

3 Nietzsche e a metafísica

*Quero conhecer-te, ó Inconhecível!
A ti, cuja mão penetra no fundo de minha alma,
A ti, que transtornas minha vida como uma tormenta,
A ti, inapreensível, de mim tão próximo!
Quero conhecer-te, servir-te eu mesmo.*

Nietzsche, *Ao Deus Desconhecido*

3.1 Caracterização da Metafísica segundo Nietzsche

É quase desnecessário ressaltar o impacto que a obra de Schopenhauer teve sobre o pensamento de Nietzsche.

Certo dia, parando diante da vitrine de um livreiro, teve o olhar atraído pelo título de uma obra de cuja existência não sabia e cujo autor lhe era desconhecido: tratava-se de *O Mundo como Vontade e Representação* de Artur Schopenhauer. Pegou-o, deu uma olhada numa página. O vigor de uma frase, a brilhante propriedade de um vocábulo impressionaram-no. Escreveu: “Não sei que demônio me soprou: *Leve este livro para casa...* Mal entrei em meu quarto abri o tesouro que havia adquirido e comecei a deixar que esse gênio enérgico e sombrio agisse sobre mim.”¹⁸¹

Um encontro casual encorajado pelo sopro de um demônio desconhecido marca a abertura do espírito de Nietzsche à ação deste “gênio enérgico e sombrio”. Este encontro marcará profundamente seu destino e também o destino do pensamento ocidental. “Durante onze dias, Nietzsche quase não dorme, deita-se às duas horas, levanta-se às seis, passa os dias entre seu livro e seu piano abertos”.¹⁸²

Schopenhauer será o fundamento de sua identificação espiritual com Richard Wagner; será o mestre-filósofo a quem dedicará a bela “consideração intempestiva” intitulada “Schopenhauer Educador”; será também aquele que lhe ensinará a “grande suspeita” em relação à metafísica tradicional – suspeita que acabará por se voltar contra o próprio mestre, naqueles aspectos em que permanece nela embaraçado; e será ainda aquele que lhe mostrará o caminho para uma outra metafísica – a metafísica da vontade.

181 HALÉVY, D., *Nietzsche, uma biografia*, p. 38

182 *Ibidem*, p. 38

Desde os 14 anos debatendo-se entre a fé e o saber, Nietzsche encontra na filosofia de Schopenhauer uma constelação de ideias que lhe falam diretamente ao espírito. O Mundo como Vontade e Representação é um mundo sem Deus. É pura vontade cega de viver que aniquila e constrói, que associa e separa, indiferente a toda moral e sentido. Diante desta terrível realidade, resta ao homem encarar a pequenez e insignificância de sua existência pueril, aceitando tranquilamente a fatalidade de seu destino e, ao mesmo tempo, deslumbrar-se com a magnitude deste mundo do qual é parte inseparável. A gigantesca influência de Schopenhauer perdurará por toda a vida de Nietzsche e se fará notar em seus pensamentos, atitudes, suas cartas e suas obras e mesmo que em tantos de seus livros o tenha criticado tão duramente, sabemos que esta era apenas sua maneira de honrar o mestre. Afinal, “mal se recompensa a um mestre, se dele ficarmos sempre discípulos”¹⁸³.

O próprio Nietzsche virá a se tornar uma das principais influências do pensamento contemporâneo, que tem na crítica e superação da metafísica seu tom comum e seu motor principal. Hoje mal podemos pensar um projeto de superação da metafísica sem levarmos em conta o nome de Nietzsche. Não sem razão, Danilo Marcondes o apresenta da seguinte maneira em seu *Iniciação à História da Filosofia*: “o pensador cuja crítica à tradição filosófica, clássica e moderna foi mais marcante”¹⁸⁴. Marcante porque tão atravessada pela sutileza e extrema sensibilidade de quem “faz perguntas com o martelo”, esse ossículo do ouvido médio capaz de captar e traduzir um tão amplo espectro de vibrações, a fim de “auscultar ídolos”, para “talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas”, um “deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos”, ante os quais “o que queria guardar silêncio, tem de manifestar-se”¹⁸⁵. Mas a filosofia de Nietzsche também é marcada pela dureza destruidora do martelo – aquele que derruba “ídolos de pés de barro”¹⁸⁶, mas também ainda a dureza criadora daquele mesmo martelo que fala: “Todos os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera”¹⁸⁷.

Metafísica para Nietzsche é toda concepção da existência e do real que divide o mundo em dois: um “mundo verdade” e um “mundo ficção”, um mundo do

183 Z, *Da virtude generosa*, § 1

184 MARCONDES, D., *Iniciação à História da Filosofia*, p. 248

185 CI, *Prólogo*.

186 EH, *Prólogo*, § 2

187 CI, *Fala o martelo*.

incondicionado e um mundo condicionado, um mundo suprassensível e um mundo sensível, um mundo real e um mundo aparente, um mundo estável, eterno, absoluto e um mundo transitório, múltiplo, mutável, um mundo do Ser e um mundo do devir, um mundo “em-si” e um mundo fenomenal. Creio que não haja grandes riscos de incorrermos em erro nesta afirmação quando acerca dela estão de acordo dois dos mais influentes e divergentes intérpretes de Nietzsche. Deleuze diz que, na obra nietzschiana, podemos definir “a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível”¹⁸⁸. Heidegger, por sua vez, afirma que, na Filosofia tardia de Nietzsche:

Deus é o nome para o âmbito das ideias e do ideal. Este âmbito supra-sensível vige desde Platão, dito ainda mais precisamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica, enquanto o mundo verdadeiro e o propriamente real. Em contraposição a este, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo transitório e por isso mesmo aparente, irreal. O mundo do aquém é o vale das lamentações em contraposição à montanha da eterna bem-aventurança no além. Se denominarmos, como ainda acontece em Kant, o mundo sensível o mundo físico em sentido amplo, então o mundo supra-sensível é o mundo metafísico.¹⁸⁹

