força que faz crescer e entremesclar os elementos mais diversos” (A. § 70) até chegar à pureza como “resultado último de incontáveis adaptações, absorções e eliminações”, mas que, “quando o processo de purificação é bem-sucedido, acha-se à disposição do conjunto do organismo toda a força que antes se gastava na luta entre as características desarmônicas” (A. § 272). A partir dessa força originária, quando bem alimentada, chega-se ao sentimento de poder, que é fundamental para se chegar depois à Vontade de Poder, quando a vontade

deixa de atuar como órgão dependente da moral para unir-se novamente ao elemento primitivo, ao impulso vital.

O sentimento de poder, numa sociedade moralizada, se manifesta nas mais variadas formas e, em “Aurora”, ele aparece explicitamente pelo menos em dez parágrafos. Pode aparecer como crueldade, “pois o ser cruel desfruta o supremo gozo de sentimento de poder” (A. § 18), ou mesmo como o contrário, como a felicidade, quando

Nelas – as figuras do mais alto clero católico – a face humana atinge a espiritualização que é gerada pelo contínuo fluxo e refluxo das duas espécies de felicidade (do sentimento de poder e do sentimento de submissão), depois que um ponderado modo de vida domou a animal que há no homem (A. § 60).

Mas para isso ele teve de passar por um longo aprendizado e descobrir as mais sutis formas de se manifestar, “porque o sentimento da impotência e do medo era estimulado quase continuamente, de maneira tão forte e por tão longo tempo, o *sentimento de poder* desenvolveu-se com tal *sutileza*, que nisso o homem pode hoje rivalizar com a mais delicada balança” (A. § 23). O que há, portanto, mesmo no homem “domado” pela moralidade e pelas conveniências de uma sociedade, é um impulso vital que não se deixa domar. Este sentimento pode manifestar-se também de forma negativa, como uma impotência diante de algum acontecimento, como, por exemplo, quando “o acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos” (A. § 133).

Uma forma característica do sentimento de poder é apresentar-se em forma de louvor e censura. É quando Nietzsche diz:

Louvor e censura. – Se uma guerra tem desenlace infeliz, pergunta-se pelo “culpado” da guerra; se termina com vitória, elogia-se quem a instigou. Sempre é buscada a culpa quando há um fracasso, pois este traz consigo um mau humor a que se aplica automaticamente um único remédio: uma nova excitação do *sentimento de poder* – e esta se acha na *condenação* do “culpado” (A. § 140).

Aqui há uma declaração explícita de que o poder determina a verdade e a justiça dos fatos. A perda de poder, no caso dos vencidos, é recuperada com a busca e a condenação de culpados. O louvor, no caso dos vencedores, não consiste numa atribuição de mérito aos louvados, os instigadores, mas uma forma de manifestação de poder por parte de quem atribui o louvor. Assim como o poder pode manifestar-se na condenação de si mesmo, pois “Também condenar a si próprio pode ser um meio de readquirir o sentimento de força após a derrota” (idem). E mesmo a devoção é

uma forma de expressão do sentimento de poder, no momento em que há uma espécie de saturação do sentimento mantido por longo tempo, “quando o sentimento de poder de um povo, uma sociedade, está saturado em virtude de um grande, fascinante êxito, e sobrevém um *cansaço do triunfo*, uma parte do orgulho é abandonada; avulta o sentimento de *devoção*, que busca seu objeto” (ibidem). O sentimento de poder, mesmo aqui, nos casos belicosos, não tem aquele significado restrito de domínio, puramente físico; mas é algo mais profundo e mais amplo; mais rico em forma de se expressar; algo que não está nem mesmo sujeito à dominação; ele sempre se expressa de uma forma ou de outra, mesmo quando parece estar dominado.

Este trabalho tem por objetivo mostrar que a Vontade de Poder não é um princípio metafísico. Em “Aurora”, porém, pelo menos uma vez Nietzsche deixa uma pista que leva a isso. Ao falar da compaixão para com os outros e da necessidade do sacrifício de si mesmo e também dos outros para o “interesse geral”, ele diz: “Enquanto nós, através do sacrifício – no qual estão incluídos nós e os *próximos* – fortaleceríamos e elevaríamos mais alto o sentimento geral do *poder humano*” (A. § 146). Este “sentimento geral do poder humano”, no entanto, neste contexto não pode ser tomado como independente dos indivíduos, como algo que estivesse além, ou acima, ou como fundamento, de todo ser humano concreto. O sentimento de poder é da natureza de todos os homens e de cada homem enquanto ele for uma realidade concreta. Nem o próprio homem pode abdicar de seu sentimento de poder, nem mesmo quando ele se sacrifica em favor dos demais.

O respeito e a obediência aos superiores, aos pais, às leis, também são manifestações do sentimento de poder, independentemente das conveniências de uma vida em comunidade, e se manifestam pela crítica e contestação ao passado, mesmo recente. Isto “porque há uma nova geração que se sente em *oposição* a esse passado e desfruta, com essa crítica, as primícias do sentimento de poder” (A. § 176). Assim os que elaboram leis para o Estado, não têm como finalidade o bem das pessoas que o compõem, mas a manifestação de seu poder, mesmo quando, para isso eles mesmos devem submeter-se a sacrifícios rigorosos.

Se um dia eles chegarem a ditar *leis*, podemos dar como certo que se prenderão a cadeias de ferro e exercerão uma disciplina terrível: *eles se conhecem!* E suportarão essas leis, com a consciência de que eles próprios as ditaram – o sentimento de poder, *desse poder*, é muito novo e atraente para eles, para que não sofram tudo em seu nome (A. § 184).

Não importa como, o sentimento de poder necessita de formas de manifestação, sejam elas quais forem; ou obedecendo a leis de outros, ou impondo leis e submetendo-se a elas; o sentimento de poder é mais forte do que qualquer outro peso e, em nome dele, tudo se faz. O sacrificar-se a si mesmo como virtude moral, também não passa de um sentimento de poder. Quando alguém, que se julga superior por estar se sacrificando para o bem dos outros, julga esses outros como inferiores, incapazes até mesmo de saberem o que lhes convém e o que lhes é prejudicial; olham para eles com certo desprezo e para si mesmos com orgulho, e “regulam-se no sentimento do seu poder, novamente testemunhado por um sacrifício” (A. § 215)

O que parece mais estranho, porém, é quando Nietzsche encontra a manifestação do sentimento de poder naquilo que comumente se chama “amor” entre pessoas de sexo diferente. E mais estranho ainda é que esse “amor” não passa de orgulho. É significativo o que ele diz no parágrafo seguinte.

Orgulhos diferentes. – São as mulheres que empalidecem à idéia de que seu amado pode não ser digno delas; são os homens que empalidecem à idéia de que podem não ser dignos de sua amada. Falo de mulheres completas, de homens completos. Tais homens, possuindo *habitualmente* confiança e sentimento de poder, no estado da paixão adquirem vergonha, dúvida em si; tais mulheres, porém, dispostas à entrega, acham na elevada *exceção* da paixão seu orgulho e seu sentimento de poder – o qual pergunta: quem é digno de *mim?* (A. § 404).

O que importa, acima de tudo, é mostrar que se tem poder, mesmo quando esse poder é aparentemente transferido a outros. Mas para transferir direitos a outros é necessário possuí-los antes, e possuir direitos é possuir-se a si mesmo, é conquistar-se a si mesmo.

Quem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si mesmo, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo – mas sabe que assim confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder* (A. § 437).

Nietzsche busca exemplos na história, e um dos mais característicos é o dos judeus, pois “eles souberam tirar um sentimento de poder e de perene vingança precisamente dos ofícios que lhes deixaram (ou a que foram deixados)” (A. § 205). Neste caso, a vingança é uma manifestação do sentimento de poder. Se os judeus, dada sua história passada, foram relegados a um papel secundário na

sociedade européia, eles souberam encontrar nessa situação não só um meio para mostrar seu poder, mas principalmente para mostrá-lo de forma vingativa e perene. Os judeus, herdeiros diretos da história da salvação, passaram para a civilização européia como vilões, mas mantiveram a dignidade de serem destinados a coisas mais elevadas; a Europa lhes tirou o poder espiritual, mas eles encontraram formas de se imporem no poder temporal. Nietzsche tinha uma apreciação toda especial por essa ardileza dos judeus e essa percepção aguçada por encontrar tais formas de manifestação de seu sentimento de poder.

Além dessa grande variedade em relação ao sentimento de poder, em “Aurora” Nietzsche apresenta também outras aplicações do conceito de poder em sentidos mais específicos, assim como quando fala a respeito da verdade. O que importa para a verdade não é que ela seja única, mas que tenha poder e que seja capaz de lutar para se manter como tal, e para isso ela precisa de adversários contra os quais ela possa lutar. A verdade é algo que se impõe pela luta e não pela evidência. É o que ele diz em:

Contra a tirania do verdadeiro. – Ainda que fôssemos tolos a ponto de considerar verdadeiras todas as nossas opiniões, não iríamos desejar que existissem apenas elas -: não consigo ver porque seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um *grande poder*. Mas ela tem de saber *lutar* e ter adversários, e é preciso poder, de vez em quando, *descansar* dela na inverdade – de outro modo ela se tornará enfadonha, despida de força e de gosto para nós, e nos tornará assim também (A. § 507).

A busca da verdade pela verdade é uma falsificação psicológica moralizante ou moralizada; o que se busca de fato é o poder que só se consegue na luta entre as forças instintivas. É assim que Nietzsche vê o início da história do ser humano, ao falar dos gregos, que deram origem a toda a civilização ocidental. “Vale mais o poder ao qual se faz e se atribui muita coisa ruim do que a impotência a que só acontecem coisas boas` - desse modo sentiam os gregos. Isto é: apreciavam mais o sentimento de poder do que qualquer vantagem ou boa reputação” (A. § 360).

Da mesma forma que os gregos antigos, as sociedades modernas também, no fundo, buscam a mesma coisa, principalmente as que se acham mais desenvolvidas, embora isso apareça sob a máscara da busca da felicidade. “Descrevo a felicidade tal como a vejo em nossa presente sociedade européia e americana, agitada e sedenta de poder” (A. § 271). Embora, às vezes, as guerras, as artes, os gênios, as religiões, dêem a impressão de que tudo isso esmaga a

sociedade e lhe tira a tranqüilidade e, por isso, se oponham a tal “sede de poder”, e por um determinado tempo tudo parece tranqüilo e em paz, “a pessoa está de novo mais livre, descansada, fria, severa, e continua a buscar incansavelmente o oposto – o *poder*” (idem).

O exemplo mais esclarecedor que Nietzsche encontra para mostrar que o poder está acima de qualquer outra coisa, como a verdade ou as conveniências sociais, foi Napoleão, simplesmente porque tinha poder para tanto. Como falasse mal para convencer os demais sobre seu projeto de domínio, nem por isso desistiu dele, e chegou mesmo a ponto de “exultar secretamente à idéia de, com o raio e estrondo da autoridade suprema – que reside na aliança do poder e genialidade –, aturdir o julgamento e desencaminhar o gosto” (A. § 245). A este parágrafo Nietzsche dá o título de “*Sutileza do sentimento de poder*”, pois, para o poder, qualquer meio de se manifestar é válido, conforme ou não conforme às conveniências em uma situação determinada.

Nietzsche tinha a visão clara de que a história muda as aparências, mas não muda o fundamental. Toda evolução é uma luta por poder e se apresenta com máscaras diferentes em diferentes épocas e lugares. Os motivos podem ser os mais variados, como Deus ou o Ouro, e nas sociedades atuais esses motivos são ainda mais variados, mas o que permanece no fundo é sempre o mesmo princípio. Nietzsche coloca claro isso no seguinte parágrafo.

Dânae⁹ e deus no ouro. – De onde vem essa desmedida impaciência que hoje em dia torna alguém um criminoso, em condições que explicariam melhor a tendência oposta? Pois se um homem utiliza pesos falsos, um outro incendeia a própria casa, após tê-la segurado por um alto valor, um terceiro se envolve na falsificação de dinheiro, e três quartos da alta sociedade se decidem ao logro autorizado e partilham a má consciência da bolsa e da especulação: o que impele essa gente? Não a necessidade verdadeira, não vão assim tão mal, talvez comam e bebam sem problemas – o que os constrange, dia e noite, é a terrível impaciência de ver o dinheiro acumular-se muito lentamente, e um prazer e um amor igualmente terríveis pelo dinheiro acumulado. Nessa impaciência e nesse amor, porém, revela-se novamente aquele fanatismo da *ânsia de poder*, que em outros tempos foi inflamado pela crença de estar de posse da verdade, e que tinha nomes tão belos que se podia ousar ser desumano *com boa consciência* (queimando judeus, heréticos e bons livros, e exterminando culturas superiores como as do Peru e do México). Os meios da *ânsia de poder* mudaram, mas o mesmo vulcão ainda arde, a impaciência e o amor desmedido reclamam suas vítimas; e o que antigamente se fazia “em nome de Deus” hoje se faz pelo dinheiro, isto é, por aquilo que *agora* proporciona o máximo de sensação de poder e boa consciência (A. § 204).

Este parágrafo é eterno como a própria história, e é com esta significação que ele destaca a palavra “*agora*”, ou seja, sempre, em cada momento da história as pessoas agem sempre pelo mesmo princípio. Mais uma vez, em “Aurora”, embora não explicitamente, aparece o conceito de Vontade de Poder também como o princípio que move todo agir humano, que depois será atribuído a todos os elementos constitutivos do universo.

Ainda em “Aurora” o poder é apresentado como uma manifestação da nobreza do ser humano, sem aquela conotação pejorativa de opressão sobre os fracos, condenável em todas as sociedades. “Os gestos do mundo nobre são expressão do fato de que em seus membros a consciência do poder joga continuamente seu jogo encantador” (A. § 201). A dignidade do ser humano está na nobreza expressa pelo poder, e somente com esse poder pode-se enfrentar todos os problemas que a vida cotidiana oferece, sem cair no ressentimento, que é a forma negativa do poder expresso pelos fracos. É assim que “a grande vantagem da origem nobre é que permite suportar melhor a pobreza” (A. § 200). Essa consciência e expressão do poder como manifestação da nobreza, no entanto, foi sufocada pelo Estado, que substituiu o poder pela moral, o que significa separar o Estado das pessoas, atribuindo àquele o poder e a estas a moral, a submissão. E outra vez aqui Nietzsche se volta aos antigos gregos, à nobreza anterior à criação do Estado. “Homens cujo apetite de poder não mais reina cegamente como o daqueles nobres gregos também não necessitam mais daquela idolatria do conceito de Estado, com a qual esse apetite foi então refreado” (A. § 199), mesmo quando, ou principalmente quando a submissão às leis do Estado passou a ser expressão de virtude, como no caso de Sócrates.

É de modo especial na política que o poder ganha seu status de verdade, que determina a virtude e o vício, o bem e o mal, e certo e o errado. Não é a moral que dá valor às ações, mas o poder que determina o valor delas. Ações que expressam e realizam o poder são boas em si mesmas e determinam o justo; as outras são condenadas. Num primeiro momento tudo é válido para impor o poder e depois este determina a verdade e a falsidade das coisas.

Por mais que o proveito e a vaidade, tanto de indivíduos como de povos, possam influir na *grande política*: a corrente mais forte que a impele é a *necessidade do desenvolvimento de poder*, que não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo brota de vez em quando, de fontes inesgotáveis. Sempre retorna o momento em que a massa está

disposta a empenhar sua vida, seus bens, sua consciência, sua virtude, para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações (ou acreditar-se dominante). Então os sentimentos esbanjadores, sacrificadores, esperançosos, confiantes, fantasiosos, mais-que-temerários, emanam em tal profusão que um príncipe ambicioso ou astutamente precavido pode deslanchar uma guerra e atribuir seu crime à boa consciência do povo. Os grandes conquistadores sempre tiveram nos lábios a patética linguagem da virtude: sempre tiveram à sua volta massas em estado de exaltação, que queriam escutar apenas a linguagem mais exaltada. Estranha loucura dos juízos morais! Quando o homem está com o sentimento de poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam! (A. § 189).