Para Nietzsche, a questão fundamental da metafísica diz respeito à proveniência, ou, mais precisamente, à cegueira da tradição metafísica em relação à proveniência dos valores e conceitos mais elevados e sublimes, os mais admirados e cultuados pela tradição ocidental. Não à toa, a mesma questão aparece em vários livros de Nietzsche e, não raramente, dá início à obra. Em *Humano Demasiado Humano*, de 1878, primeiro movimento de uma declaração definitiva de guerra à metafísica, isto é, momento em que Nietzsche procura se desprender à força de seus últimos laços metafísicos (Wagner e Schopenhauer), a seção 1 do capítulo 1, traz pela primeira vez a questão:

Como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?¹⁹⁰

Nietzsche responde:

Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor

188 DELEUZE, G., *Nietzsche*, pp. 19, 20

189 HEIDEGGER, *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 8

190 HH, § 1

uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”¹⁹¹

Três anos depois, em *Aurora*, a questão reaparece, ligeiramente modificada, também no primeiro aforismo, denominado “Razão Ulterior”:

Todas as coisas que duram muito tempo de um tal modo se impregnam aos poucos de razão que a origem que tiram da desrazão se torna inverossímil. A história exata de uma origem não é quase sempre sentida como paradoxal e sacrílega?¹⁹²

Em *Além de Bem e de Mal*, primeiro após a extraordinária empreitada de Zarathustra, a mesma pergunta, a mesma resposta, dessa vez na segunda seção do primeiro capítulo, sugestivamente nomeado “Dos preconceitos dos filósofos”:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso e em nada mais, deve estar a sua causa!¹⁹³

Segundo Nietzsche, esse “modo de julgar” configura o “típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos”. Portanto, a “crença fundamental dos metafísicos” é definida por Nietzsche como “a crença nas oposições de valores”¹⁹⁴. Ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*, um dos ilustres frutos do seu prodigioso ano de 1888, no capítulo intitulado “A ‘Razão’ [posta entre aspas por Nietzsche] na Filosofia”, Nietzsche expõe como “perigosa” “idiossincrasia” dos filósofos, o hábito de “confundir o último e o primeiro”. E ele explica:

O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui*. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo

191 HH, § 1

192 A, § 1

193 BM, § 2

194 BM, § 2

conceito de “Deus”... O último, o mais ténue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si mesmo, como *ens realissimum*...¹⁹⁵

Com estas passagens, torna-se já bastante compreensível o “problema fundamental” dos filósofos metafísicos: após o longo desenrolar de um fio argumentativo racional que lhes põe diante de conceitos tão elevados e sublimes como *agathon*, *theion*, *Summum bonum*, não podem sequer imaginar que eles tenham uma “origem baixa”, “humana, demasiado humana” e atribuem a eles as qualidades do eterno, do eternamente existente em si e por si e os projetam como *razão* – causa, fundamento e princípio de inteligibilidade – do “mundo sensível”. Nietzsche afirma que os filósofos padecem de um aparentemente incurável “egipcismo”, isto é,

eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram – esses idólatras dos conceitos.¹⁹⁶

O vir-a-ser lhes causa horror: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções”. Com isso, deixam-se reger pela máxima: “O que é não *se torna*; o que se torna não é...”¹⁹⁷.

No entanto, como podemos compreender a resposta habitual à questão fundamental da metafísica, que acaba, irremediavelmente, por cindir o mundo em dois? Tratar-se-á de um erro de cálculo e um desvio de percurso dos indivíduos que se propuseram a pensar a questão? Terá sido um ato de vontade dos filósofos no pleno exercício do seu livre arbítrio após uma cuidadosa deliberação racional? Ou será apenas expressão de uma “necessidade metafísica” da humanidade, à qual Kant e Schopenhauer, cada um à sua maneira, atribuíram o desenvolvimento dos mundos “suprassensíveis”?

Certamente não se trata de nenhuma das opções anteriores. Tanto o argumento do “erro” quanto o da “correção” de uma proposição ou teoria qualquer que pudesse corresponder em maior ou menor grau à realidade, pressupõem uma inocência originária da linguagem, uma pureza do “questionar” e “responder”, do “pensar” e do “dizer”, como se coubesse a eles uma existência a parte numa

195 CI, III, § 3

196 CI, III, § 1

197 CI, III, § 1

dimensão imune às turbulências fisiológicas, instintuais, pulsionais, emocionais e, por que não, políticas e socioculturais. Há muito mais no “pensar” e no “dizer”, no “perguntar” e “responder” do que um simples ato de linguagem. Quando Schopenhauer subordina a razão à vontade, é esse um dos mais graves problemas com o qual ele faz a tradição metafísica se defrontar. E Nietzsche, mesmo antes de falar em “vontade de poder”, incorpora essa grave e preciosa herança schopenhaueriana: ver na dimensão racional e consciente não mais do que a ponta de um iceberg cujas reais proporções estamos distantes de conhecer, pois sua base e a maior parte da sua estrutura encontram-se submersas, flutuando sobre o fundo sem fundo dos abismos oceânicos. “O pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos”, porque se encontra restrito a “palavras”, “olhares”, “toques”, “gestos”, “signos de comunicação”¹⁹⁸.

A vida consciente, a razão, a lógica, o pensamento, o conhecimento, são apenas efeitos de superfície do longo embate conflituoso de instintos e impulsos diversos, diferentes, contraditórios que se entrecortam e entrecruzam. Que seria o “conhecer” se não “um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer?”¹⁹⁹

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato. (...) A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e de ajuste de contas desse longo processo.²⁰⁰

Antecipando um saber que, algumas décadas depois a psicanálise viria a desenvolver, consolidar e mesmo popularizar, Nietzsche faz derivar o pensamento consciente de um fundo inconsciente:

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós.²⁰¹

Muitas dessas “forças” e “impulsos” necessários ao pensamento científico, isto é, à atividade racional e consciente, atuaram isoladamente, por longo tempo,

198 GC, § 354

199 GC, § 333

200 GC, § 333

201 GC, § 333

“como venenos”: “o impulso de duvidar, de negar, o de aguardar, o de juntar, de dissolver. Muitas hecatombes humanas ocorreram, até esses impulsos chegarem a aprender sua coexistência” pondo-se a serviço de “uma força organizadora dentro de um ser humano”²⁰². “Assim como o ato de nascer não conta no processo e no progresso geral da hereditariedade, também 'estar consciente' não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”. Há uma “herança” instintivo-pulsional atuante no fundo dos processos conscientes, de modo que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”. O pensamento consciente é “secretamente guiado e colocado em certas trilhas” pelos instintos.²⁰³

Diferentemente da tradição metafísica socrática-platônica e moderna, o humano não tem no conhecimento e no saber sua determinação essencial, não é redutível a um “aparelho de conhecimento”, a “algo que pensa”, a uma “substância pensante”. Pelo contrário: “o curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente são todos muito ilógicos e injustos”, uma luta da qual “habitualmente experimentamos apenas o resultado”²⁰⁴. Foucault descreve esse mecanismo de maneira magistral em seu *A verdade e as formas jurídicas*:

O conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (...)