É a partir desse ponto que Nietzsche condena o cristianismo, que se coloca como instrumento a serviço dos fracos, dos vencidos, tornando-os virtuosos na submissão. Ele não condena a religião como tal, como não condenou a religião dos gregos, mas condenou o cristianismo por se constituir um instrumento de aviltamento do ser humano, tornando-o digno na baixaza, e a partir dali construir uma moral como caminho para uma vida melhor em outro mundo. A nobreza primitiva foi relegada à condição de vileza. Mas para Nietzsche esta situação, que ele denominou ressentimento, também é a expressão do poder do fraco, do vencido.

E foi o próprio poder que possibilitou a invenção desse outro mundo com a introdução de um fim e de uma vontade num mundo de puro acaso. O medo e a impotência diante do desconhecido fizeram com que o ser humano se prostrasse diante da divindade entregando-lhe todo seu ser em troca de alguma forma de tranqüilidade para a alma. O homem se aniquila diante da divindade deixando a ela todo o poder, e um poder absoluto, e ele, homem, colocando-se sob sua proteção. Nisto o cristianismo se diferenciou da religião dos gregos, onde as divindades se colocavam ao lado dos homens, divinizando os nobres, os que se igualavam a elas por atos que manifestavam poder diante do acaso, divinizavam aqueles que conseguiam vencer as forças da natureza, praticando atos que aos olhos dos demais seriam apenas atribuição de deuses. E da mesma forma outras religiões de outros povos antigos. Porém,

diverso foi o cristianismo, cujos sentimentos fundamentais, não sendo hindus nem persas, nem gregos, nem escandinavos, impunham adorar o *espírito do poder* no pó e ainda beijar o pó: o que deu a entender que o todo-poderoso “reino da estupidez” não é tão estúpido como parece, que somos nós os estúpidos, que não percebemos que por trás dele se acha o bom Deus, que, é verdade,

ama os caminhos escuros, tortos e prodigiosos, mas enfim tudo “conduz à glória” (A. § 130).

O cristão renuncia seu poder, sua nobreza em favor de seu deus, enquanto que o grego, pelo seu poder, pela sua nobreza, participava da condição de divindade.

Essa condição do cristão de se colocar em submissão a seu deus, por medo do acaso, exigiu dele uma memória. O acaso não necessita de memória, ou de nada lhe serve; quem aceita o mundo como puro acaso está preparado para qualquer evento, por mais estranho que lhe seja; o crente, no entanto, necessita que os eventos sejam previsíveis ou manipulados pela divindade sob cuja proteção o crente se coloca. Daqui nasce a necessidade da memória diante do esquecimento. Segundo Nietzsche,

Ainda não foi provado que existe o esquecimento; sabemos tão-só que a rememoração não está em nosso poder. Provisoriamente colocamos a palavra “esquecimento” nessa lacuna de nosso poder: como se fosse mais uma faculdade na lista. Mas o que está, afinal, em nosso poder? – Se essa palavra está numa lacuna de nosso poder, as outras palavras não estariam na lacuna de nosso conhecimento do nosso poder? (A. § 126).

Neste parágrafo aparece o duplo significado da palavra poder: o poder como um ato do querer, como no caso do querer lembrar, ou querer não-esquecer; e no caso de conhecer qual de fato é nosso poder, ou seja, ter a posse do próprio conhecimento. O cristão necessita do poder como ato de um querer, o nobre tem o poder de fazer independentemente do que disso possa derivar.

Essa transposição do sentimento de poder da nobreza para a vilania teve um processo longo e muito particular, que deu origem àquilo que se chamou de “vida contemplativa”. Não foi a nobreza do espírito que se submeteu à divindade, mas sua fraqueza, seu cansaço, sua impotência; a própria rotina de uma vida de vitória, que abandonou, temporariamente, o desafio do imprevisto, do acaso, e se adaptou a uma continuidade prevista mediante determinadas convenções. É assim que Nietzsche descreve a

Origem da vida contemplativa. – Em épocas cruas, quando prevalecem os juízos pessimistas sobre o homem e o mundo, o indivíduo com o sentimento de sua plena força procura sempre agir conforme tais juízos, ou seja, transpor a idéia em ação mediante roubo, caçada, ataque, sevícia e assassinato, incluindo as cópias mais brandas desses atos, as únicas toleradas no seio da comunidade. Decaindo sua força, porém, sentindo-se ele cansado, enfermo, melancólico ou saciado, e, portanto, momentaneamente sem desejo e apetite, ele é um homem relativamente melhor, isto é, menos danoso, e suas concepções pessimistas desafogam-se apenas em palavras e pensamentos, relativos, por exemplo, ao

valor de seus camaradas, de sua mulher, sua vida ou seus deuses – seus juízos serão juízos *maus*. Nesse estado ele se transforma em pensador e anunciador, ou desenvolve imaginativamente sua superstição e engendra novos costumes, ou zomba de seus inimigos - : mas, não importa o que invente, todos os produtos (de seu espírito) têm de refletir seu estado, o crescimento do temor e do cansaço, o decréscimo de sua estima pela ação e a fruição; o teor desses produtos tem de corresponder ao teor dessas disposições poéticas, pensadoras, sacerdotais; o mau juízo tem de prevalecer. (...) eles haviam se ocupado da superstição e dos rastros de forças divinas, não se duvidava de que dispusessem de desconhecidos meios de poder. Nessa estima viveu a mais antiga linhagem de naturezas contemplativas – desprezada na medida exata em que não era temida! (A. § 42).

Este é mais um subterfúgio que o poder encontrou para se impor, como uma descoberta misteriosa de forças ocultas, capazes de dirigir os destinos do homem, a partir do momento em que se passou a acreditar que o mundo e o homem têm uma finalidade a ser alcançada, à mão de um simples ato do querer.

Nas sociedades, principalmente nas mais modernas, o campo no qual o poder se mostra mais claramente é na questão dos direitos e deveres. O direito e o dever não têm outro fundamento senão o poder que cada uma das partes mostra ter em relação à outra. Se uma das partes não mostrar possuir poder não haverá nem direito nem dever em relação à outra. Assumir um dever é mostrar que se tem poder de exigir um direito em contrapartida, e vice-versa.

Os direitos dos outros podem se referir apenas ao que está em nosso poder; não seria razoável, se eles quisessem de nós algo que não nos pertence. Colocado de modo mais preciso: apenas ao que eles acreditam estar em nosso poder, pressupondo que seja o mesmo que acreditamos estar em nosso poder (A. § 112).

Assim acontece com os direitos. “Meus direitos – são aquela parte de meu poder que os outros não apenas me concedem, mas também desejam que eu preserve” (idem). Caso eu não mantenha o poder de exigir direitos, os outros também perdem o direito de exigir de mim meus deveres. Portanto é um puro jogo de forças e um reconhecimento recíproco do poder que é próprio de cada um. “Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros – é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir” (ibidem). É nesse jogo de forças para manter certo equilíbrio do poder que nasce a justiça, também sem qualquer outro fundamento.

O “homem justo” requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito, que, dada a natureza

transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo e descendo (Aurora, § 112).

Em “Aurora”, a primeira obra do assim chamado segundo período de Nietzsche, que coincide com o início de seu peregrinar em busca de melhores condições para sua saúde, o conceito de poder já está bem claro para ele como o fator, pelo menos, principal do agir humano. Ele ainda não aparece, como visto no início, vinculado ao conceito de vontade, formando com este último um novo filosofema. Mas embora apareça de maneira independente, é ele que determina as relações das pessoas entre si, em sociedade ou não. Para concluir esta parte é bom destacarmos mais dois parágrafos desta obra em que Nietzsche mostra como o poder é fundamental na vida das pessoas, e como elas agem em função dele. Um deles é o seguinte:

O demônio do poder. – Não é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o poder. Seja-lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração – eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito. Seja-lhes tirado tudo, mas satisfaça-se a ele: então serão quase felizes – tão felizes quanto homens e demônios podem sê-lo. Mas, por que ainda falo isso? Lutero já o falou, e melhor do que eu, nos seguintes versos: “Tomem-nos o corpo, os bens, a honra, a mulher e os filhos: que assim seja – o Reino (*das Reich*) continuará nosso!”. Sim, sim, o “Reino”! (A. § 262).

Mas Lutero, o grande reformador, que deu novo rumo à cultura europeia no momento em que a Igreja Católica mostrava e impunha seu poder indiscriminadamente, não percebeu que estava fazendo o mesmo jogo, ou seja, apenas tentando fazer a balança pender para o outro lado, mas que no prato da balança estava o mesmo produto. É o que encontramos neste outro parágrafo.

Abuso dos conscienciosos. – Foram os conscienciosos, *não* os sem consciência, que tiveram de sofrer terrivelmente sob a coação das prédicas à penitência e medos do inferno, sobretudo se eram também homens de imaginação. De modo que ensombreceu-se a vida justamente daqueles que necessitavam de jovialidade e imagens graciosas – não apenas para sua recuperação e cura de si mesmos, mas para que a humanidade pudesse com eles alegrar-se e acolher um raio da sua beleza. Oh, quanta supérflua crueldade e tortura animal teve origem nas religiões que inventaram o pecado! E nos homens que quiseram, com isso, ter a mais alta fruição do seu poder! (A. § 53).

Nada na história do ser humano foi capaz de refrear o poder de cada um. Foi necessário inventar o pecado e a condenação eterna. Mas isto, em vez de frear o poder, mostrou o seu grau mais alto, sua “mais alta fruição”, daqueles que tiveram “imaginação” para tanto. Nem Lutero fugiu disso; cavou seu próprio abismo, e para

ele levou todos os seus seguidores. Numa situação de opressão, quando o povo simples precisava de “jovialidade” para se libertar, entregou-se “ao medo do pecado”. Nietzsche vai desdobrar esta situação em “Genealogia da Moral”, onde vai mostrar que, mesmo nessa entrega à submissão, o que se expressa é o poder, no ideal ascético como Vontade de Poder do ressentido.

4.2.3 A Vontade de Poder em “A Gaia Ciência”

No Prólogo de A Gaia Ciência, escrito no outono de 1886, Nietzsche faz um alerta.

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por traz dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. (...) Em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida (GC. Prólogo, § 2).

Nesta obra, antes do início propriamente, Nietzsche antepõe um Prelúdio em rimas alemãs, com o título “Brincadeira, Astúcia e Vingança”, e na primeira rima ele faz um “Convite”, onde diz: “Coragem com meu alimento, comedores! / Amanhã o seu gosto já lhes será melhor / E depois de amanhã será bom!”. Juntando-se as duas citações percebe-se como Nietzsche tinha consciência do terreno em que estava pisando. O que ele estava propondo em “A Gaia Ciência” seria de difícil digestão, pelo menos num primeiro momento, já que a filosofia não passava de uma busca de explicações, não de verdades eternas e absolutas, mas de algo mais concreto, como saúde, talvez.

Nesta obra Nietzsche não vai tratar do bem e do mal na linha da filosofia tradicional, discutindo o que é ou o que deixa de ser um ou outro. Se o bem e o mal estão aí, na vida das pessoas, o que ele examina é porquê as pessoas, ao agirem, podem provocar nos outros um bem ou um mal. Supondo-se, ainda, que elas saibam que agindo de tal ou tal maneira vão provocar tal ou tal reação, por que elas agem? E Nietzsche responde: “Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso!” (GC. § 13). Com esta primeira afirmação, fica claro que o interesse de quem age não está no outro, mas

nele mesmo. O que importa para quem pratica uma ação não é o outro, mas ele mesmo. E seu julgamento não se faz sobre o que a sua ação pode significar para o outro, mas o quanto de poder ela representa para ele. Não há nenhuma conotação moral nem na ação nem na intenção de quem a pratica; mas apenas uma busca de realização de um instinto vital que não pode deixar de agir. Se aquilo que para o outro significa um mal e para aquele que age significa maior manifestação de poder, ele agirá desta forma; caso contrário agirá diferente.

O fazer mal aos outros não significa nem mesmo querer o mal dos outros. Apenas o sofrimento do outro é um meio bem mais eficaz de efetivar o poder de quem age. Pois “fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível do que o prazer: - a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo e não olhar para trás” (GC. § 13). O poder de quem age procura se relacionar com a sensibilidade do outro e se satisfaz quando consegue atingir tal sensibilidade, o que lhe proporciona satisfação por ter sido reconhecido. Enquanto que o bem praticado aos demais se satisfaz em si mesmo, e se fecha, não proporciona a quem o provocou a sensação de poder; o bem, o que está satisfeito, não se submete ao outro, ele já não necessita do outro, e o outro, não sendo reconhecido, se frustra. Bem e mal é uma relação de forças em busca de meios para expressar seu poder.

O fazer o bem também não expressa a bondade de quem o pratica, mas apenas o sentimento de ter o outro sob seu poder.

Fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira (isto é, estão habituados a pensar em nós como suas causas); queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar-lhes a vantagem de estarem em nosso poder – assim ficam mais satisfeitos com a sua situação e mais hostis e belicosos com os inimigos de *nosso* poder (GC. § 13).

O fazer e o querer o bem dos outros não é nada mais do que o sentimento de poder que se expressa sobre os demais. É sentir poder saber que outros lutam pelas mesmas causas.

Nesta luta para mostrar o poder, não importam os sacrifícios que são exigidos. Morrer por uma causa, não tem nada a ver com a causa pela qual se morre, mas tem a ver com o porquê se morre por ela.

Não altera o valor último de nossas ações o fato de que fazer bem ou mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos a vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao *nosso* desejo de poder,

ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder (GC. § 13).

Nem mesmo a busca da verdade e a posse da verdade nada têm a ver com a verdade em si, mas com o poder que ela representa para aquele que a possui. “Quem sente que está ‘de posse da verdade’, a quantas posses não tem de renunciar, para salvaguardar esta sensação! O que não lança fora, para manter-se ‘em cima’ - isto é, acima dos outros, que carecem da ‘verdade’!” (idem). A verdade não passa de uma sensação de poder. Considera-se verdadeiro aquilo que dá poder a quem o possui; e mais, possuir aquilo que os outros consideram verdadeiro. Deixa-se tudo o mais para ter-se esta sensação de poder.

Desta forma, para concluir este parágrafo, fazer o bem ou o mal, morrer por uma causa ou buscar a verdade, não são nada mais do que expressões do sentimento de poder, e tudo não passa de “um sinal de que ainda nos falta poder, ou trai o gosto com essa penúria, traz consigo novos perigos e incertezas quanto ao poder que possuímos e turva nosso horizonte com perspectivas de vingança, escárnio, punição, fracasso” (ibidem). O bem, portanto, para Nietzsche, não é nada mais do que mostrar que se tem poder. O sentimento de poder é que determina as ações do homem.

No momento em que, em sua luta pela vida, o ser humano descobriu que para tanto era fundamental o conhecimento, este se torna um poder necessário para ele, e com o conhecimento todas as demais qualidades necessárias para a busca de uma verdade, pois

o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidades, entre as necessidades. (...) O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. (...) eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida (GC. § 110).

A vida, portanto, não necessita de uma verdade perene, de um fundamento estável e imutável, cuja busca foi a origem da própria filosofia grega, mas necessita de um poder, ou então, a vida é o poder que se expressa por si mesmo como tal.

O filosofema “Vontade de Poder” aparece, finalmente, em “A Gaia Ciência”, justamente quando Nietzsche trata da luta pela vida, e não apenas pela sobrevivência. A teoria de Darwin da luta pela vida com a sobrevivência do mais

forte é criticada como “a doutrina incompreensivelmente unilateral da ‘luta pela existência’” (GC. § 349). Essa má interpretação foi causada a partir da constatação de uma indigência no homem: a luta pela vida não necessita da eliminação do mais fraco, essa é uma decorrência não desejada nem desejável. O querer simplesmente preservar-se é uma deficiência. Não se luta pela vida; é a vida que luta para se incrementar, para evoluir, para se impor. “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação” (idem). Para Nietzsche para se investigar a vida deve-se sair do reduto humano e voltar-se para toda a natureza. Como o conhecimento humano se estruturou sobre as carências do homem, a luta pela existência na teoria evolucionista de Darwin também se baseia nas carências, que era a situação concreta da época, principalmente na Inglaterra. Mas, segundo Nietzsche, “na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (ibidem). Interpretar a vida pela indigência, pela falta, é olhar errado para ela e interpretá-la de forma errada; é interpretá-la a partir de uma exceção e não entender o que é de fato a vida. E aqui Nietzsche introduz, nesta obra, o conceito de “Vontade de Poder”.

A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida (idem ibidem).

Vontade de Poder, portanto, se confunde com vontade de vida; ou então, vida é poder e poder é vida.

4.2.4 A Vontade de Poder em “Além do Bem e do Mal”

Nas obras publicadas pelo próprio Nietzsche, onde o filosofema “Vontade de Poder” - *Wille zur Macht* – aparece com todo seu significado é em “Além do Bem e do Mal”, publicada em 1886.¹⁰ Em “Ecce Homo”, publicado em 1888, ao referir-se a ABM, Nietzsche diz que é uma obra que diz “Sim”. Sim à vida. E para dizer “Sim” à vida é necessária uma crítica da modernidade, de todas as suas ciências; e essa crítica deve começar pelo pensamento filosófico. Daí o primeiro capítulo da obra intitular-se “Dos Preconceitos dos Filósofos”; e o primeiro

preconceito é acreditar que haja uma verdade em si e por si mesma, sendo a tarefa dos filósofos encontrá-la. “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!” (ABM. § 1). A essa vontade de verdade – *Wille zur Wahrheit* – ele contrapõe a Vontade de Poder – *Wille zur Macht*.

Na busca da verdade para a vida, Nietzsche viu nos estóicos uma tentativa de fuga da metafísica: buscar a verdade não em algum princípio metafísico, mas simplesmente tomar a natureza como esta verdade, e viver segundo ela. Mas ele percebe também que o viver conforme a natureza dos estóicos não passa de um engano, pois eles querem tirar da natureza as normas de vida, o que para Nietzsche significa exatamente o contrário, ou seja, não tirar da natureza normas, mas impor a ela determinadas normas, porque a natureza é “desmedidamente pródiga, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecunda, estéril e incerta ao mesmo tempo” (ABM. § 9). Viver conforme a natureza seria viver sem normas, sem preocupações de nenhuma espécie, sobretudo as de caráter moral.

Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estóicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, da *causa prima* (ABM. § 9).

Criar um pensamento filosófico, determinar normas em qualquer campo do conhecimento, buscar a verdade, não passam de expressões da Vontade de Poder. Se o mundo tiver que ter uma causa, esta será a Vontade de Poder e nenhuma outra. “Ó nobres estóicos, que palavras enganadoras!” (idem). Essa exclamação Nietzsche a dirige a todos aqueles que querem, a qualquer custo, buscar a verdade, esquecendo que à vontade de verdade se opõe a Vontade de Poder.

Assim como Nietzsche critica os estóicos que pretendem encontrar na natureza as normas de conduta, ele critica também os físicos, que buscam as “leis da natureza” e que “falam tão orgulhosamente” de suas descobertas e esquecem que tais leis são apenas interpretações, e que se alguém, com “vontade de poder” mais forte, dissesse a mesma coisa, chegasse à mesma conclusão, mas por razões contrárias, provariam que a verdade das leis da natureza não está na natureza, mas na determinação da Vontade de Poder que as impõe como verdadeiras (ABM. § 22).

Da mesma forma, no parágrafo seguinte, Nietzsche fala da psicologia.

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (ABM. § 23).

A psicologia, a ciência da psique grega, ou da alma cristã, que teria como finalidade a busca das verdades divinas e eternas infundias no homem, não é nada mais do que a “teoria da evolução da vontade de poder”. Não há nada de sobrenatural, de metafísico ou de divino na psicologia humana. Trata-se apenas da Vontade de Poder bloqueada pelas normas morais e preconceitos históricos, pois “a força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora” (idem). Nietzsche recomenda, no entanto, que qualquer um que desejasse ou tentasse interpretar a psicologia de forma diferente, como ele está fazendo aqui, deveria manter certa distância, pois as conveniências não permitiriam que tal doutrina, ou modo de ver, fosse aceita, tal a força dos preconceitos e dos temores morais.

O capítulo segundo desta obra trata do “Espírito Livre”, aquele que Nietzsche chamará de “filósofo do futuro”, para quem o livro está endereçado com o subtítulo de “Prelúdio a uma filosofia do futuro”; aquele que deveria estar livre dos preconceitos históricos, e voltado para a análise da realidade sem compromissos de qualquer espécie, de qualquer vínculo com qualquer tipo de moral ou de sociedade. Nietzsche, porém, inicia o capítulo com poucas esperanças de sucesso, quando diz:

O sancta simplicitas! Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! (...) Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! – como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! (...): de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida! (ABM. § 24).

Se esta não é uma descrença, é, pelo menos, um desabafo diante da ingenuidade da ciência moderna que busca uma verdade a fim de tornar a vida tranqüila e livre de preocupações e, principalmente, das dores. Nesta linha de pensamento, a vida tem medo da verdade, e quer que ela seja não-verdade. A vida como desafio assusta, amedronta, e a ciência, ingenuamente – *o sancta simplicitas* – se presta para isso. Nietzsche quer preparar a filosofia do futuro, e para tanto, ela necessita do “espírito livre”.

No último parágrafo deste capítulo Nietzsche apresenta uma espécie de programa.

Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder – acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie <homem> quanto o seu contrário (ABM. § 44).

O espírito livre é aquele que se coloca no outro lado da ciência moderna, no lado avesso, para poder ver que o que tornou o animal homem não foi o fato de ele deixar de ser animal de rapina, mas o fato de ele ter levado sua animalidade à exacerbação, de ter conseguido tornar sua Vontade de Poder absoluta, mesmo, e principalmente, quando para isso ele precisou usar de toda sua força de invenção e dissimulação, precisou desenvolver seu “espírito”. Não foi o espírito que o tornou humano; foi sua Vontade de Poder que criou o espírito.

É nesta obra que Nietzsche descobre como que a origem da Vontade de Poder: no comportamento do ascético, do santo. E quem faz essa descoberta é o nobre, o poderoso. Este fica espantado diante da atitude do santo e começa a suspeitar de que haja qualquer coisa de estranho, de incompreensível nessas atitudes monstruosas de negação absoluta, de antinatureza pelas quais tais pessoas são tão admiradas, e buscam a razão de tudo isso. Os poderosos, ao se curvarem diante do santo,

nele pressentiam - (...) – a força superior que queria se testar com uma tal sujeição, a fortaleza de vontade na qual reconheciam e honravam a própria fortaleza e prazer em dominar: estavam honrando a si mesmos, ao honrar o santo. (...) Em suma, os

poderosos do mundo aprendiam diante dele um novo medo, e pressentiam um novo poder, um inimigo estrangeiro, ainda não sujeitado – a “vontade de poder” é que os obrigava a se deter frente ao santo (ABM. § 51).

Aqui Nietzsche encontra a Vontade de Poder tanto no santo que se nega totalmente diante da natureza, como no poderoso que busca desesperadamente o domínio sobre a natureza. E nesta ambigüidade o que se sobressai é a mesma força vital, o mesmo impulso para o qual qualquer forma de expressão é válida desde que possa se exprimir.

O quinto capítulo de “Além do Bem e do Mal” é uma “Contribuição à história natural da moral”, e começa com a seguinte declaração: “Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar – um ultrajante contraste” (ABM. § 186). A Vontade de Poder para Nietzsche está diretamente vinculada à moral, pois se trata da motivação do agir humano. Enquanto toda a tradição da civilização ocidental busca a motivação do agir humano em algum princípio que sirva de fundamento, metafísico ou não, Nietzsche introduz a idéia de que o agir humano não tem fundamento nenhum. A ação não se separa do agente, portanto o agir humano não tem uma motivação independente de si. Daí que, para ele, a ciência da moral é incipiente e tosca, mas o sentimento moral é sutil e refinado; e por essa razão, talvez, a moral é dada; não se discute a moral diante da não-moral; discutem-se as normas e os fundamentos, apenas. Daí a dificuldade dos filósofos e moralistas de encontrar esse fundamento último e eterno, “num mundo cuja essência é vontade de poder” (idem). Se a essência do mundo, e não se deve entender aqui “essência” como categoria aristotélica, é Vontade de Poder, não há fundamento, muito menos metafísico, para o agir humano. Ou a Vontade de Poder se manifesta, ou acaba o mundo. Isto não significa, porém, que não se deva agir de uma forma convenientemente “moral”, mas o importante é saber que os sentimentos de valor que exigem e norteiam determinadas normas de conduta “vivem, crescem, procriam e morrem” (ibidem), como todas as coisas. Para Nietzsche o dado não é a moral, mas a Vontade de Poder. É por isso que ele diz, ainda nesse capítulo:

Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma: receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto têm a vontade de poder, e querem desempenhar papel de senhor (ABM. § 198).

A própria prática de normas morais requer Vontade de Poder; sem esta as normas não seriam cumpridas, porque mesmo essa observância das normas morais não passa de “pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas”, que nada tem de “ciência”, e muito menos de “sabedoria” (idem).

No capítulo sexto, intitulado, “Nós, eruditos”, Nietzsche diz que, para tornar-se filósofo da moralidade, é necessário ter uma longa experiência como trabalhador filosófico, e não simplesmente se preocupar em explicar o para quê e o para onde do ser humano.

A esses pesquisadores cumpre tornar visível, apreensível, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo o que é longo, “o tempo” mesmo, e *subjugar* o passado inteiro: imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação”, porque só assim “seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder* _ (ABM. § 211).

Se o próprio cumprimento das normas morais é uma forma de manifestação da Vontade de Poder, a vontade de conhecer a verdade, característica dos filósofos moralistas, também não passa de uma forma de expressão da Vontade de Poder. E mais. Para Nietzsche, sem essa Vontade de Poder, camuflada em vontade de verdade, os filósofos nem sequer se dedicariam a tais pesquisas. Mas Nietzsche tem uma dúvida, e se pergunta: “Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?” (idem).

Mas “nós, espíritos livres”, diz Nietzsche, se quisermos conservar a honestidade como nossa virtude, devemos manter “nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro” (ABM. § 227). Ao mesmo tempo em que ele duvida da existência de tais filósofos, ele também anseia que existam e convida os que estiverem dispostos a cumprir essa tarefa. O convite para esses espíritos livres inclui algumas recomendações, entre as quais um grande cuidado com a vida, com a fisiologia dos seres orgânicos, não se esquecendo que o ser humano é o principal entre eles. A vida não é apenas conservação de si mesma; ela é, antes de tudo, expansão de sua força; ela é Vontade de Poder.

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal do ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria

vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes, *conseqüências* disso (ABM. § 13).

E para desempenhar essa função o filósofo deve ser nobre. E o que é ser nobre?

Este é o título do capítulo nove, o último, de “Além do Bem e do Mal”, e nos primeiros parágrafos Nietzsche descreve como a elevação do “homem” se faz, e sempre se fez, por meio da casta superior, livre e isenta de qualquer princípio, ou preconceito moral. Para que a humanidade possa avançar, evoluir, é necessário que o homem mantenha em relação a si mesmo, e principalmente aos outros, “o *pathos da distância*” e não se importar com o que possa acontecer em função de seu comportamento. Pelo *pathos da distância* abandonam-se todas as ilusões humanitárias,

pois a verdade é dura. (...) Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda a terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artificios de espírito e corrupção (ABM. § 257).

Para Nietzsche, a igualdade entre os homens não passa de uma ficção, ou de uma astúcia por parte dos mais fracos, que se reconhecem incapazes de impor sua Vontade de Poder por si mesmos, e tentam, então, impô-la pelos artificios da moral. Mas esta estratégia leva, ou levou, à degenerescência da humanidade e de sua cultura. A tarefa de recuperação da cultura cabe, então, novamente à nobreza, aos que estão acima desses preconceitos morais e moralizantes.

Se a nobreza é o resultado de uma raça bárbara, não significa que a evolução da humanidade deva levar à barbárie, e que uma vida pacífica entre os indivíduos seja incompatível com a nobreza. Antes pelo contrário,

abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo)(ABM. § 259).

A igualdade entre as pessoas segundo Nietzsche, não se dá por pertencerem a uma mesma natureza, ou por participarem de uma “humanidade” como existente acima dos indivíduos. A semelhança se dá quando todos os indivíduos, que formam não uma humanidade mas “um corpo”, possuírem a mesma quantidade de força, de Vontade de Poder. Neste caso, e somente neste, cessam a ofensa, a violência, a exploração mútua, porque os indivíduos são iguais. A não-ofensa, a não-violência, a

não-exploração é uma decorrência da igualdade e não a causa, não o substrato, não uma necessidade prévia. Aí se dão os valores, isto é, uma inversão dos valores.

Tornar essa decorrência como princípio da sociedade, da vida em comum, é negar a própria vida, é levar o conjunto dos indivíduos à dissolução e à decadência, porque “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (ABM. § 259). Se assim é a vida, também entre os membros desse corpo de iguais, ela não pode se reduzir a uma simples passividade,

pois esse corpo (...) deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder (idem).

A vida, nesta visão, que é Vontade de Poder, não se realiza nem se satisfaz estaticamente; ela é dinâmica e por isso se expande sobre a menos vida. Um indivíduo com mais Vontade de Poder, com mais vida, se joga sobre outro com menos, não para destruí-lo, mas para assimilá-lo e assim dar-lhe mais vida. Assim também um corpo como conjunto de indivíduos se apropria de outro corpo com a mesma finalidade. A vida busca mais vida, Vontade de Poder busca mais Vontade de Poder; é assim que “‘vontade’ só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’” (ABM. § 36).

A “exploração”, conceito típico das sociedades dos fracos, dos não-nobres, causa da desigualdade entre os indivíduos, segundo essa classe de pessoas, não é nada mais do que uma forma de expressão da Vontade de Poder. A conotação moral lhe é atribuída em algumas situações de acordo com as conveniências de quem quer impor sua Vontade de Poder. Mesmo o oprimido, quando tenta por meio de qualquer subterfúgio, impor sua Vontade de Poder, condenando a exploração, ele está apenas usando outras formas de exploração para justificar sua situação de explorado. Assim que “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva; faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (ABM. § 259). Nietzsche reconhece que não é fácil admitir isso. Mas “supondo que isto seja uma inovação como teoria –

como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!” (idem).

4.2 A VONTADE DE PODER NA OBRA PROJETADA “A VONTADE DE PODER”

Nietzsche tinha a intenção de escrever uma obra sob o título “A Vontade de Poder”, e, de certa forma, a escreveu, embora não a tenha publicado, pelo menos de forma completa. O tema da obra não era descrever, ou apresentar, o significado de “Vontade de Poder”, mas uma espécie de substituição dos fundamentos dos valores morais pela Vontade de Poder, tanto que o subtítulo, “transmutação de todos os valores”, foi ganhando corpo até substituir o título em seus sucessivos esboços de um plano para a obra. Mas, se Nietzsche não publicou tal obra, seus sucessores o fizeram, em duas edições diferentes, não quanto ao conteúdo dos aforismos, mas quanto a sua forma externa e numeração. As duas edições, porém, a de 1901, sob a responsabilidade da irmã Elisabete, com 483 aforismos e a de 1906 por Kröner, com 1067 aforismos, republicada em 1911, seguiram o mesmo plano, esboçado por Nietzsche em 17 de março de 1887 em Nice, embora Nietzsche tenha esboçado outros planos posteriores a este, sem alterações de conteúdo. O plano compõe-se de quatro livros, com os seguintes títulos: livro primeiro: o niilismo europeu; livro segundo: crítica dos valores superiores; livro terceiro: princípio de uma nova escala de valores; livro quarto: disciplina e seleção.