O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia, mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas.²⁰⁵

Segundo Nietzsche, tem faltado aos filósofos fundamentalmente o “*espírito histórico*”. Pensando “de maneira *essencialmente* a-histórica”²⁰⁶, tomam o homem em sua forma mais recente como medida eterna e estável para a totalidade do

202 GC, § 113

203 BM, § 3

204 GC, § 111

205 FOUCAULT, M., *A verdade e as formas jurídicas*, p. 26

206 GM, I, § 2

desenvolvimento humano. É o que Nietzsche chama “Defeito hereditário dos filósofos” em *Humano, Demasiado Humano*:

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 *aeterna veritas*, como uma constante em todo o 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. — 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.²⁰⁷

Esta importantíssima passagem, da qual em geral destaca-se uma já célebre frase: “não existem fatos eternos; assim como não existem verdades absolutas”, contém, se observarmos atentamente, os traços fundamentais do projeto de pensamento que Nietzsche desenvolveria daí por diante e que tem como um de seus marcos a obra *A genealogia da moral*. Poucos filósofos modernos – e mesmo muitos contemporâneos – resistiriam à crítica presente nessa passagem: o humano essencialmente caracterizado pela “razão”, pela “consciência”, pelo “pensamento”, pela “liberdade”, pela “responsabilidade”, ou mesmo pela “linguagem”, pela “compreensão”, pela “simbolização” e pelo âmbito do “sentido”, expressa apenas, em cada um desses casos, a des-historicização do humano tomando-se por base tão somente as últimas épocas do seu desenvolvimento.

Como antídoto para essa des-historicização Nietzsche propõe um “filosofar histórico”²⁰⁸. Filosofar radicalmente histórico que, na contramão das “Filosofias da História” de Kant e Hegel, nada tem a ver com uma investigação científica visando

207 HH, § 2

208 HH, § 2

a descoberta do “fio condutor” de uma linearidade racionalmente compreensível por baixo da aparente aleatoriedade da “História Universal”. Isso corresponderia a encontrar, uma vez mais, o sentido “a-histórico” – porque dado desde sempre – da História. Um filosofar radicalmente histórico se manifesta encarnado naquela que será talvez a maior contribuição de Nietzsche para a posteridade: o método genealógico.

A mais precisa definição do que Nietzsche compreende por “genealogia” encontra-se condensada no parágrafo 12 da segunda dissertação de *A genealogia da moral*. Acompanhemos a longa, porém indispensável citação:

Não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese (...). Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda.²⁰⁹

No método genealógico, parte-se já da impossibilidade do “em-si”, isto é, da compreensão fundamental de que o real é relacional. A relação, porque condiciona, determina e limita é já compreendida como relação de poder. Sendo assim, compreende-se de saída que toda configuração que se pretende existindo e subsistindo “em si” e “por si” mesma, em perfeita unidade, simplicidade e

identidade consigo mesma, é antes disso apenas configuração relacional, isto é, produzida, conformada e sustentada por uma rede multifária de relações de poder de diversas ordens que, num jogo conflituoso complexo, o qual envolve dominações, negociações, imposições e resistências, permanece temporariamente estável numa dada tensão insolúvel de forças.

3.2 A vontade de poder

Na maturidade de Nietzsche, isto é, em seus últimos e incrivelmente fecundos anos produtivos, o conceito de *vontade de poder*, com primeiras aparições tímidas, porém memoráveis em *Zaratustra*, progressivamente vai tomando forma, criando raízes, raízes que se espalham e passam a atravessar todas as obras de Nietzsche, até que se torna o cerne do seu pensamento e da sua compreensão de mundo. De *Além do Bem e do Mal* a *Ecce Homo*, mesmo quando o conceito não é usado, é ele que no fundo atua como princípio ordenador, configurador, estruturante da rede de aforismos. Nietzsche bem o sabe. As reflexões sobre a vontade de poder e suas tantas e tão graves consequências tomam conta das suas anotações dessa época. Ele prepara cuidadosamente uma obra, uma obra monumental em quatro atos (I. O niilismo europeu; II. Crítica dos mais altos valores até hoje; III. Princípio de uma nova valorização; IV Cultura e cultivo) – uma tetralogia dionisíaca? –, o *gran finale* de sua Filosofia. Seu título deverá ser *A vontade de poder – ensaio de tresvaloração de todos os valores*, como ele revela em suas cartas, em suas anotações e na penúltima seção de *A genealogia da moral*²¹⁰.

A obra não é realizada. A saúde e o destino não permitem. Peter Gast, o fiel companheiro e Elisabeth Nietzsche, a irmã, organizam um esboço da obra a partir de fragmentos e anotações e a publicam após a morte de Nietzsche – primeiro em 1901, com 687 aforismos, depois em 1906, com 1067. A legitimidade desta compilação foi longamente questionada, devido ao aberto envolvimento de Elisabeth com o nacional-socialismo, o que levanta suspeitas de má fé nas divergências encontradas entre suas transcrições e os originais. Hoje contamos com a edição crítica dos fragmentos póstumos devidamente organizada por Colli e

Montinari. No entanto, se a “obra” *A vontade de poder* não chegou a existir, seu plano existe e nos mostra a centralidade que o próprio Nietzsche atribuía ao conceito de *vontade de poder* em seus últimos anos produtivos.