Nietzsche escreveu também um esboço de um prefácio para esta obra, onde ele chama a atenção para que não se entenda mal o título, com o qual ele apresenta a obra como “o evangelho do futuro”. Fica clara sua intenção que não se trata de expor um tratado sobre um tema determinado, mas apresentar uma nova visão, uma nova proposta de vida, fundamentada em outros e novos valores, a partir da Vontade de Poder. A preocupação dele era com a deterioração dos valores que motivavam o viver, e que estavam perdendo sua força, e a vida se tornando sem sentido, levando ao niilismo. A Vontade de Poder é “um *contramovimento*, quanto à origem e à missão; mas que admite sua necessidade, lógica e psicológica, que absolutamente virá *depois* dele e *por* ele” (VP. Prefácio, § 4). A analogia que Nietzsche faz dos valores válidos até o momento é com os valores cristãos, que apresentaram uma origem e uma missão que já não se ajustam aos novos tempos.

Daí seu novo evangelho, com outra origem e outra missão para sair do niilismo rumo a outro futuro.

4.3.1 A Vontade de Poder e o niilismo europeu

Para Nietzsche a causa do niilismo é exatamente a moral que tinha a intenção de proteger a existência contra o desespero daqueles que eram oprimidos e violentados por outros homens, tornando estes últimos inimigos dos oprimidos. Para conseguir isso, “a moral ensinou a *odiar e desprezar* aquilo que forma o traço fundamental do caráter dos dominadores: *sua vontade de poder*” (VP. § 10). À primeira vista parece que a Vontade de Poder faz parte apenas do caráter dos dominadores, dos mais fortes em relação aos mais fracos, que necessita ser eliminada, ou controlada, para se manter certa igualdade entre os homens. Esta foi a interpretação dada pelo evangelho cristão. A moral cristã não percebeu, segundo Nietzsche, que o ódio e o desprezo, são dissimulações da própria Vontade de Poder; sem ela o oprimido não seria capaz de fugir do desespero.

Se o oprimido, aquele que sofre, perdesse a crença em seu *direito* de desprezar a vontade de poder, sua situação seria de desespero. Para que isso fosse assim, seria necessário que esse gesto fosse essencial à vida e que se pudesse demonstrar que, na vontade moral, a “vontade de poder” foi apenas dissimulada. O oprimido compreenderia que se encontra no *mesmo terreno* que o opressor e que não possui um *privilégio* nem *categoria superior* sobre este (*idem*).

Para Nietzsche a Vontade de Poder não é apenas o traço fundamental do caráter dos opressores, mas é o único valor da vida, pois “nada há na vida que possa valer, senão o grau de poder – com a condição, bem entendido, de que a própria vida seja vontade de poder” (*ibidem*). Nietzsche não diz ainda, pelo menos neste parágrafo, que a vida é Vontade de Poder, mas admite que ela possa ser, e, por isso, ser o único valor. Este é o primeiro conceito de Vontade de Poder, com o qual Nietzsche iniciaria sua obra: a Vontade de Poder é o único valor da vida. Sendo a Vontade de Poder o único valor da vida, é por meio dela que o niilismo será combatido e superado. Novos valores deverão surgir a partir desse fundamento.

A seguir Nietzsche faz uma crítica à modernidade e encontra em Rousseau seu ponto de referência. O homem é bom ou mau por natureza? Qual é a natureza do homem? Para Nietzsche, nem bom nem mau.

Infelizmente o homem não é suficientemente mau; os adversários de Rousseau que dizem “o homem é um animal de rapina”, infelizmente não têm razão. Não é na perversidade que está a maldição do homem, mas no amolecimento e no moralismo. Na esfera que Rousseau combatia com maior violência, encontra-se justamente a espécie relativamente mais forte e melhor nascida (- aquela que possui as grandes paixões ainda não destruídas: a vontade de poder, a vontade de fruição, a vontade e o poder de mandar) (VP. § 28).

A modernidade caiu no niilismo porque se deixou levar pela moralidade, colocando-se como contraponto da perversidade humana. Se o homem é naturalmente bom, mas corrompido pela sociedade, ou naturalmente mau e tornado bom pela moral, isso não conduz à natureza humana; limita-se ao campo dos valores morais. Nietzsche vê na sociedade não homens bons e maus, mas espécies diferentes, que se caracterizam pela força das paixões ainda não destruídas; entre estas forças, a Vontade de Poder, que é também vontade de fruição e vontade de comandar; a força que se satisfaz a si mesma. Neste parágrafo Nietzsche acrescenta à Vontade de Poder, como único valor da vida, o caráter de satisfazer-se e de bastar-se a si mesma; o caráter de fruição. Com isso, a Vontade de Poder não é um valor que deve ser buscado, mas um valor que se usufrui, que se incrementa porque se basta a si mesmo. Nietzsche critica a modernidade porque ela pretende, em nome da convivência, destruir o homem, mediante a destruição de sua natureza. Combater as grandes paixões como causadoras da perversidade, é combater a própria vida; e daí o niilismo.

Tratando mais precisamente da decadência da modernidade, Nietzsche encontra uma das causas na moral do enfraquecimento.

O *enfraquecimento* considerado como uma *missão*: o enfraquecimento dos desejos, das sensações de prazer e desprazer, da vontade de poder, do sentimento de altivez, do desejo de ter e de ter mais; o enfraquecimento como humilhação; o enfraquecimento como crença; o enfraquecimento como desgosto e vergonha de tudo o que é natural, negação da vida, doença, e fraqueza habitual... o enfraquecimento que renuncia à vingança, à resistência, à inimizade e à cólera (VP. § 76).

A Vontade de Poder, aqui citada entre tantas outras formas de enfraquecimento, é o ponto fundamental. Pelo enfraquecimento da Vontade de Poder o homem renuncia a tudo o mais, e a moralidade se impõe. Neste parágrafo Nietzsche mostra o que acontece com o enfraquecimento da Vontade de Poder: o homem renuncia à vingança, à resistência, à inimizade e à cólera que são as grandes paixões necessárias para o incremento da vida. Sem essas grandes paixões, o homem

caminha decididamente para o niilismo. Niilismo, modernidade e decadência são os temas do plano do primeiro livro. Neste contexto, a Vontade de Poder é colocada como o único valor da vida que se satisfaz a si mesma e que pode ser prejudicada, ou até destruída, pela moralidade do enfraquecimento, o que levou, segundo Nietzsche, ao niilismo europeu. É urgente uma recuperação da Vontade de Poder para a definição de uma nova escala de valores, para uma transmutação de todos os valores.

A Vontade de Poder não é colocada como um princípio metafísico, pairando fora da vida e do homem, com a finalidade de mostrar-lhe um caminho. Ela é a própria vida que se manifesta por meio das grandes paixões. O homem, enquanto vivente, é uma expressão da Vontade de Poder, e não pode deixar de ser sob pena de autodestruição. Nietzsche não tem a intenção de descrever o que é e para que serve a Vontade de Poder; sua intenção está voltada para o homem, ou melhor, para a vida, ou, melhor ainda, para o todo, que é Vontade de Poder.

4.2 A Vontade de Poder e a crítica dos valores superiores

No segundo livro encontram-se apenas três parágrafos em que Nietzsche cita explicitamente o filosofema “Vontade de Poder”. No primeiro ele contrapõe a Vontade de Poder ao ideal cristão, numa luta sem trégua para destruir esse ideal, pois

a ereção de semelhante ideal foi até o presente a mais inquietante tentação a que o homem foi exposto: pois, por ela, a exceção melhor nascida, o imprevisto feliz na criação da espécie humana, aquelas fortes individualidades, onde a vontade de poder e o desenvolvimento do tipo homem dão um passo à frente, foram ameaçadas de destruição (VP. § 161).

Nietzsche não combate nem a religião nem a moral como tais, mas especificamente a religião e a moral cristãs, porque são elas que impedem o homem de dar um passo à frente, quando elas se propõem a fazer exatamente isso. O homem só pode dar esse passo à frente, segundo Nietzsche, pelo fortalecimento e desenvolvimento da Vontade de Poder e não por sua destruição, como quer o ideal cristão. Na parte final do parágrafo Nietzsche se pergunta: “O que combatemos no cristianismo?” e responde:

O querer alquebrar os fortes, o desencorajar a coragem, o explorar as más horas e fadigas, o transformar a altiva certeza em inquietação e em tortura de consciência: ainda o empreender tornar

venenosos e doentes os instintos nobres, até que suas forças, sua vontade de poder, retornem e se voltem contra si mesmas – até que os fortes pereçam por excesso do próprio desprezo e do mau tratamento que a si mesmos infligem (idem).

A Vontade de Poder, ou as forças instintivas não podem ser destruídas; quando combatidas elas se voltam sobre si mesmas, e, com isso, o cristianismo descobriu “aquela espantosa maneira de perecer de que Pascal representa o mais célebre exemplo” (ibidem). Nietzsche tinha uma predileção toda especial por Pascal, porque pensava com profundidade sobre a vida, mas lamentava o fato de ele ter-se deixado seduzir pelo ideal cristão, e ter perecido por causa dele.

No segundo parágrafo deste segundo livro em que a Vontade de Poder é citada explicitamente, Nietzsche fala da moral como expressão da decadência e se pergunta: “De quem a moral é vontade de poder?” (VP. § 178). A própria pergunta já dá uma resposta à questão fundamental que Nietzsche levanta: a moral não deixa de ser uma expressão da Vontade de Poder. O que há de mais fundamental no homem é sua Vontade de Poder. Numa simples frase Nietzsche sintetiza toda a história da humanidade.

O traço comum na história da moral, desde Sócrates, é a tentativa para conduzir os *valores morais* à hegemonia sobre todos os outros valores: de forma que se convertam não somente em guias e juízes da vida, mas ainda os guias e os juízes: 1) do conhecimento, 2) das belas-artes, 3) das aspirações políticas e sociais. “Tornar-se melhor” é encarado como a única tarefa, tudo o mais é somente um *meio* para esse fim (ou perturbação, obstáculo, perigo: e deve, portanto, ser combatido até à destruição...). Há um movimento semelhante na China. Há outro idêntico na Índia (VP. § 178).

A moral parte de uma constatação importante: o homem pode evoluir; pode tornar-se outro. Para a moral o homem deve tornar-se melhor. Nietzsche percebe isso não só na civilização ocidental, mas também nas orientais, como a chinesa e a hindu. A questão permanece, no entanto, em que consiste esse evoluir, e evoluir em direção a quê. Para Nietzsche fica claro que essa evolução só pode ser o fortalecimento e o desenvolvimento da Vontade de Poder, enquanto que para a religiosidade, ocidental ou oriental, são os valores morais que se impõem sobre todos os outros. Mas o próprio fato de se impor mostra que acima dos valores morais há uma força e é por meio dela, e não dos valores morais, que o homem evolui. E daí Nietzsche refaz a pergunta: “Que significa da parte dos valores morais essa vontade de poder que, em evoluções prodigiosas, se desenvolveram até hoje na terra?” (idem). A resposta de Nietzsche é simples e objetiva. A Vontade de Poder, nos valores morais, se

manifesta, ou melhor, “se esconde atrás 1) do instinto de *rebanho* dirigido contra os fortes e os independentes; 2) do instinto dos sofredores e dos deserdados dirigido contra os felizes; 3) do instinto do medíocre dirigido contra as exceções” (ibidem). Assim é sempre a Vontade de Poder que está em jogo, ou melhor, que luta por seu fortalecimento e desenvolvimento.

A terceira citação neste segundo livro, apenas confirma as anteriores. Examinando o solo onde cresce o ideal, qualquer que seja, - “ou o reforço da vida (- pagão); ou a *atenuação* da vida (- *anêmico*); ou ainda a *negação* da vida (- *antinatural*) (...) são expressão da própria ‘vontade de poder’. O instinto mais temido ousa *afirmar-se*” (VP. § 218) - Nietzsche descobre que é sempre a Vontade de Poder que se manifesta.

4.3 A Vontade de Poder e o princípio de uma nova escala de valores

Nos aforismos do terceiro livro é onde o filosofema “Vontade de Poder” é mais citado explicitamente, dezoito vezes. Neste livro, os editores organizaram os aforismos conforme Nietzsche se referia à Vontade de Poder como conhecimento, à Vontade de Poder na natureza, à Vontade de Poder como sociedade e indivíduo, e à Vontade de Poder como arte; são as quatro partes desse terceiro livro, subdivisão, no entanto, que não consta do plano original de Nietzsche. É nos aforismos deste livro que a Vontade de Poder assume seu papel fundamental: fazer uma transmutação de todos os valores, ou seja, determinar uma nova escala de valores. Se este é seu papel é porque ela é o fundamento não só da vida humana, mas de toda a natureza, do cosmos. Foi dos aforismos deste livro que os intérpretes tiraram as mais variadas conclusões, entre as quais a contradição de que a Vontade de Poder é, para uns, e não é, para outros, um princípio metafísico. Inclusive a interpretação nazista dos aforismos em que Nietzsche se refere ao Estado e ao indivíduo. Este trabalho, no entanto, se limita aos dezoito aforismos em que o filosofema é citado explicitamente, e, dentro destes contextos, buscar seu significado, ou sua aplicação.

Para o desenvolvimento do ser humano é fundamental o conhecimento, e para o conhecimento, a busca da verdade. Para a filosofia grega a verdade é algo que já está determinado e que somente pode ser encontrado através de uma reflexão bem ordenada. Foi em vista disso que se desenvolveu todo um

sistema de raciocínio ao qual foi dado o nome de lógica. Mas Nietzsche não concorda com este tipo de verdade e, conseqüentemente, com este tipo de raciocínio. Para ele a verdade é uma busca incessante, sim, mas é também uma criação e não algo dado.

A “verdade” não é algo que exista e que é preciso encontrar e descobrir, - mas algo que é preciso criar, que dá seu nome a uma *operação*, melhor ainda, à vontade de alcançar uma vitória, vontade que, por ela mesma, é sem fim: introduzir a verdade é um *processus in infinitum*, uma *determinação ativa*, - e não apenas a vinda à consciência de algo que seja fixo e determinado. É uma palavra para a “vontade de poder” (VP. § 280).

A verdade se identifica com a Vontade de Poder; é uma forma de expressão da Vontade de Poder. Determinar uma verdade é alcançar uma vitória; são os vencedores que determinam o que é verdadeiro e o que é falso; nada é verdadeiro ou falso de antemão, como não é bom nem mau, nem justo nem injusto. Se a verdade fosse algo determinado já teria sido encontrada e o mundo teria chegado ao fim. Mas isso não aconteceu nem vai acontecer porque a vontade é sem fim.

A finalidade, ou seja, a busca de um objetivo, não significa que haja um objetivo a ser alcançado. A busca constante é o caráter próprio da vontade que se quer a si mesma sempre mais, que quer tornar-se sempre mais forte. “A <<finalidade>> aparente é apenas a conseqüência dessa *vontade de poder* que se realiza em tudo o que acontece; - o fato de se *tornar mais forte* traz consigo condições que se assemelham a um esboço de finalidade” (VP. § 280). Os fins buscados no *processus in infinitum* são graduações numa escala que vai se desenvolvendo conforme a vontade vai avançando, pois

os *fins* aparentes não são intencionais, mas desde que haja preponderância sobre um poder mais fraco, de sorte que este trabalhe como função do poder mais forte, estabelece-se uma hierarquia, uma organização que desperta forçosamente a aparência de uma ordem de fins e meios (VP. § 280).

Aqui, mais uma vez, a Vontade de Poder é identificada como a força que impulsiona a vida, ou melhor, a vida que se manifesta como força, continuamente em busca de sua autosuperação, de seu fortalecimento, de seu desenvolvimento. Um mundo ordenado de fins e meios seria uma limitação para a força vital, para a Vontade de Poder; e mais do que uma limitação, uma anulação, como querem a filosofia clássica grega e a moralidade cristã.