Mas, e o subtítulo? De que maneira corresponde e se coaduna à vontade de poder, conceito que dá nome à obra, para que lhe sirva como complemento, desenvolvimento, subtítulo? O que pode significar a *tresvaloração de todos os valores* e que relação, que íntima relação – entre título e subtítulo – ela pode ter com a *vontade de poder*? Em alemão se diz *Umwertung der Werte*. O prefixo *um*, segundo Paulo Cesar Souza significa “movimento circular, retorno, queda ou mudança”. Já o português *tres* ou *trans* expressa um “movimento para além ou através de”²¹¹. Trata-se, portanto, de um retorno valorativo sobre todos os valores; um movimento circular valorativo, um retornar sobre si mesmos de todos os valores; mas trata também da queda e da mudança valorativa de todos os valores. Isso num movimento de travessia, que trespassa e transpassa, para além e/ou através de todos os valores. Não se trata, portanto, de uma simples *inversão* de valores – expressão da moda no nosso conturbado século XXI – mas, de um retorno – uma retomada? – valorativo sobre os valores que os trespassa – como uma espada? Provocando nesse trespassar a sua “queda”? –, que trespassando, os atravessa – como se atravessa um caminho, um vale ou um deserto? – e que atravessando os ultrapassa. Decerto que os valores vigentes, os “mais altos valores até hoje”, são os valores da tradição metafísica. Em que medida pode a *vontade de poder* efetivar esse retorno sobre a tradição metafísica? Essa retomada da tradição metafísica que a trespassa, a atravessa e a ultrapassa? Acompanhemos o desenvolvimento do conceito.

É inegável a influência de Schopenhauer sobre o conceito de vontade de poder. Afinal, como nos esforçamos para demonstrar ao longo de todo o primeiro capítulo, foi ele o primeiro pensador a alçar ao primeiro plano, em sua compreensão de mundo, esta estranha dimensão que é a da *vontade* – a qual ele também chamará “querer”, “desejo”, “esforço”. Trata-se de uma dimensão *estranha*, na medida em que não se deixa capturar pelos esquemas dualistas-excludentes da metafísica tradicional e, com isso, não se deixa reduzir ao domínio da razão. Muito pelo contrário: é a própria dimensão da *vontade* que *funda* – que dá origem, que constitui o fundo – a dimensão da razão. Vontade, por fim, enquanto essência universal,

deixa de estar submetida ao sujeito ou indivíduo – como vontade ou vontades de alguém – passando a ser compreendida como querer, esforço ou desejo essencial que tudo atravessa e constitui – inclusive o indivíduo. Num dos mais respeitados e completos dicionários de Filosofia da atualidade, Niccola Abbagnano nos fornece essa definição original da vontade a partir de Schopenhauer e, nesse traço fundamental, seguida por Nietzsche:

nas expressões Vontade de viver e Vontade de potência, a Vontade é entendida no sentido mais geral. A Vontade de viver que, segundo Schopenhauer, é o número do mundo, nada tem de racional. (...) Analogamente, Vontade de potência é, segundo Nietzsche, um impulso fundamental que nada tem de causação racional²¹².

Nietzsche, no entanto, diverge de Schopenhauer em alguns aspectos fundamentais que iremos explorar a seguir.

Uma das maiores dificuldades no estudo do conceito de *vontade de poder* se deve ao fato de que somente em uma oportunidade, a saber, nas seções 19 e 36 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se preocupa e *demonstrar* a gênese do conceito, bem como em indicar em que medida se faz possível sua formulação. Isto é, somente nestes dois aforismos profundamente interligados, Nietzsche nos permite vislumbrar caminhos para responder – caminhos, não respostas propriamente ditas – às seguintes questões: com que direito podemos postular uma vontade de poder? Qual o estatuto mesmo da vontade de poder? Será uma verdade em si? Será uma invenção? Uma interpretação? Uma hipótese? Uma crença? Em qualquer desses casos, restaria ainda perguntar: Mas, como se chega, afinal, a essa verdade, invenção, interpretação, hipótese ou crença? Através da observação dos fenômenos e da experiência sensível? Através de uma intuição? De uma revelação? De um rigoroso procedimento racional-causal? De um método? De uma introspecção intelectual? Enfim, qual poderia ser o status onto-epistemológico da vontade de poder?

A primeira aparição do conceito, em *Assim falava Zaratustra*, ocorre no capítulo “Dos mil e um fins”, em relação à “criação de valores” pelos povos. Os valores de um povo expressam a “voz de sua vontade de poder”: “Sobre cada povo está suspenso um quadro de bens. É o quadro, se vê, de suas vitórias sobre si mesmo; é a voz de sua vontade de poder”²¹³.

212 ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, p. 1026

213 ZA, *Dos mil e um fins*

Já no capítulo “Da vitória sobre si próprio”, Zaratustra dirige-se aos sábios insignes “Chamais ‘vontade de verdade’, sábios insignes, o que vos impele e vos excita?”²¹⁴. E o próprio Zaratustra responde:

Vontade de tornar concebível tudo o que existe, assim chamo, eu, vossa vontade.

Primeiro, quereis tornar pensável tudo o que existe porque duvidais, com justa desconfiança, que pensável já o seja.

Mas tudo o que existe deve também se adaptar e se curvar! Assim o quer vossa vontade. Que tudo o que existe se humilhe e se submeta ao espírito como seu espelho e sua imagem

É essa toda a vossa vontade, sábios insignes, uma vontade de poder e mesmo quando falais do bem e do mal e das apreciações de valores. (...)

Os não sábios, todavia, o povo, são semelhantes ao rio sobre o qual avança um barquinho e nesse barquinho vão, solenes e mascaradas, as apreciações de valores.

Sobre o rio do futuro, pusestes vossa vontade e vossos valores. Uma velha vontade de poder, isso é o que o povo me revela, aquilo que o povo considera bom e mau.

Fostes vós, os mais sábios, que instalastes esses passageiros nesse barquinho e lhes destes pompa e nomes suntuosos, vós mesmos e vossa vontade dominadora²¹⁵.

Resistamos à tentadora imersão interpretativa neste complexo discurso de Zaratustra. Nossa intenção, por enquanto, é apenas mostrar como o conceito de *vontade de poder* aparece em *Zaratustra* sem que haja qualquer preocupação com sua demonstração ou justificação. Assim como em “Da vitória sobre si próprio”, o conceito aparece como uma espécie de “revelação” que a própria vida lhe confia em segredo, uma vez que ele “penetra” “no próprio coração da vida e até as raízes do seu coração”: “Onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei vontade de poder”²¹⁶. E é a própria vida que confia a Zaratustra seu segredo: “eu sou aquela que deve sempre superar-se a si mesma”²¹⁷.