Na relação da Vontade de Poder com os valores morais na teoria do conhecimento, Nietzsche ataca diretamente a metafísica, quando diz: “*Imprimir* ao

vir-a-ser o caráter do ser – eis *a mais alta vontade de poder. Dupla falsificação*, uma tendo sua origem nos sentidos, a outra no espírito, para conservar um mundo do ser, da duração, da equivalência” (VP. § 286). A própria metafísica, que cria essa duplicidade de mundos, do ser e do vir-a-ser, é uma manifestação, a mais alta, da Vontade de Poder. A vida não necessita de um mundo permanente com o qual o mundo instável possa fazer uma equivalência. Se o mundo, pela constatação dos sentidos, é um vir-a-ser não significa que ele esteja indo em direção de um mundo estável. O vir-a-ser também não significa que o mundo seja uma seqüência de causa e efeito; o mundo é uma ação, em que também não há sujeito nem objeto. Neste constante vir-a-ser o conhecimento de verdades absolutas é impossível. O conhecimento, então, passa a ser “um erro a respeito de si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão” (idem). Para Nietzsche é sempre a vida que se fortalece e que se desenvolve. A razão humana busca interpretações, segundo seus esquemas lógicos, mas isto não representa a verdade.

Tudo o que manifesta vida deve ser considerado uma fórmula reduzida pela tendência geral: desde então, nova fixação da idéia de “vida”, como vontade de poder. Em lugar de “causa” e “efeito”, a luta dos elementos do vir-a-ser uns contra os outros, muitas vezes com a absorção do adversário; não há número constante no vir-a-ser (VP. § 286).

O conhecimento é uma ilusão, e a verdade é uma determinação da Vontade de Poder.

Quanto à origem de um mundo verdadeiro em oposição ao mundo das aparências, ponto de partida da filosofia platônico-aristotélica e incorporada pela religião cristã, Nietzsche propõe uma visão psicológica, pois a busca do conhecimento não é uma força moral, mas uma expressão da Vontade de Poder.

É necessário examinar sob o ponto de vista psicológico a “vontade do verdadeiro”; ela não é uma força moral, mas uma forma da vontade de poder. Demonstrar isto pelo fato de que ela se serve de *meios imorais*; antes de tudo, aquele dos metafísicos. – Não se realiza o verdadeiro *método de pesquisa*, senão quando são superados todos os preconceitos morais (VP. § 289).

A busca do verdadeiro e a própria pesquisa se fundamentam no preconceito de que é possível, e talvez necessário, encontrar a verdade, mas não qualquer verdade. A verdade, segundo a filosofia tradicional, deve ajustar-se a determinadas regras ditadas pela razão. É justamente nisto que Nietzsche vê a Vontade de Poder: a expressão de uma força que quer se impor. Eliminando-se os preconceitos morais, a Vontade de Poder aparece em toda sua pureza.

No subtítulo “A vontade de poder na natureza”, o filosofema “Vontade de Poder” é citado em nove aforismos, sendo três como lei natural e seis como vida. Como lei natural, a Vontade de Poder entra na crítica da idéia de causa. Não se pode, segundo Nietzsche, tirar nenhuma conclusão a respeito da transformação nos eventos da natureza, nem mesmo “imaginar nenhuma mutação em que não haja vontade de poder. Não saberemos deduzir nenhuma transformação se não houver a penetração de uma força em outra força” (VP. § 296). A idéia de causa é uma ilusão e uma necessidade da lógica, e não da natureza; é um preconceito racional. A natureza é vida, e como tal não está submetida a nenhuma lei a não ser a expansão de si mesma. “A vontade de acumular forças é específica para o fenômeno da vida, nutrição, procriação, hereditariedade, - para a sociedade, Estado, costumes, autoridade” (idem). O que há na natureza é acúmulo de forças, umas sobrepondo-se a outras, tanto para os elementos individuais como para os coletivos, como a sociedade e o Estado. Nietzsche insiste neste conceito dizendo que: “Vida, a forma do ser que nos é mais conhecida, é especificamente vontade de acumular força: - todos os processos da vida têm aí sua alavanca; nenhuma coisa quer conservar-se, tudo deve ser adicionado e acumulado” (ibidem). A vida não se realiza na regularidade; daí não pode haver leis. “A vida, enquanto caso particular (...), aspira a um *sentimento máximo de poder*, é essencialmente a aspiração a um excedente de poder; aspirar não é outra coisa senão aspirar ao poder; essa vontade permanece sendo o mais íntimo e o mais profundo” (idem ibidem). A única “lei” que se pode deduzir da natureza é a de que a natureza é Vontade de Poder, a vida que aspira a mais poder. Todas as outras leis são ilusão ou preconceito.

Ainda na Vontade de Poder como lei natural, Nietzsche faz uma crítica ao mecanicismo dizendo:

Um *quantum* de força é definido pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste. (...). É essencialmente um desejo de violência e um desejo de se defender contra as violências. Não se trata de conservação de si; cada átomo atua sobre todo o ser, - em imaginação é suprimido desde que se suprime essa irradiação de “vontade de poder”. Eis porque o chamo de *quantum* de vontade de poder; por este meio expresso o caráter de que não podemos fazer abstração, na ordem mecânica, sem fazer abstração dessa mesma ordem (VP. § 297).

Outra vez os preconceitos. Só existem leis na natureza quando se suprime a Vontade de Poder. A mecânica chama de “lei” aquilo que Nietzsche chama de

“*quantum* de força”. Ver leis nos eventos da natureza é uma constatação final; é não perceber o porquê de tais eventos.

Quando algo acontece de tal ou qual maneira e não de outra forma, não é consequência de um “princípio”, de uma “lei”, de uma “ordem”, mas demonstra que “*quanta*” de forças estão em ação, cuja própria essência é a de exercer o poder sobre outras “*quanta*” de forças (idem).

Mas essa Vontade de Poder, ou *quantum* de forças, não é um princípio metafísico, como um substrato dos elementos da natureza, mas uma aproximação de forças que lutam entre si para se imporem e, com isso, se fortalecerem e se desenvolverem. “A vontade de poder não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *pathos*, - ela é o fato elementar de onde resulta um vir-a-ser e uma ação...” (ibidem). Esse *pathos*, essa aproximação, essa relação dos *quanta* de forças, é a Vontade de Poder que se expressa como vida, cuja única lei, repetindo, é seu próprio fortalecimento e desenvolvimento.

Ainda tratando da Vontade de Poder como lei natural, Nietzsche diz: “Estamos habituados a considerar o desenvolvimento de uma desmesurada diversidade nas formas como compatível com uma origem comum na unidade” (VP. § 302). Ele não nega essa origem comum na unidade, que pode ser entendida como o “ser” dos “entes”, portanto, um princípio metafísico. E ele continua:

Emito a teoria que a vontade de poder é a forma primitiva das paixões, que todas as outras paixões são apenas configurações dessa vontade (...) em lugar da idéia de “felicidade” individual (...), a idéia de *poder*, (...) que toda força é vontade de poder, que não há outra força física, dinâmica ou psíquica (VP. § 302).

Para Nietzsche é a psicologia humana que deriva leis da natureza, onde a própria psicologia é Vontade de Poder, assim como a natureza. A Vontade de Poder é uma só, ao mesmo tempo física, dinâmica e psíquica. A Vontade de Poder, na natureza, é interpretada como leis físicas e dinâmicas, e na psicologia, é interpretada como busca da felicidade. E o próprio Nietzsche se pergunta no final desse parágrafo:

É a “vontade de poder” uma espécie de vontade ou é idêntica à idéia de “vontade”? É ela equivalente à idéia de desejar ou de *mandar*? (e ele responde) Afirmo que a *vontade* da psicologia, tal qual nos foi ensinada até o presente, é uma generalização injustificada, que essa vontade absolutamente não existe. (...) Trata-se ainda menos de uma “vontade de viver”, pois a vida é apenas um caso particular da vontade de poder (idem).

Assim, a Vontade de Poder não é uma escolha, um ato livre do querer, nem tem uma intenção, um objetivo de se impor sobre qualquer que seja. A vontade na

psicologia é uma expressão da Vontade de Poder que se quer a si mesma; tudo o mais são generalizações injustificadas, e não existem.

Falando da psicologia da Vontade de Poder, Nietzsche a relaciona com o prazer e o desprazer, e diz que “o desprazer não é acompanhado de uma *diminuição de nosso sentimento de poder*, tão somente este é o caso, geralmente, no qual se trata de uma excitação da vontade de poder, - o obstáculo é o *stimulus* da vontade de poder” (VP. § 303). Evitar o desprazer, evitar o desafio, buscar a tranqüilidade, tudo isso impede o desenvolvimento da força; inibe-a e a força é a Vontade de Poder.

Conforme as resistências que procura uma força para tornar-se dominadora, é necessário que a medida dos reveses e das finalidades assim provocadas cresça; e, enquanto toda força somente possa atuar quanto ao que lhe resiste, há necessariamente em toda ação, um *ingrediente de desprazer*. Mas esse desprazer atua como uma excitação à vida e fortifica a *vontade de poder* (VP. § 307).

Para Nietzsche, o erro em tudo isso foi separar a ação do agente, considerar o agente independentemente de sua ação, e considerar toda ação como um ato livre do querer do agente. Sua proposta é

recolocar o *agente* na ação; (...) retomar na ação o objeto da ação, o “escopo”, a “intenção”, o “fim” após tê-los retirado de forma artificial, tendo sido a ação, destarte, esvaziada de seu conteúdo; todos os “escopos”, todos os “fins”, todos os “sentidos”, não são mais do que meios e metamorfose de uma única vontade, inerente a tudo o que acontece, a vontade de poder; (...) numa palavra, *querer*, equivale a querer tornar-se mais forte, querer crescer – e querer também os *meios para isso* (VP. § 311).

Com esta separação entre o agente e sua ação, foi possível introduzir a liberdade do querer, e estabelecer uma escala de valores passíveis de escolha, determinados, esses valores, de antemão, seguindo critérios arbitrários, de acordo com interesses sob qualquer forma. Para Nietzsche, no entanto, “todas as escalas de valores não são mais do que conseqüências e perspectivas mais estreitas *ao serviço dessa única vontade*; a própria escala de valores não é mais do que essa vontade de poder” (idem). Daí sua proposta, no título da obra, de fazer uma transmutação de todos os valores, a partir da Vontade de Poder, e não a partir de uma escolha livre do agente que quer algo.

Considerando a vida como um processo em evolução, Nietzsche diz que “a vontade de poder não é um ‘vir-a-ser’ realizado...” (VP. § 317), como se fosse uma etapa desse processo, que se efetivou num determinado momento, antes

do qual ela não existira. “A vontade de poder expressa-se na interpretação, na maneira de consumir a força. – A transformação da energia em vida, em vida elevada à mais alta potência, aparece, portanto, como finalidade” (VP. § 319). A vida e a Vontade de Poder se identificam, e o desenvolvimento da vida se faz pelo consumo de energia, de força; quanto mais consumo de energia, mais vida. Somente neste sentido pode ser entendido o conceito de “Deus”, “não como força ativa, mas como *estado máximo*, como uma época – um ponto na evolução da *vontade de poder*” (idem).

A partir do momento em que o ser humano se torna racional e a determinar para si mesmo valores a partir de critérios arbitrários, fundamentados num querer livre de um agente independentemente de sua ação, a Vontade de Poder foi obrigada, por assim dizer, a encontrar subterfúgios para se realizar, caminhos tortuosos, como foi a moralidade do rebanho. Segundo a teoria de Darwin somente os mais fortes sobrevivem, mas o que Nietzsche constata não é exata e simplesmente isso. “A seleção não se faz precisamente em favor das exceções e dos acasos felizes: os mais fortes e mais felizes são fracos, quando têm contra si os instintos organizados do rebanho, a pusilanimidade dos fracos e o grande número” (VP. § 324). Nietzsche concordava com Darwin no que concerne à vida como processo evolutivo, mas não na escolha dos indivíduos que sobrevivem e no aperfeiçoamento da espécie desses indivíduos. Daí Darwin ter errado o princípio. Não é a luta pela vida que garante a sobrevivência dos indivíduos ou de sua espécie, mas a luta das forças vitais, da Vontade de Poder, que se garante a si mesma, independentemente da sobrevivência dos indivíduos ou de sua espécie. Essa vontade de poder, “em que reconheço o fundo e o caráter de toda mutação” (idem), é para Nietzsche a razão da evolução e da sobrevivência dos fracos, muitas vezes em detrimento dos mais fortes.

Na terceira parte do terceiro livro estão relacionados os aforismos referentes à Vontade de Poder como moral, e começa considerando o Estado como “a imoralidade organizada – no *interior* sob a forma de polícia, de direito penal, de castas, de comércio, de família; no *exterior* como vontade de poder, de guerra, de conquista de vingança” (VP. § 326). Talvez aqui estivesse a razão para o nazismo, desconsiderando, no entanto, que Nietzsche considerava o Estado como “a imoralidade organizada”. Vontade de Poder, neste aforismo, tem sentido explicitamente de dominação, de imposição de uma força externa aos demais. É a

Vontade de Poder entendida apenas “no *exterior*”; uma significação muito restrita. A Vontade de Poder em seu sentido de força vital, de expressão da vida, está na “imoralidade organizada”. Foi dito anteriormente que “querer equivale a querer tornar-se mais forte...e os meios para isso” (VP. § 311), e é esse o caso aqui, tornar-se mais forte mesmo que para isso seja necessário organizar a imoralidade. A Vontade de Poder não justifica moralmente a organização da imoralidade; apenas a explica. É necessária, em certo sentido, à convivência dos indivíduos, uma forma de organização do rebanho, com a finalidade de atribuir responsabilidades.

Para que se possa atribuir responsabilidades, é necessário, antes disso, que se garanta a liberdade individual. No entanto, para Nietzsche,

a medida da *liberdade*, quer para o indivíduo, quer para a sociedade, é dada pelo grau de resistência que deve incessantemente ser suplantado para permanecer *no alto*; a liberdade, bem entendido, considerada como força positiva, como vontade de poder (VP. § 336).

Na medida em que a moral, através do Estado, pretende determinar os limites da liberdade, ela impede o desenvolvimento da força vital. A liberdade, para Nietzsche, não deve ser entendida nos termos da moral, uma liberdade de escolha do que convém, do que é justo; mas a liberdade que se expressa pela força vital, que é a Vontade de Poder. Esta liberdade se manifesta no comando ou na obediência. Mas a obediência a uma norma é apenas um ato externo. Permanecer “no alto” é o caráter da liberdade, mesmo quando, aparentemente, o indivíduo está submisso.

Na sociedade, organizada pelo Estado, ou pela Igreja, ou pela Família, ou de qualquer outra forma, o indivíduo pretende manter-se livre de suas imposições, exercendo, com isso, sua Vontade de Poder, identificada moralmente como querer. Para Nietzsche,

o *individualismo* é uma espécie modesta e ainda inconsciente da “vontade de poder”; parece bastar ao indivíduo o *libertar-se* de uma preponderância da sociedade (quer seja o Estado ou a Igreja...). O indivíduo não se coloca em oposição *como pessoa*, mas somente como unidade; representa todas as unidades contra a coletividade (VP. § 337).

Nietzsche critica o socialismo e, em decorrência, o anarquismo, justamente por anular a Vontade de Poder que se realiza no indivíduo, considerando-o não como pessoa, mas como um simples número dentro da coletividade. “A subordinação para satisfazer a vontade de poder da coletividade” (VP. § 338) é uma forma “mascarada da vontade de poder” (idem), porque

a *vontade de poder* se manifesta: a) entre os oprimidos, em toda espécie de escravos, sob a forma de desejo de “liberdade”; (...) b) numa espécie mais forte, que começa a elevar-se ao poder; é a vontade de preponderância; (...) c) nos mais fortes, nos mais ricos, nos mais independentes, nos mais corajosos, sob a forma de “amor da humanidade”, do “povo”, do evangelho, da verdade, de Deus (VP. § 339),

e “nas épocas democráticas a *vontade de poder* é detestada, e a tal ponto que toda a psicologia que dela se faz parece dedicar-se a diminuí-la e a caluniá-la” (VP. § 349). São os disfarces da Vontade de Poder que quer apenas fortalecer-se e desenvolver-se em qualquer circunstância. Todas essas formas são aquilo que Nietzsche chama de “meios” de desenvolvimento da Vontade de Poder. Segundo Nietzsche nenhuma outra interpretação pode ser dada à Vontade de Poder, nem como fundamento metafísico do agir humano, nem como instrumento com uma finalidade além de si mesma. A Vontade de Poder precisa fortalecer-se e desenvolver-se em qualquer circunstância simplesmente porque é vida. E mesmo nas épocas democráticas, quando a “vontade de poder é detestada”, os grandes nomes da história são idolatrados, como símbolos nacionais e heróis da humanidade, esquecendo-se que eles se tornaram grandes pela Vontade de Poder e não por “amor da humanidade”.

4.4.4 A Vontade de Poder e a disciplina e seleção

Na primeira parte do quarto livro Nietzsche apresenta o Eterno Retorno como “o pensamento que dará a muitos homens o direito à própria supressão, o grande pensamento *seletivo*” (VP. § 377) e apresenta os “meios de *suportá-lo*: transmutação de todos os valores. Não mais o prazer causado pela certeza, mas pela incerteza; não mais a ‘causa’ e o ‘efeito’, mas a criação contínua; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de poder” (VP. § 378). A transmutação de todos os valores, subtítulo que substituiu o título nos planos finais da grande obra planejada por Nietzsche, se fundamenta na incerteza, na criação contínua e na Vontade de Poder. Ou simplesmente sintetizando, é a Vontade de Poder que não admite certeza, mas uma criação contínua, um eterno reproduzir-se. O eterno retorno do mesmo tem este significado: um contínuo reproduzir-se, e não a simples volta do que já era; é o direito à própria supressão, um pensamento seletivo, que só os mais fortes podem alcançar, mas, para isso, é preciso desenvolver

As paixões que dizem ‘Sim’. – A altivez, a alegria, a saúde, o amor dos sexos, a inimizade e a guerra, a veneração e as belas atitudes, as boas maneiras, a vontade forte, a disciplina da intelectualidade superior, a vontade de poder, agradecimento à terra e à vida – tudo o que é rico e quer dar, e gratificar a vida, dourá-la, eternizá-la, divinizá-la, - todo esse poder das virtudes que transfiguram – tudo o que aprova, diz *sim* e procede e pratica o *sim* (VP. § 479).

É pelo poder das virtudes que transfiguram que o homem poderá suprimir a si mesmo, superar-se, elevar-se a um grau mais elevado na escala da vida.

Nos aforismos da obra planejada e não concluída para publicação, sob o título de “Vontade de Poder” ou de “transmutação de todos os valores”, não têm significado diferente dos que foram publicados em outras obras. Pode ser considerado apenas como outro nome que Nietzsche dá à “vida” que se quer a si mesma. A vida não tem outro sentido, nem pode ter, nem pode ser um meio ou caminho para qualquer coisa: ela é em si e por si; e não pode ser estável; é um contínuo vir-a-ser; é uma força; é um poder, que se quer a si mesmo, como poder, como Vontade de Poder. Não é um princípio metafísico, como um “ser” oculto nos “entes”. A Vontade de Poder é isso que está aí, simples e plenamente.

4.4 O “NADA ALÉM DISSO”

A obra, inicialmente projetada por Nietzsche e depois abandonada, publicada em 1906, continha 1067 aforismos, o último dos quais termina com “e nada além disso!”. Com o “nada além disso – *nichts ausserdem*”, Nietzsche queria significar acima de tudo a não necessidade de um “ser” como entidade metafísica, servindo de substrato a todos os entes. Se não fosse isso, a Vontade de Poder não seria possível, e nem ela é o ser de todos os entes. Um substrato metafísico sempre cria uma duplicidade, o que contradiz a Vontade de Poder.

O ser como fundamento de todos os entes foi uma pura criação do intelecto humano, como todas as categorias da filosofia tradicional. E sendo elas criações do intelecto, não podem ser consideradas instrumentos da verdade. Nada pode ser considerado verdadeiro a partir de um juízo de valor. O caráter da existência perde seu significado quando visto sob o ângulo da finalidade, da unidade ou da verdade.

Falta a unidade que intervém na multiplicidade dos acontecimentos: o caráter da existência não é “verdadeiro”, ele é *falso*... decididamente não tem mais razão de se persuadir da existência do mundo-

verdade... Em uma palavra, as categorias: <<finalidade>>, “unidade”, “ser”, pelas quais demos um valor ao mundo, são retiradas por nós (VP. § 5).

O próprio intelecto, como visto acima, é criação humana, fez parte da evolução deste desde já ente que se tornou humano, na luta das forças vitais para seu enaltecimento, e os juízos de valor foram criados exatamente como instrumentos para essa superação de si mesmo. Assim, entre outras, o intelecto é uma moeda falsa para a aquisição da verdade. Acreditar que “somente o intelecto, despojado de sua personalidade (‘o filósofo’) conhece a verdade, ‘o ser’ verdadeiro e a essência verdadeira das coisas” (VP. § 183) é um contra-senso, pois atribui-se a algo imaginário a faculdade de chegar à verdade.

Este mesmo “ser” que, segundo os próprios filósofos metafísicos, deveria servir de base a todo conhecimento, estava sujeito à moral, em prejuízo do próprio conhecimento.

Desde os primórdios da filosofia grega percebemos a luta contra a ciência mediante uma teoria do conhecimento ou de um ceticismo: e para que fim? Sempre em favor da *moral...*(...) Por outro lado, os físicos estão todos refreados, a tal ponto que admitem, entre seus fundamentos, a teoria da verdade, a teoria do ser (VP. § 245).

A busca de um fundamento metafísico não foi uma preocupação com o conhecimento, mas uma preocupação com a manutenção e o desenvolvimento da vida, ou, segundo Nietzsche, uma preocupação com a Vontade de Poder.

Se este mundo de mudanças não é o mundo verdadeiro, o “ser”, que para os metafísicos é a base de toda verdade, também precisa de um mundo que, como ele, o ser, seja verdadeiro. Dessa forma, duplica-se também o conceito de mundo: um mundo verdadeiro, o mundo do ser, e um mundo não-verdadeiro, o mundo das aparências, o mundo físico. Mas este também é um conceito não de verdade, mas de valor; e, como tal, um conceito criado com a finalidade de utilidade para a vida.

“O mundo-verdade e o mundo-aparência” - essa antinomia é reconduzida por mim a *relações de valores*. Projetamos nossas condições de conservação como atributos do ser em geral. O fato que, para prosperar, impõe-se a estabilidade em nossa crença, levou-nos a afirmar que o mundo-“verdade” não é mutável e flutuante no devir, mas que ele é o *ser* (VP. § 268).

Admitir a existência de uma entidade estável, permanente, imutável por debaixo das coisas que mudam constantemente não é uma necessidade que justifique a mudança, mas uma crença, baseada, principalmente, no medo do que

possa acontecer depois do momento presente. “A *crença no ser* – diz Nietzsche – afirma-se somente como consequência: o verdadeiro móvel primário é a falta de fé no devir, a desconfiança em relação ao devir, o desdém de todo o devir...” (VP. § 285). Foi a racionalização que criou este mundo mecânico, no qual tudo “deve” estar ordenado segundo critérios bem definidos num processo que teve um início programado e um fim a ser atingido. Diante da não-realidade, porém, diante da mudança permanente que foi o problema crucial da filosofia pré-socrática, esta resolveu o problema criando este mundo ideal, que dá sustentação ao mundo das aparências. A perda da confiança nas forças vitais, na vida espontânea, no inesperado; a consciência de tudo isso possibilitou o desenvolvimento de uma filosofia metafísica. Esta metafísica levou à decadência da humanidade que se expressa pelo niilismo. Este niilismo, no entanto, é a manifestação de uma força que não deixou de existir; uma força que pode levar a uma retomada do caminho, abandonando os valores atuais e voltando-se a novos valores, ou à perda total quando vê esta entidade metafísica, o ser, diminuído e não mais capaz de justificar a existência em si mesma. “O niilismo, como fenômeno normal, pode ser um sintoma de *força crescente* ou de *fraqueza crescente*” – no segundo caso quando “a força criadora imagina o *ser* diminuído, e a desilusão se torna o estado dominante” (idem). Querer que o devir seja previsível, estável, que esteja sob o controle do ser humano, é a manifestação mais alta da Vontade de Poder, mas não passa disso. Não é possível formar uma unidade entre entidades tão distintas, como os sentidos e o espírito. Concluir que haja essa duplicidade e que ela possa ser unificada, é uma tentativa infrutífera. O que se pode concluir é apenas que há uma Vontade de Poder que nasce dos próprios sentidos e que se volta sobre eles para se enaltecer, numa espécie de domínio. “*Imprimir* ao devir o caráter do ser – eis a *mais alta vontade de potência*. – *Dupla falsificação*, uma tendo sua origem nos sentidos, outra no espírito, para conservar um mundo do ser, da duração, da equivalência” (VP. § 286).

Este jogo entre mundo verdadeiro e mundo aparente não passa de uma relação. Poder-se-ia dizer uma relação de forças em luta entre si para o enaltecimento da vida. As forças, como já visto, não são estáticas, pois deixariam de ser forças; em sua dinamicidade elas mantêm uma relação entre a estabilidade e a mudança, que a filosofia chamou de ser e devir. A busca de um ponto de equilíbrio é a expressão da força, mas encontrar esse equilíbrio é uma ilusão, pois se ele existisse já teria sido encontrado, e se já tivesse sido encontrado, a força não seria

força. Não é possível falar em força vital numa lógica mecanicista, pois nessa linha de pensamento a força se aniquila. Mas como de fato ela não se aniquila, deve-se concluir que não se pode falar dela dessa forma, segundo uma lógica matemática, que admite a existência de algo estável por debaixo da mudança. “O ‘em-si’ é até uma concepção absurda: uma ‘modalidade em-si’ é uma absurdidade: o conceito do ‘ser’, da ‘coisa’, é sempre para nós um conceito de relação...” (VP. § 289). Relaciona-se o ser com o vir-a-ser; é uma construção da linguagem. O que há, para Nietzsche, é a Vontade de Poder que se expressa na vida, na luta do superar-se a si mesma para o enaltecimento da vida, e nada mais.

Para Nietzsche, a questão do ser metafísico é um problema gnosiológico, criado pela razão lógica a partir das categorias aristotélicas, em que tudo deve estar numa relação de causa e efeito, ou de potência e ato. Ao sair desses esquemas mentais, deixa de existir a necessidade de uma metafísica para explicar as realidades do mundo e da existência. Ser, então, é apenas a generalização da idéia de vida, o ser animado, o agir, o devir, ao qual se opõe o ser inanimado, o ser em seu não-devir, e não o não-ser. À vida se opõe a morte, pois a morte só é possível ao que está vivo. Enquanto vivo o ser luta pela vida, por mais vida e não para destruir-se e tornar-se outra coisa. E vida só há uma, essa que está aí e que acaba com a morte; a morte não é a oposição da vida, mas apenas o fim de um ente vivo. Cada ente vivo vive enquanto estiver em devir e depois acaba; não há para ele outra espécie de via à qual ele esteja tendendo. Para o ente vivo não há um sentido, uma finalidade a ser alcançada, e, mesmo que houvesse, não seria a de destruir-se a si mesmo para tornar-se outra coisa; isto seria um absurdo.

“Ser”, como generalização da idéia de “vida” (respirar), “ser animado”, “querer”, “devir”. A antinomia seria então: “ser inanimado”, “não ser em seu devir”, “não querer”. Portanto, não se opõe ao “ser” o “não-ser”, a aparência, não se lhe opõe também a morte (pois só pode morrer o que possa também viver) (VP. § 290).

Assim como o ente vivo não tem outra finalidade do que o seu próprio existir, também o mundo não tem. E se nem cada ente individualmente nem o mundo como um todo não têm nenhuma finalidade além de seu próprio existir, isto significa que aquilo a que se chama espírito é apenas o próprio devir das coisas. “O próprio fato de que o ‘espírito’ é *um devir*, demonstra que o mundo não tem finalidade, nenhum estado final, que é incapaz de ‘ser’”, pois, como já foi visto, “se o mundo tivesse um fim já teria sido alcançado” (VP. § 380). Ser e devir só podem

existir como entidades separadas em oposição; a oposição do ser ao não-ser resulta no nada; e não é possível que o mundo seja o nada. O que há, então, é a vida que devém em cada ente individualizado, e nada mais.

5 CONCLUSÃO

(...) *Aquele que, de dia, de noite
 e ano após ano
 sentou-se junto de sua alma
 nas desavenças e nos diálogos mais confidenciais; (...).*
 (FP. 37 [5], junho-julho 1885).

Nietzsche escreveu este fragmento na mesma época em que escreveu aquele no qual disse que “o mundo é vontade de poder e nada mais!”; talvez tenha sido até no mesmo dia, mas se não foi no mesmo dia, foi sob o mesmo estado de ânimo, num diálogo confidencial com sua alma. Mais adiante ele continua, no mesmo fragmento, “aquele que, como eu, ponderou e pondera com a cabeça e o coração sobre toda sorte de pensamentos, questões e dúvidas que nem sempre ele gostaria de comunicar,” (.....) e ele termina o fragmento dizendo, “e uma filosofia de eremita, ainda que fosse escrita com garra de leão, continuaria parecendo uma filosofia de ‘patas de ganso’”¹¹ (FP. 37 [5], junho/julho 1885). Nietzsche contrapõe, aqui, uma filosofia das aspas com uma filosofia de leão. A primeira seria mais uma forma de expor as dúvidas, os pensamentos, as questões da maneira tradicional; a segunda, a filosofia de leão, uma filosofia própria, autêntica, desvinculada de qualquer compromisso, sem nenhum vínculo com qualquer preconceito moral, como é o título do documento em que foi escrito o fragmento sobre o mundo: “Apontamentos para além de bem e mal”. Uma dessas questões, ou pensamentos, ou dúvidas, com certeza é a que envolve o conceito de Vontade de Poder.

Nietzsche tinha uma predileção especial pela “besta louca”, identificada como as raças nórdicas, mas também a águia e o leão, porque ele via nesta besta louca a espontaneidade, o descompromisso, a desrazão dos fortes em oposição aos fracos que são obrigados a recorrer a subterfúgios, a trapaças, aos recursos da razão. Esta besta louca, “esse eremita caçador de tesouros”, talvez Nietzsche se considerava como tal, nem sempre gostaria de comunicar seus pensamentos, “mesmo quando estivesse cercado por mestres e colegas animados e valentes como ele” (FP. 37 [5], junho/julho 1885). O mesmo fragmento começa da seguinte forma: “Nos livros de aforismos, como os meus, entre os breves aforismos e por trás deles, não há mais do que longas coisas proibidas e correntes de pensamentos;

(...). Não escrevo tratados; estes são para asnos e leitores de periódicos”. Este golpe é duro demais para ser assimilado, e motivo para deixar o ringue, de cabeça erguida e com um muxoxo. Mas para Nietzsche esta forma de dizer não era desprezo pelos leitores ou colegas, mas uma forma de chamar-lhes a atenção, para que pudessem encontrar os “tesouros escondidos no fundo da caverna” (idem). Um deles, a Vontade de Poder.

O dito no parágrafo anterior dispensaria todo raciocínio lógico, ou pensamento racional, todo esforço filológico e interpretativo, para se chegar ao significado do filosofema “Vontade de Poder”. Nietzsche insistiu muitas vezes que Vontade de Poder é vida, é enaltecimento e fortalecimento da vida e nada mais, e que não há nada além dessa Vontade de Poder. Mas ele também reconhecia que os dois mil e quinhentos anos da cultura ocidental dificilmente se livrariam de seus preconceitos para se dedicar a um pensamento simples e espontâneo, mas rico, profundo e abrangente como os pensamentos em forma de aforismos. Da mesma forma é praticamente impossível entender o pensamento de Nietzsche desvinculando-se da tradição. Todo pensador que se propõe pensar Nietzsche o faz, necessariamente, dentro das regras da filosofia tradicional, e daí a dificuldade de se chegar a um consenso nas diferentes interpretações ou a uma interpretação em detrimento das demais, até porque o próprio Nietzsche repetiu várias vezes que tudo é interpretação, inclusive a sua. Nesta linha de pensamento, Müller-Lauter, no último parágrafo de seu estudo sobre “A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche” diz:

Nada seria mais errôneo, mais inadequado à interpretação de Nietzsche, do que, por fim, deixar-se pôr em evidência a vontade de poder, semelhantemente a um *deus ex machina*, senão como o sujeito metafísico, no entanto como o acontecimento fundamental. Há, de certo, para Nietzsche, complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional (Müller-Lauter: 1997, p. 152).