Podemos notar que já há entre esses dois capítulos uma ampliação da abrangência do conceito de um nível estritamente “antropológico” para um nível “orgânico”. No entanto, no primeiro, nenhuma explicação é dada quanto à legitimidade de sua aplicação – o que, obviamente, nem sempre é possível e/ou desejável devido ao tom de “pregação” dos discursos de Zaratustra. No segundo, há uma explicação metaforicamente mística: ao penetrar no coração da vida, ela lhe concede por meio de uma revelação o seu segredo. Nos infindáveis fragmentos

214 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

215 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

216 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

217 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

póstumos que tratam do conceito, a *vontade de poder* é exaustivamente definida, aplicada, seu modo de funcionamento minuciosamente investigado, suas graves consequências rigorosamente extraídas, mas em nenhum dos fragmentos há a preocupação de explicar como se chegou ao conceito e qual a legitimidade de sua aplicação. É somente em *Além do Bem e do Mal* que Nietzsche se ocupa da demonstração e justificação do conceito de *vontade de poder*. Isso especialmente nos aforismos 19 – pela via negativa, afastando-se da acepção schopenhaueriana – e finalmente no aforismo 36 pela via positiva.

No aforismo 19, Nietzsche explica em que sentido sua concepção de *vontade* se distancia daquela de Schopenhauer. Acompanhemos com atenção: 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”. Lembremos que, para Schopenhauer a via privilegiada de acesso ao *em si* do mundo é o próprio corpo do sujeito, no qual, enquanto objeto imediato para si, através do próprio ato de “querer” que experimenta em si, o sujeito tem acesso ao conhecimento imediato da vontade. “Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* que subjugou e o exagerou”. Vejamos porquê:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que *se deixa*, a sensação do estado para o qual *se vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”.²¹⁸

Logo, “querer” não é uma unidade simples, mas algo essencialmente “complicado” que envolve em primeiro lugar uma “pluralidade de sensações”.

Portanto, 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 de vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse uma vontade”.²¹⁹

218 BM, § 19

219 BM, § 19

Para compreender em que sentido aqui se fala em “pensamento”, ou ao menos para termos clareza quanto à maneira como *não* devemos compreender aqui “pensamento”, é preciso voltar brevemente em aforismos anteriores em que – provavelmente não por acaso – a questão do pensar foi abordada. No aforismo 16, marcando também sua diferença em relação a Schopenhauer, Nietzsche o aproxima de Descartes quanto à autoapreensão imediata do sujeito enquanto imediatamente presente a si. Somente que enquanto para Descartes essa certeza autoasseguradora se dá por meio do “eu penso”, no caso de Schopenhauer ela é obtida por meio do “eu quero”.

Ainda há alguns ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era a superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompouso o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”?²²⁰

A autoapreensão de si enquanto sujeito do pensamento ou sujeito do querer não passaria, assim, de uma “ingenuidade”. Porque essa “apreensão”, se tentamos analisá-la com um pouco mais de atenção, nada tem de “imediata”, ou seja, ela é inteiramente *mediada* por juízos, crenças, conceitos – e preconceitos – metafísicos tais como os descritos por Nietzsche.

No aforismo 17, Nietzsche dá sequência à sua crítica do “eu penso” como certeza imediata:

um pensamento vem quando 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”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição,

uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais.²²¹

Já se foi longe demais porque mesmo com o “isso pensa” já nos enredamos previamente nas teias da metafísica tradicional, porquanto já pressupomos que pensar é uma atividade, que sabemos o que é pensar, que uma atividade exige uma causa, que a causa seja algo (“isso”). Mas o “pensar” em Nietzsche não é uma atividade intelectual do sujeito, mas um embate complexo de impulsos que buscam impor seu domínio uns sobre os outros e que, neste processo, estabelecem hierarquias entre si. Processo este – o pensar – que ocorre predominantemente de maneira inconsciente, sendo o que se apresenta à consciência apenas a “ponta do iceberg” ou os “resultados parciais” do conflito pulsional. No próprio aforismo 3 do livro em questão, Nietzsche afirma que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”, de modo que “o pensamento de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”²²².

Com isso, prossigamos: “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando”. O que isso significa se torna mais claro a seguir:

O que é chamado “livre arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, 'ele' tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade;²²³

Há uma dualidade fundamental no processo do querer. Para falar com mais propriedade, há uma multiplicidade fundamental – uma multiplicidade de pulsões conflitantes e ávidas por domínio e comando – que em seu embate acabam por

221 BM, § 17

222 BM, § 3

223 BM, § 19

estabelecer uma hierarquia em que os impulsos dominantes *comandam* e os impulsos dominados *obedecem* – fundando assim uma dualidade intrínseca ao processo que muito simploriamente chamamos “querer” ou “vontade”. O “livre-arbítrio”, portanto, não passa da identificação egoica com os impulsos vencedores, a despeito do fato de que experimentamos também toda a coerção sofrida pelos dominados. Não há dúvida de que por prazer, obrigação ou genuína curiosidade, o leitor poderia dizer que *quer* ler esse texto nesse exato momento. No entanto, quanta sujeição há nesse simples ato: o corpo deve permanecer quieto, a vista deve ser forçada a se concentrar nessas palavras, outros “desejos” que se interponham e perturbem a leitura devem ser silenciados.

No entanto,

Na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito de “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação – a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou.²²⁴

Os impulsos dominantes comandam, os impulsos subjugados obedecem – sejamos claros: num arranjo temporário. Não serão sempre os mesmos comandantes nem sempre os mesmos comandados. Como o conceito de “eu” enquanto identidade única essencial ignora essa diferença, há uma dupla identificação: primeiro com os instintos dominantes: “eu quero”, depois com os instintos dominados que, obedientes, procedem à realização da ação. Mas, neste último caso, a identificação se dá como se tudo fosse um processo único, o mesmo processo em que “eu quero e realizo meu querer porque quero”. A sensação de prazer – decorrente do aumento da sensação de poder – que se segue ao ato, reforça essa avaliação errônea e, com ela, a ilusão do “livre-arbítrio” do sujeito.