Entendendo esta conclusão final de Müller-Lauter como a exclusão de qualquer fundamento metafísico na filosofia de Nietzsche, sobra a Vontade de Poder como força vital, como impulso proveniente do encontro de várias forças que lutam para se impor uma sobre as outras para o fortalecimento de si mesma como vida. Mas esta, também, é apenas uma interpretação.

O que Nietzsche pretendia não era substituir um princípio metafísico por outro, o princípio metafísico do mundo do além por um princípio metafísico deste mundo, o que, de certa forma, já seria um avanço. Ele estava preocupado com os valores segundo os quais se orientava o comportamento humano, pela constatação do niilismo a que tais valores haviam chegado pela perda de sua validade. E daí constatou a falsa fundamentação de tais valores. Sua proposta era uma transmutação de todos os valores a partir de outro fundamento que não a metafísica, tradicional ou qualquer que fosse. Constatando que não havia nada além da vida, desta vida, também não deveria haver nenhum princípio, nenhum fundamento, para a vida senão ela mesma; e a vida é o fortalecimento de si mesma, ou seja, a Vontade de Poder.

Como filosofema, a Vontade de Poder não pode ser analisada em si mesma, mas dentro de todo o conjunto do pensamento de Nietzsche, justamente porque ela implica a transmutação de todos os valores, ou seja, o próprio significado da vida. Para Nietzsche, o homem, tornando-se consciente de seus instintos vitais, e percebendo-se mais fraco em relação a outras forças, também vitais, desenvolveu capacidades que lhe permitiram superar obstáculos sem as quais ele não teria conseguido, não apenas o seu fortalecimento e desenvolvimento, mas nem mesmo sua sobrevivência. Com estas faculdades, chamadas racionais, ele deu um sentido para sua vida, principalmente diante daqueles obstáculos que ele não conseguia ultrapassar. Com esse sentido para a vida, ele criou a existência. É a primeira duplicidade: vida e existência. Desta duplicidade derivou toda a filosofia metafísica e a religiosidade. Sobre isto se fundamentou a cultura ocidental e se desenvolveu todo seu pensamento científico em busca da verdade; e, mesmo assim, o niilismo triunfou. Esta é a constatação de Nietzsche. Recuperar a vida, que havia sido prejudicada pela existência, é a proposta de Nietzsche. E isto só pode ser feito a partir de um novo começo. Para Nietzsche este novo começo é a Vontade de Poder.

As interpretações que foram feitas da Vontade de Poder em Nietzsche se concentram em duas questões: a filosofia de Nietzsche como um todo, e a Vontade de Poder como particular. Na filosofia como um todo discute-se se Nietzsche desenvolveu, apesar da forma aforística de seus escritos, um pensamento filosófico completo, seguindo as normas básicas do pensar filosófico da linha tradicional, ou mesmo seguindo outra linha de pensamento, e, portanto, um pensamento que contemple a metafísica. E na Vontade de Poder como particular a

discussão gira em torno do significado do filosofema, ou seja, se a Vontade de Poder é ou não um, ou o, princípio metafísico de sua filosofia.

Os autores analisados neste trabalho, nomeadamente, Danto, M. Clark, Jaspers, Heidegger, P. Poellner e Richardson, no capítulo dois, com referências mais amplas ou mais restritas a outros autores, entre eles, Deleuze e Müller-Lauter, divergem, em maior ou menor grau, tanto num ponto como no outro. Uma análise da Vontade de Poder necessariamente implica sua relação com a metafísica. E aqui se encontra o nó górdio, por assim dizer: Nietzsche afirma uma e nega a outra. Não fosse isso, não haveria discussão, muito menos polêmica. Este trabalho entrou nesta polêmica e teve como parâmetro os conceitos de vida e existência, ou, melhor dito, o conceito vida-existência, vida como realidade objetiva e existência como uma subjetiva atribuição de valor à vida, ao ser humano e ao mundo como um todo.

No filosofema Vontade de Poder Nietzsche amalgama os conceitos de vida, de forças, de impulso, de mundo e de coisas, para dizer que tudo é Vontade de Poder. A filosofia metafísica separou todos esses conceitos dando a cada um deles um significado particular e próprio, distinto dos demais, buscando o simples como fundamento da diversidade. Mas, para Nietzsche, como disse Müller-Lauter, “não há o um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando” (Müller-Lauter: 1997, p. 152). A luta das forças, unindo-se e separando-se, formam a complexidade do cosmos, “como um jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e ‘múltiplo’” (FP. 38 (12), junho-julho 1885). Esta unidade-multiplicidade é a vida que se fortalece e se desenvolve, “que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma” (idem). O cosmos como tal não aumenta nem diminui, mas a vida que o constitui, como a luta dessas ondas de força, avança através da prodigalidade da natureza.

O mundo olhado num recorte é um absurdo. Sob a visão da existência, a quantidade do desperdício diante da precariedade dos sobreviventes é incompreensível em si; daí a necessidade de se imaginar uma finalidade para o mundo como um todo e para cada uma das coisas em particular. Sob o ponto de vista da vida, a quantidade e o desperdício não têm significado nenhum, não existem. Para a vida como unidade-multiplicidade não existe o tempo, não existe a morte, não existe o nascimento. Quando Nietzsche diz que “a ‘coisa’ é a soma de seus efeitos” (WP. § 551), ele está dizendo que o um é ao mesmo tempo múltiplo, não importando se o efeito seja algo que permanece ou que desaparece. É tendo

em vista este todo que Nietzsche faz a pergunta: “Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas?” (idem). O importante, para Nietzsche, não era apenas dar um nome para o mundo, mas apresentar uma “*solução*” para todos os enigmas que o mundo oferece. E é neste contexto e com esta finalidade que ele nomeia o mundo como Vontade de Poder, e nada mais.

As tentativas de interpretação da Vontade de Poder no pensamento de Nietzsche seguindo os critérios da filosofia tradicional, isto é, separando os diversos conceitos, atribuindo a cada um deles um significado diferente, se tornam infrutíferas porque pecam exatamente pelo defeito que ele combate: a multiplicidade das coisas numa dupla relação entre si, como causas e efeitos e como tendo um objetivo em vista do qual elas se relacionam. Ao dizer que o mundo não tem finalidade nenhuma, muda a relação entre as coisas. O que há, para Nietzsche, é uma relação de forças, simplesmente porque são forças e não porque elas tenham uma finalidade a cumprir, seja ela qual for. O incremento da vida é o componente da força, é a própria força, e não uma conseqüência, não um efeito em relação a uma causa.

A metafísica, para Nietzsche, consiste nesta separação dos conceitos à busca da unidade simples, como quando Descartes procura a “idéia clara e distinta”, e, como para ele, essa “coisa simples” não existe, ele descarta a própria metafísica que a procura. A metafísica encontra essa “coisa simples” e a denomina “coisa-em-si”, que para Nietzsche, além de não existir, “não há ‘coisa-em-si’” (WP. § 557), é um absurdo, um sem-sentido. “O ‘em-si’ é mesmo uma concepção absurda; uma ‘constituição-em-si’ é um sem-sentido” (WP. § 583), e, conseqüentemente o “ser” em relação aos “entes”; para Nietzsche “‘ser’ como universalização do conceito de ‘vida’” (WP. § 581).

A metafísica para Nietzsche é uma conseqüência do medo, “Psicologia da metafísica: a influência do medo” (WP. § 576), uma construção psicológica com a finalidade de superar as adversidades da existência, com a necessidade, também, de se imaginar um mundo onde essas adversidades tenham sido superadas; um mundo verdadeiro em oposição ao mundo aparente. Quanto a isso, Nietzsche diz o seguinte:

Psicologia da metafísica. – Este mundo é aparente: conseqüentemente há um mundo verdadeiro; - este mundo é condicionado: conseqüentemente há um mundo incondicionado; - este mundo está cheio de contradição: conseqüentemente há um mundo livre de contradição; - este mundo é um mundo do vir-a-ser: conseqüentemente há um mundo do ser: - todas conclusões falsas

(confiança cega em razão de: se *A* existe, então o conceito oposto *B* também deve existir). É o sofrimento que inspira estas conclusões: fundamentalmente elas são *desejos* que um tal mundo exista; da mesma forma, imaginar outro mundo, de mais valor, é uma expressão de ódio por um mundo que faz sofrer; o *ressentimento* dos metafísicos contra a realidade é aqui criativo (WP. § 579).

A questão aqui se coloca, mais uma vez, entre vida e existência.

Ao tornar-se consciente de sua realidade, o ser humano buscou para sua vida uma alternativa que pudesse ser por ele manipulada; uma alternativa que lhe permitisse conduzir sua vida de uma forma em vez de outra, e com isto ele desenvolveu a capacidade de julgar e de atribuir valor a seus julgamentos, criando para si não uma forma de vida, mas uma forma de existência, da qual ele pudesse eliminar tudo o que lhe parecesse inconveniente; e a primeira inconveniência era justamente o sofrimento. No mesmo parágrafo citado acima Nietzsche desenvolve uma segunda série de questões sobre o porquê do sofrimento, e ele encontra a resposta dada pela metafísica-religião: sofre-se em decorrência de um erro, e sofre-se em conseqüência de uma culpa, de onde ele tira o tema para uma proposta - "Para uma genealogia da moral".

Quando Nietzsche propõe uma transmutação de todos os valores, ele reconhece a importância da capacidade humana de atribuir valor e de determinar um rumo para a vida, ou seja, construir uma existência. Assim como o ser humano foi capaz de construir uma existência a partir de ilusões metafísicas, ele também será capaz de construir uma proposta mantendo-se no nível da vida; a proposta do "*amor fati*". Num de seus últimos aforismos, escrito em 1888, ele resume sua proposta da seguinte forma:

Meu novo caminho que leva ao "Sim". – A filosofia, tal como a tenho vivido e entendido até o presente momento, é a busca voluntária dos ângulos até mais detestados e mais infames da existência. Com uma longa experiência que uma tal peregrinação através das galerias e do deserto me proporcionou, aprendi a olhar diferentemente tudo quanto tem filosofado até hoje: - a história oculta da filosofia, a psicologia dos grandes nomes que lhe deram, revelou-se-me à luz meridiana. "Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?" - Isto se tornou para mim a verdadeira medida do valor. O erro é uma *covardia*... toda conquista do conhecimento *provém* da coragem, da dureza para consigo mesmo... Uma semelhante *filosofia experimental*, tal como a vivo, antecipa, experimentalmente, até as possibilidades do niilismo por princípio: sem querer dizer por isso que possa deter-se ante uma negação, ante um não, ante a vontade do não. Ela quer antes penetrar até ao contrário – até o *dionisiaco* dizer *sim* do mundo, tal qual é, sem desfalque, sem exceção e sem escolha -, quer o eterno movimento circular: as mesmas coisas, a

mesma lógica e o mesmo ilogismo do encadeamento. Estado superior que o filósofo possa atingir: ser dionisíaco em face da existência. Minha fórmula para tanto é *amor fati* (WP. § 1041 – 1888).

Nesta primeira parte do aforismo Nietzsche especifica a sua proposta, detalhando os pontos principais.

Nietzsche criticou o imperativo categórico da razão de Kant, criticou o *neminem læde* de Schopenhauer, criticou o amor ao próximo do cristianismo; em substituição a tudo isso ele apresenta sua fórmula: “*amor fati*”. Esta fórmula não é o resultado da razão pura após longas meditações, mas o resultado de uma vida. A vida quando determina uma forma de existência, não busca a verdade, mas o seu fortalecimento; daí que a medida dos valores é “o quanto de verdade ela pode suportar”. O erro não é a causa do sofrimento, mas uma “covardia” no enfrentamento dos obstáculos. A vida requer uma “filosofia experimental” e não uma filosofia fechada em verdades absolutas. A vida que busca uma existência “no dionisíaco dizer sim do mundo”, onde as forças instintivas vitais preponderam sobre as artimanhas da razão. E não há outra escolha; não há outro mundo a ser desejado; é este mundo, o mesmo mundo “em seu movimento circular”, que se repete indefinidamente, com “a mesma lógica e o mesmo ilogismo”, mas que conduz a um estado superior: “o estado dionisíaco da existência”. Os aforismos analisados no capítulo um, referentes ao ser humano, com suas características próprias como a razão, a inteligência, a memória, o querer, a consciência, mostraram como Nietzsche entendeu o ser humano nesta luta dionisíaco-apolínea, mas criticou esse desenvolvimento a partir do momento em que o ser humano se deixou conduzir pela razão em prejuízo dos instintos dionisíacos. A partir daí o conhecimento se limitou à razão e à psicologia. A fórmula simplificada do “*amor fati*” requer essa disposição do espírito de aceitar a vida como ela é, o mundo como ele é, o ser humano como ele é. Não há erro cometido, não há culpa a ser expiada, não há redenção a ser alcançada, não há finalidade alguma a ser perseguida. Há apenas uma vida que deve ser vivida segundo suas próprias regras, que exige ousadia do espírito e coragem da vontade.

A seguir Nietzsche continua o aforismo, acrescentando duas considerações e uma conclusão final. A primeira consideração é quando ele diz:

Para tanto é mister considerar o lado da existência até agora *negado* não somente como *necessário*, mas ainda como *desejável*: e, não somente *desejável* quanto ao lado afirmado até aqui (mais ou menos

como seu complemento e sua condição primeira), mas ainda devido a si mesmo, sendo o lado mais potente, o mais fértil, o mais *verdadeiro* da existência, o lado em que sua vontade se expressa mais nitidamente (WP. § 1041 - 1888).

Nesta consideração Nietzsche chama a atenção “para o lado da existência que foi negado”. Qual seria este lado? Com certeza, o lado de cá, o lado deste mundo, ou seja, o lado da vida como realidade. Este é o lado “mais verdadeiro da existência”, portanto o lado que deve ser desejo acima de tudo. É “o lado em que a vontade se expressa mais nitidamente”. Que vontade? Não o querer da razão, o desejar da psicologia, mas a vontade que brota das forças vitais, que se expressa pelo dionisíaco; a Vontade de Poder.

Nietzsche diz, no entanto, que este lado que foi negado não deve ser desejado da mesma forma como foi desejado o lado que de fato foi desejado pela outra filosofia. Não é, portanto, uma simples troca de lado, mas uma troca de forma de desejo. A filosofia até o presente momento desejou de forma metafísica; Nietzsche propõe um desejo não-metafísico, um desejo da vida sem finalidade além dela mesma, porque além de ser o lado “mais verdadeiro” é também “o lado mais potente, mais fértil” até mesmo da existência, não só da vida. Desejar como existência a vida apolínea, a vida das forças instintivas, o *amor fati*, enfim, a vida “mais potente”, a vida da Vontade de Poder.

Nietzsche faz ainda um passo mais adiante, considerando o que foi afirmado até aqui, dizendo no mesmo aforismo:

É mister ainda para tanto olhar o lado da existência que foi unicamente *afirmado* até aqui: compreender de onde vem esta avaliação e quão pouca força obrigatória ela tem em face da apreciação dionisíaca da existência: extraí e verifiquei o que aqui diz *sim* em suma (por um lado o instinto dos que sofrem, por outro o instinto de rebanho, e um terceiro instinto ainda, o *instinto da maioria*, contra as exceções -) (WP. § 1041 - 1888).