Desse modo “o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as 'subvontades' ou 'sub-almas' (...) à sua sensação de prazer como aquele que ordena”, pois “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”²²⁵. Já se compreende o que Nietzsche quer dizer com isso: os impulsos são “almas” – à medida que constituem um “ânimo” para isso ou aquilo. Como eles – através de embates e processos conflituosos – estabelecem estruturas hierárquicas de domínio, pode-se falar numa “estrutura social de muitas almas”. Vejam que tanto o “eu” psicológico – intelectual, espiritual, nos moldes cartesianos – quanto o “eu” biológico – o “corpo” – são reconduzidos à dimensão pulsional. Ou seja, segundo a exposição de Nietzsche não há “espírito em si” e nem “corpo material em si”: há complexidades pulsionais que se organizam em configurações hierárquicas de domínio constituindo uma “estrutura social de muitas almas”, enquanto a “alma”, por sua vez, é compreendida como uma “estrutura social dos impulsos e afetos”²²⁶ (BM, §12). O que o filósofo à custa de intrincados encadeamentos lógicos pena para esboçar, Fernando Pessoa expõe com clareza e leveza invejáveis nos 16 primeiros versos de *Não sei quantas almas tenho*²²⁷:

Não sei quantas almas tenho.
Cada momento mudei.
Continuamente me estranho.
Nunca me vi nem acabei.
De tanto ser, só tenho alma.
Quem tem alma não tem calma.
Quem vê é só o que vê,
Quem sente não é quem é,

Atento ao que sou e vejo,
Torno-me eles e não eu.
Cada meu sonho ou desejo
É do que nasce e não meu.
Sou minha própria paisagem;
Assisto à minha passagem,
Diverso, móbil e só,
Não sei sentir-me onde estou.

Temos agora uma certa clareza quanto aos pontos em que Nietzsche pretende se afastar de Schopenhauer, isto é, pela via de exposição negativa, nos aproximamos da compreensão da maneira como Nietzsche *não* quer que a *vontade de poder* seja concebida. Passemos agora à interpretação do aforismo 36, no qual Nietzsche

225 BM, § 19

226 BM, § 12

227 PESSOA, F., *Não sei quantas almas tenho*

apresenta a raríssima preocupação de demonstrar e justificar o conceito de *vontade de poder*. Já adiantamos que se trata de um aforismo difícilimo de ser interpretado, por apresentar uma extrema sofisticação metodológica e uma quantidade considerável de informações importantíssimas e interconectadas. Devido ao seu alto grau de complexidade e dificuldade, a maioria dos comentadores – incluindo os mais renomados – passa direto por ele, apresentando alguns poucos fragmentos mais compreensíveis e encerrando com a já muito famosa, porém não tão fácil quanto parece, última frase do aforismo²²⁸: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de poder', e nada mais”²²⁹. Por isso mesmo, vale destacar a tentativa de Eder Corbanezi em seu artigo *Uma leitura acerca da formulação da hipótese do mundo como vontade de potência no parágrafo 36 de Além de Bem e Mal de Nietzsche*.

Acompanhemos com calma o desenvolvimento do aforismo 36, já adiantando ao leitor que nem sempre seremos capazes de destrinchar suas proposições, quando nos limitaremos então a ensaiar suposições ou ao menos levantar questões problemáticas para comentadores futuros que se arrisquem nessa empreitada.

O aforismo começa da seguinte maneira:

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 – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)?²³⁰

Em primeiro lugar, ressaltamos que Nietzsche toma o cuidado de começar com uma “suposição” e não com uma afirmação. A suposição consiste em que nada seja “dado” – entre aspas – de real se não nosso “mundo de desejos e paixões”, com a posterior justificativa de que não podemos “descer” ou “subir” a nenhuma outra realidade, posto que “pensar” já é em si mesmo apenas relação de impulsos entre si. Mas, em que consiste a suposição de que algo seja “dado” como real? Se levarmos em consideração a veemência das críticas das seções anteriores à noção de “certeza

228 Não se trata de um comentário simplesmente arrogante. Esse procedimento em relação ao aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal* foi também o que eu mesmo fiz em minha Dissertação *A vontade de poder e o mundo como rede de forças*. Queremos apenas chamar a atenção para o elevado grau de dificuldade do aforismo.

229 BM, § 36

230 BM, § 36

imediate” – contra Descartes e Schopenhauer –, tudo indica que não seja esse o sentido da proposição. Talvez se trate, então, justamente de um conhecimento *mediado*, somente possível a partir de uma crítica de certos pressupostos da metafísica tradicional, tais como o “puro espírito” de um “eu” que encontra sua determinação essencial em ser “substância pensante”, bem como também o “eu” material corporal, no qual, enquanto objeto imediato, o sujeito possa ter um acesso – também imediato – ao *em si* do mundo. Essa crítica, desenvolvida por Nietzsche nas seções anteriores, conduz à abertura de uma compreensão interpretativa segundo a qual tanto o “espírito” quanto o “corpo” se revelam como conceitos simplórios e simplificadores que mascaram nossa constituição fundamental: o embate incessante de uma diversa multiplicidade de impulsos e instintos ávidos por “comando”. Embate esse através do qual tomam forma configurações hierárquicas de “mando” e “obediência”, numa espécie de sistema hierárquico organizado. Dessa forma, tanto o “eu” psicológico – espiritual, intelectual – pode ser reconduzido a essa dinâmica pulsional, quanto o “eu” corporal – material –, segundo a mesma lógica, pode ser concebido como uma “estrutura social de muitas almas”. Ou seja, é a partir dessa perspectiva – e onde há perspectiva há mediação por um contexto. Isto é, fala-se a partir de um determinado tempo, de um determinado lugar, de uma determinada configuração psicofisiológica, de uma determinada condição sociopolítica – enfim, é a partir dessa compreensão perspectiva que se pode tomar nosso “mundo de desejos e paixões”, bem como nossos “impulsos”, como a única instância “dada” como real. Não sendo possível, a partir dela, “subir” – à realidade espiritual? – nem “descer” – à realidade material? – a nenhuma outra “realidade”.

Estamos aqui diante de uma “outra” ontologia: uma ontologia em que o mundo de desejos, paixões e impulsos, isto é, essa estranha dimensão pulsional, é o único real. Não se trata de uma ontologia materialista nem espiritualista, mas de uma ontologia desse historicamente “terceiro excluído” que não se deixa reduzir nem à matéria, nem ao espírito, mas que, pelo contrário, figura como seu princípio de constituição. Mas, não avancemos muito rapidamente. No final da citação, ainda em tom de suposição, Nietzsche nos pergunta se não é “lícito” partir disso que é “dado” para compreender “a partir do que lhe é igual”, o “mundo mecânico” (ou “material”). O que Nietzsche quer dizer com esse “a partir do que lhe é igual”? As palavras seguintes nos dão uma pista. Nietzsche diz: o “mundo mecânico” e em

seguida, entre parênteses e entre aspas, o correspondente, provavelmente algo impreciso – daí o uso das aspas – do “mundo mecânico”, isto é, o mundo “material”. Ora, a “mecânica” é a ciência do movimento – seja no aspecto puramente descritivo (cinemática), seja enquanto investigação dos seus fundamentos (dinâmica) ou como apreensão das relações entre forças em estados de equilíbrio (estática). Isso quer dizer que, para Nietzsche, o caráter essencial do mundo dito “material” é a *mecânica*, isto é, o movimento e o estado estático de tensões equilibradas. Nisso precisamente o mundo mecânico seria “igual” ao nosso mundo de desejos, paixões e impulsos, cujo conhecimento envolve justamente, com a licença de falar nos termos da “física”: “cinemática”, “dinâmica” e “estática”.

A passagem seguinte do aforismo 36 parece corroborar esta interpretação. Isto é, a partir desta “homologia”, isto é, semelhança estrutural de organização, poderíamos compreender o mundo mecânico como da mesma realidade que nosso mundo pulsional:

Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos [*Affekt*], – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida?²³¹

Ou seja, de certa maneira na contramão de Schopenhauer, não pode haver um “sujeito do conhecimento” que possa dizer com propriedade: “O Mundo é minha representação”. Com essa estratégia interpretativa, Nietzsche dá um passo na direção de abolir uma das mais marcantes dualidades metafísicas ainda presentes na obra de Schopenhauer: a dualidade entre “em si” e “representação”. Segundo a suposição inicial de Nietzsche, o “mundo” não seria “representação”, mas sim “da mesma ordem de realidade” do nossos “afetos”, do nosso mundo dos “desejos”, “paixões” e “impulsos”, isso porque, tanto “nós” quanto o “mundo”, isto é, tudo o que há, se encontraria na mesma dimensão – a dimensão pulsional – isto é, encontraria como princípio estrutural de constituição a mesma dinâmica pulsional. Isso para não falar em outra dualidade opositiva muito cara à Metafísica tradicional

que é aquela entre “homem” e “natureza”, “mundo humano” e “mundo natural”.

Nas palavras muito esclarecedoras de Katia Muricy:

Habitualmente, quando se opõe natureza e cultura, está se opondo natureza e natureza humana. Isto é, existiria um domínio humano, o da atividade transformadora ou da liberdade, e o domínio oposto, da natureza, que é o da passividade e da necessidade. No pensamento moderno, as filosofias de Kant e Rousseau podem ser indicadas como exemplos de inflexões distintas da oposição que remonta à Antiguidade. Em Kant, o domínio do agir humano, a cultura entendida como o “reino dos fins” e do dever-ser, embora tenha se constituído pelo desenvolvimento das disposições naturais do homem, inaugura-se pela ruptura da natureza, domínio imutável do ser. Em Rousseau, a cultura é o esforço racional pelo qual uma verdadeira e boa natureza humana será resgatada do artificialismo da sociedade dos homens, entendida como natureza má. Esta oposição não existe para Nietzsche que antes verá nela, como se sabe, uma moralização metafísica, uma desnaturalização do real. Nietzsche afirma claramente, como se pode verificar em seus *Escritos póstumos de 1870/1873*: “Quando se fala de humanidade, temos a ideia de que ela seria exatamente o que separa e distingue o homem da natureza. Mas, na realidade, esta separação não existe: as propriedades “naturais” e aquelas que se diz serem propriamente “humanas” misturaram-se de modo indissociável”.²³²

O humano não é resultado privilegiado de um *design* inteligente, mas apenas mais uma espécie entre outras, constituída – como todas as outras – fundamentalmente por uma dimensão instintual. Se hoje aceitamos essa tese com alguma naturalidade, e se o próprio Nietzsche pôde chegar a expô-la em termos tão claros e decididos, é graças ao enorme impacto e influência de Darwin, que, com seu *A origem das espécies*, deu forma e legitimidade à teoria da evolução das espécies. Através do seu minucioso trabalho de pesquisa e de sua brilhante exposição, Darwin não nos deixa escolhas senão chegar “à conclusão de que as espécies não foram criadas independentemente umas das outras, mas que, como as variedades, derivam de outras espécies”²³³.

A própria noção de que este longo processo evolutivo se dá através da *luta* entre espécies concorrentes, numa implacável *struggle for life* terá algum impacto sobre a concepção intrinsecamente agonística de Nietzsche. No entanto, a *struggle for life* será apropriada por Nietzsche somente a partir da mediação de dos biólogos Wilhelm Roux e Henry Rolph. A concepção de Darwin, tributária da teoria malthusiana, opera com uma concepção de natureza que define as condições de

232 MURICY, K., *Nietzsche, crítico da cultura*, pp. 55-56

233 DARWIN, C., *Origem das Espécies*, p. 15

“necessidade” e “fome” como o “aspecto geral da vida”²³⁴. Nas palavras do próprio Darwin:

No capítulo seguinte consideraremos a luta pela existência entre os seres organizados em todo o mundo, luta que deve inevitavelmente fluir da progressão geométrica do seu aumento em número. É a doutrina de Malthus aplicada a todo o reino animal e a todo o reino vegetal. Como nascem muitos mais indivíduos de cada espécie, que não podem subsistir; como, por consequência, a luta pela existência se renova a cada instante, segue-se que todo o ser que varia, ainda que pouco, de maneira a tornar-se-lhe aproveitável tal variação, tem maior probabilidade de sobreviver, este ser é também objeto de uma seleção natural. Em virtude do princípio tão poderoso da hereditariedade, toda a variedade objeto da seleção tenderá a propagar a sua nova forma modificada.²³⁵

Para Nietzsche “não se pode confundir Malthus com a natureza”. A vida é antes caracterizada pela “riqueza”, “exuberância” e até mesmo pelo “absurdo esbanjamento”²³⁶.