Se, para a existência, se faz necessária uma avaliação, Nietzsche pesquisou “de onde vem essa avaliação” e percebeu “quão pouca força obrigatória ela tem em face da apreciação dionisíaca da existência”. Os valores da existência metafísica, apesar de serem considerados absolutos e eternos, não têm força suficiente para suportar a vida de forma dionisíaca, por isso teve que negar esse lado da vida. E o que é, ou quem é, que diz *sim* no lado metafísico? O que sofre, o rebanho, a maioria, ou seja, o lado mais fraco, enquanto que o lado mais forte, o lado das exceções, é prejudicado.

Mas mesmo aqui, outra descoberta de Nietzsche. É sempre o instinto que comanda, que determina a existência, tanto do lado dos fortes, como do lado dos fracos: o instinto dos que sofrem, o instinto de rebanho, o instinto da maioria: o ressentimento. Se mesmo no ressentimento o que predomina é o instinto, então é o instinto e não a razão que determina os valores da existência. Não é a vontade através de uma ação livre de escolha que determina este ou aquele caminho, mas a vontade como instinto vital que se impõe, independentemente do caminho que a vida possa tomar como existência, ou seja, a vida é Vontade de Poder.

Finalmente Nietzsche conclui o aforismo com as seguintes palavras:

Decifrei desse modo em que sentido uma espécie mais forte de homens deverá imaginar necessariamente a elevação e a ascensão do homem em outra direção; seres superiores que se encontrariam além do bem e do mal, além dos valores que não podem mais negar sua origem na esfera do sofrimento, do rebanho e da maioria, - busquei na história os ensaios dessa formação de um ideal às avessas (os epítetos “pagão”, “clássico”, “nobre”, descobertos de novo e postos à luz) (WP. § 1041 - 1888).

Diante dessa transmutação de todos os valores válidos até então, nada mais resta, para Nietzsche, do que um novo homem, numa nova direção.

Quanto a esse novo homem, Nietzsche diz apenas que deve ser um “ser superior”. Um “ser superior”, para ele, é aquele que não se deixa conduzir por preconceitos de qualquer espécie, que esteja “além do bem e do mal”, e também que não se deixa levar pelos instintos de rebanho, dos que sofrem, nem da maioria, mas que se forme um “ideal às avessas”. Sem nomeá-lo, mas apenas apontando algumas características, Nietzsche está se referindo ao *Übermensch*, para quem “os epítetos ‘pagão’, ‘clássico’, ‘nobre’, devem ser descobertos de novo e postos à luz”. Os valores válidos até então podem continuar valendo, desde que sejam redescobertos. Isto faz parte da história do ser humano e da filosofia experimental.

Em outros aforismos da mesma época, Nietzsche acrescenta algumas características a esse homem superior, quando diz, por exemplo, que

o homem *superior* distingue-se do *inferior* em relação ao destemor e ao desafio da infelicidade: é um sinal de retrocesso quando medidas eudemonistas de valor começam a valer como supremas (cansaço fisiológico, empobrecimento da vontade) (FP. 11 [112], nov. 1887-março 1888),

ou quando fala do pagão em relação ao cristão: “Pagão é dizer sim para o natural, o sentimento de inocência no natural, da ‘naturalidade’. Cristão é dizer não ao natural,

o sentimento de indignidade do natural, a antinaturalidade” (FP. 10 [193], verão de 1887), ou ainda quando ele fala do clássico,

Gosto clássico: isto significa querer simplificar, tornar vigoroso, ver a felicidade, o terrível, a coragem da nudez psicológica (- simplificação é uma consequência da vontade de se tornar mais forte; buscar a felicidade é tornar visível também a nudez, uma consequência da vontade de ser terrível -) (WP. 868, novembro 1887 - março 1888).

Esta é a redescoberta que deve ser feita. E ao falar do *Übermensch*, Nietzsche diz: “Não pergunto o que redime o homem: mas sim que tipo de homem deve ser escolhido, querido e *criado* como mais precioso...” (FP. 11 [413], novembro 1887 – março 1888). O homem não precisa ser redimido, mas um novo homem precisa ser criado.

Nietzsche constata o niilismo a que a Europa foi conduzida pela sua cultura. Analisando esta cultura em todo seu processo de desenvolvimento, ele chega às origens da filosofia grega e percebe o viés que lhe é dado pelos filósofos chamados clássicos, Sócrates, Platão e Aristóteles, e seu envolvimento posterior com a doutrina cristã. Confrontando este viés com as forças primitivas, dionisíacas e apolíneas, ele descobre os instintos, os impulsos fundamentais, ou a vida em seu estado próprio, natural, e como essas forças se relacionam e se desenvolvem, chegando à moralidade de rebanho, ou à política democrática, ou ao conceito religioso de humanidade, de igualdade, de fraternidade. Para Nietzsche tudo criação humana; nada de absoluto, nada de eterno em tudo isso. Uma constatação simples: a vida, e nada mais além da vida. Vida que se fortalece e se desenvolve. O ser humano, que é apenas vida e nada mais, também está nesse processo. Vida é poder; o ser humano também é poder. Vontade? Sim, mas Vontade de Poder.

6. NOTAS

Notas à Introdução

¹ A expressão de Nietzsche “Wille zur Macht” possibilita ao português duas traduções: Vontade de Poder e Vontade de Potência. A palavra “potência” tem uma conotação mais metafísica, em sua relação com o ato, na definição de Aristóteles. A palavra “poder” está muito perto de um sentido político, de dominação. As mesmas razões apresentam tanto Oswaldo Giacoia Júnior na tradução do texto “A Doutrina da Vontade de Poder” de Wolfgang Müller-Lauter quanto por Scarlett Marton na apresentação deste texto publicado pela editora Annalume: Giacoia usa a expressão “Vontade de Poder” enquanto que Marton usa “Vontade de Potência”. Usarei a forma “Vontade de Poder” simplesmente para ficar o mais longe possível da conotação metafísica.

² A palavra alemã “*Übermensch*” tem tradução em português por Super-homem, Supra-homem, Além-do-homem, e talvez outras formas. Como entendo *Übermensch* significando o homem que está além das convenções morais existentes, como Nietzsche o entendia, e não o homem que está além deste homem, ou sobre este homem, ou o mais poderoso de todos os homens, eu permaneço com a palavra alemã.

³ KOTHE, F. R. In NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos Finais*, 2002, p. 16.

Notas ao capítulo um

⁴ Do grego *φύσις* com o significado de “aparência, exterior” de *ἐμφανῶς* “fazer ver, fazer-se visível”.

⁵ *Odisséia*, I, 32-4.

⁶ “É verdadeiro tudo quanto percebemos clara e distintamente”. (Descartes).

⁷ “O simples é segredo de verdade”.

Notas ao capítulo dois

⁷ Todas as citações relativas a Heidegger, sem outras especificações, referem-se ao Tomo I de sua obra “Nietzsche”.

Notas ao capítulo três

⁹ O tradutor brasileiro, Paulo César de Souza, em nota explica – “Dânae: na mitologia grega, filha de um rei que, encerrada numa câmara pelo pai, para impedir que tivesse relações com algum homem, foi fecundada por Zeus sob a forma de uma chuva de ouro” (Aurora: 2004, pág. 290, nota 52).

¹⁰ O período da vida de Nietzsche que vai da publicação de “A Gaia Ciência” (1882) à publicação de “Além do Bem e do Mal” (1887), é um período bastante conturbado. Nesse período ele escreve a publica “Zaratustra” e “Além do Bem e do Mal” e planeja uma “*Summa philosophica*”, A “Vontade de Poder”, que seria a base filosófica de um novo homem a partir de uma transmutação de todos os valores, e “Zaratustra” a expressão concreta deste novo homem, o *Übermensch*. O novo homem, para Nietzsche, teria este tripé: o *Übermensch*, a Vontade de Poder, e o Eterno Retorno do Igual. Este trabalho está limitado ao item “Vontade de Poder” e, como tal, prescinde da aplicação e da significação que este filosofema apresenta em Zaratustra.

Notas à Conclusão

¹¹ Heinz Friedrich, em nota de rodapé explica: “Patras de ganso”, em alemão “*Gänsefüßchen*”, que significa “aspas”.

6. REFERÊNCIAS

6,1 BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ANDLER, Charles. Nietzsche, sa vie et sa pensée. 6 volumes. Paris : Editions Bossard, 1931.

ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche como pensador político. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

BOEIRA, Nelson. Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.

CLARK, Maudemarie. Nietzsche on Truth and Philosophy. Cambridge University Press. 1990.

DANTO, Arthur C. Nietzsche as Philosopher. New York: Columbia University Press. 1980.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a Filosofia. Trad. de António M. Magalhães. Porto: RÉ-S-Editora Lda. s/d.

DERRIDA, Jacques. Sproni. Gli stili di Nietzsche. Milano : Adelphi Edizioni S.P.A. - 1991

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche. – São Paulo: Publifolha, 2000.

_____ Nietzsche & Para além de bem e mal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. O « Zarathustra » de Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche I y II. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

JANZ, Curt Paul. Friedrich Nietzsche. 4 volúmenes. Versión española de Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza Editorial S/A. 1987.

JASPERS, Karl. Nietzsche – Introduction à sa philosophie. Traduit de l'allemand par Polionow (Alcan). 7e. édition. Gallimard. 1950.

LANNOY, J. C. Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée. Paris : Desclée de Brouwer. 1952.

LÖWITH, Karl. Nietzsche – Philosophie de l'éternel retour du même. Paris : Hachette Littératures, 1998.

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

MARTON, Scarlet. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. 2ª ed. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MONTINARI, Mazzino. Nietzsche. Roma: Editori Reuniti, 1996.

_____. Che cosa ha detto Nietzsche. Milano: Adelphi edizioni, 1999.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Nietzsche: civilização e cultura. – São Paulo: Martins Fontes, 2005. –(Coleção tópicos)

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina de Nietzsche da Vontade de Poder. Trad. de Oswaldo Giacoia Junior; apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: ANNALUME, 1997. – (Coleção E: 6)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Genealogia da moral – Uma polêmica. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. O caso Wagner – Um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Crepúsculo dos ídolos – A filosofia a golpes de martelo. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Para além de bem e mal. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. A gaia ciência. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg, 2ª ed. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.

_____. A filosofia na idade trágica dos gregos. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade; revista por: Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa Edições 70, 1995.

_____. Assim falou Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. Fragments Finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Fragmentos do Espólio*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich, tradução de Karina Jannini. – São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Tópicos)

_____. *Ecce Homo – Como cheguei a ser o que sou*. Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S.A., s/d.

_____. *La volonté de puissance – Essai d’une transmutation de toutes les valeurs*. (Études et fragments). Traduction d’Henri Albert. Le livre de poche. Classiques de la philosophie. Librairie générale française, 1991

_____. *Vontade de Potência*. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S. A. s/d

_____. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*. Textes et variantes établies par Giogio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l’allemand par Julien Hervier. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

_____. *Aurora : reflexões sobre os preconceitos morais*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

_____. *Opere 1870/1881*. Truduzione Mirella Ulivieri, Sergio Givoni, et alii. Grandi Tascabili Economici Newton, I Mammuto. Roma: Newton Compton Editori s.r.l., 1993.

_____. *Opere 1882/1895*. Truduzione Mirella Ulivieri, Sergio Givoni, et alii. Grandi Tascabili Economici Newton, I Mammuto. Roma: Newton Compton Editori s.r.l., 1993.

_____. *The Will to Power*. By Walter Kaufmann. N. York: Vintage Books, 1968

_____. *Correspondência, Obras Completas*. Tomo XV. Buenos Ayres: M. Aguilar Editor, 1951.

_____. *O livro do filósofo*. 3ª ed. – São Paulo: Centauro, 2001.

PENZO, Giogio. *Invito al pensiero di Friedrich Nietzsche*. Milano: Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A., 1990.

POELLNER, Peter. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford University Press. 1995.

RICHARDSON, John. *Nietzsche’s system*. – Oxford / New York : Oxford University Press, 2002.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S/A. 1997.

VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona : Ediciones Península, 2003.

6.2 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABRAHAM, Tomás. “Filólogo”.. Disponível em http://www.nietzscheana.com.ar/tomas_abraham.htm Acesso em 25/11/06.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. Vivencia de los amigos” In: *Compendio de algunos recuerdos de mi vida*. Traducción de A. Venegas. Madrid: Alianza Editorial, 1980. http://www.nietzscheana.com.ar/lou_andreas_salome.htm. Disponível em 25/11/06.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000. (Sendas e Veredas).

BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater (Prefacio, pp. 16/27). Madrid: Taurus Ediciones, 1979. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/bataille.htm>. Acessos em 25/11/06.

BICCA, Luiz. *Assim falou Nietzsche / Organização: Miguel Angel de Barrenchera e Olímpio José Pimenta Neto* – Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

BITTNER, Rüdiger. “Ressentiment” In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.

BLOOM, Harold. “Nietzsche”. In *Onde encontrar a sabedoria*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005

CAMUS, Albert. “Nietzsche et le nihilisme” In: *L’homme revolté*. Paris : Editions Gallimard, 2005 (Collection Folio Essais).

COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi Editori S.P.A., 1980

DARWIN, Charles, *A origem das espécies*. Tradução de Eduardo Fonseca – Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S. A. , 1987.

FINK, Eugen. “Relación de Nietzsche com la metafísica como cautividad y como liberación” In: *La Filosofía de Nietzsche*. Versión castellana de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Universidad, 1976. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/fink.htm>. Acesso em 25/11/06.

FRANCK, Didier. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*. PUF, 1998.

GEN – *Cadernos Nietzsche*. Editor Scarlett Marton. São Paulo: Editora Discurso. Cadernos nº 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.

GRANIER, Jean. “La Filosofía de Nietzsche” In: *Nietzsche*. Disponível em http://www.nietzscheana.com.ar/jean_granier.htm. Acesso em 25/11/06.

HALEVY, Daniel. *Nietzsche*. Porto: Editorial Inova Ltda, s/d.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche – The Man and His Philosophy*. Louisiana State University Press. 1965.

KLOSSOWSKI, Pierre. “Comentarios sobre Nietzsche” In: *Nietzsche y el círculo vicioso*. Traducción de Roxana Páez. Buenos Aires: Caronte Filosofía, 1995. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/klossowski.htm>. Acesso em 25/11/06.

LAVRIN, Janko. *Nietzsche – Uma Introdução Biográfica*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Bloch Editores Ltda. 1974.

MANN, Thomas. “La Filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia..” Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/mann.htm> Acesso em 25/11/06.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, life as literature*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England. 1985.

PONNIER, Jacques. *Nietzsche et la question du moi*. PUF. 2000.

REBOUL, Olivier. “El conocimiento” In: *Nietzsche crítico de Kant*. Traducción de Julio Quesada y José Lasaga, publicado por Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 1993. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/reboul.htm> Acesso em 25/11/06.

RIDLEY, Aaron. *Nietzsche’s conscience: six character studies from the Genealogy*. Cornell University Press. Ithaca and London. 1998.

SAFRANSKI, Rüdiger. “Nietzsche y Wagner” y “Nietzsche y Stirner” In: *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Traducción de Raúl Gabas. Barcelona: Tusquets, 2001.. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/safranski.htm> Acesso em 25/11/06.

SALOMON, Robert C. “One Hundred Years of Ressentiment Nietzsche’s Genealogy of Morals” In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.

SAVATER, Fernando. *Nietzsche en Historia de la Ética*. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/savater.htm>. Acesso em 25/11/06.

SOLL, Ivan. “Nietzsche an Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism” In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.

VAIHINGER, Hans. “La voluntad de ilusión en Nietzsche” In: *Las fuentes de la idea de ficción em Nietzsche: Escritos de juventud*. Traducción del alemán por Teresa Orduña. Berlín: Reuther und Reichardt, 1913. Pgs. 771/790. Disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar/vaihinger.htm> Acesso em 25/11/06.

YOVEL, Yirmiyahu. “Nietzsche, the Jews, and Ressentiment” In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*. University of California Press, 1994.

WHITE, Heyden. “Nietzsche – A defesa poética da história no modo metafórico” In: WHITE, Heyden. *Meta-história: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 1995. pp. 339/382.