No entanto, Nietzsche não descarta o caráter geral de *luta* como fundamento e princípio constitutivo de todo o mundo orgânico. Ele se apropria da *struggle* darwiniana através dos biólogos Roux e Rolph, como nos mostra Scarlett Marton:

Se Darwin sustentou que esta [a concorrência vital] existe entre os animais, Nietzsche afirma que está presente no próprio organismo. Ora, foi Wilhelm Roux quem lhe forneceu essa ideia. Partindo da noção darwiniana de luta, o biólogo procurou ampliar o campo de ação da teoria evolucionista: queria explicar a gênese dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas. Num período de crescimento, elas combateriam por espaço e, na falta de alimento, também por este. A predominância de uma espécie de partículas num organismo poderia ainda apresentar vantagens na luta contra o meio em que se achasse; neste caso, aquelas em quem se revelasse essa predominância sairiam vitoriosas no combate pela existência e proliferariam de modo mais rápido. Assim a luta das partes do organismo contribuiria mais para a evolução das espécies que a concorrência vital entre os indivíduos.

Além do trabalho de Roux, Nietzsche conheceu o tratado de Rolph sobre questões de biologia. Rolph tentou explicar a variação dos organismos por outra via: o ser vivo, alimentando-se, seria levado a absorver mais do que precisava, dada a sua insaciabilidade. Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los. Mas o combate não seria motivado pela autodefesa e sim pela voracidade. Isso não impediria que, com o acúmulo de alimento, a evolução ocorresse nos organismos e, com a incorporação crescente do inorgânico pelo orgânico através das plantas, a vida tendesse a aumentar na Terra. Ora, em 1881, de Roux, Nietzsche reteve a noção de que, no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células,

234 CI, IX, 14, *Anti-Darwin*

235 DARWIN, *Origem das Espécies*, p. 17

236 CI, IX, 14, *Anti-Darwin*

existe concorrência vital e, em 1884, de Rolph, a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta sua quantidade.²³⁷

No entanto, além da oposição “mundo humano” x “mundo natural”, ainda uma outra dualidade, muito discutida nos círculos científicos do século XIX seria enfrentada por Nietzsche na seção 36 de *Além do Bem e do Mal*: aquela entre “mundo orgânico” e “mundo inorgânico”. Quais as possíveis relações estruturais, pontos de passagem, homologias organizacionais entre seres “vivos” e “não-vivos”? Será o fenômeno “vida” redutível a estruturas mecânicas, físico-químicas, idênticas às que constituem e regem o chamado “mundo inorgânico”? Ou haverá entre os seres orgânicos algum tipo de qualidade ou propriedade essencial singular que os torna diferentes “por natureza” dos seres inorgânicos? Haverá alguma “força vital” especial que os anima (uma alma? Um sopro vital)? Haverá ao menos um nível organizacional diferencial que os faça merecedores de um estatuto ontológico próprio? Essas são algumas das principais inquietações que ocuparam os cientistas naturais ao longo do século XIX e que tenderam a se polarizar entre duas posições não muito rigidamente definidas, mas pendentes para um dos lados em questão: o mecanicismo e o vitalismo.

Com a suposição de uma homologia estrutural entre “humano” e “natureza”, ou, em seus termos, entre “nosso mundo de desejos e paixões” e o “mundo mecânico”, Nietzsche não apenas ressignifica a oposição metafísica entre “espírito” e “matéria” – e com ela, também “alma” e “corpo”, “sujeito do conhecimento” e “objeto da representação” – mas também a oposição entre “orgânico” e “inorgânico”, “vivo” e “não-vivo”, fazendo remontar todas essas qualificações a uma dimensão comum: a dimensão pulsional (dos “desejos”, “paixões” e “impulsos”). A única diferença entre “vivo” e “não-vivo” ou “orgânico” e “inorgânico” não seria uma diferença essencial dada a priori, mas uma diferença de complexificação organizacional das hierarquias, o que resultaria, no mundo orgânico, numa “especialização” em funções – nutrição, assimilação, auto-regulação, eliminação e metabolismo. Isto é, no “mundo orgânico” desenvolvem-se apenas “ramificações” da *struggle* instintual, já verificada no “mundo mecânico”, em funções específicas hierarquicamente fundadas.

Nietzsche nutria uma profunda aversão ao cientificismo, isto é, à pretensão positivista de reduzir a totalidade das experiências humanas de mundo ao domínio das ciências, bem como de reduzir a totalidade dos campos do saber à exatidão do método científico, o que se exemplifica de maneira simples e bela nessa passagem de *A Gaia Ciência*, sugestivamente intitulada “*Ciência*” como preconceito:

Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação “científica” da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato música.²³⁸

No entanto, sabemos também que Nietzsche era um grande admirador e aplicado estudioso das ciências naturais, fazendo questão de colocar-se à par das principais discussões desta área em sua época. Quanto a isso, a seguinte passagem de Scarlett Marton não nos deixa dúvidas:

Charles Andler é um dos primeiros a alertar para o interesse que nutre pelas ciências da natureza. Faz ver que, muito cedo, ele iniciou os estudos científicos. Em 1868, nos trabalhos sobre Demócrito, já acreditava que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna. A partir de 1872, passou a dedicar-se à física geral, à química e à biologia; por volta de 1881, emprestou novo alento às pesquisas científicas. Karl Schlechta também salienta o importante papel que as ciências naturais e experimentais desempenharam em sua filosofia. Mostra que, na juventude, ele foi fortemente marcado pela “História do materialismo” de Lange, entrando em contato com as diversas correntes que permeavam a investigação científica. Lembra, ainda, a influência decisiva que o amigo Peter Gast exerceu quanto às suas leituras nessa área. Além de Andler, encarado por alguns sobretudo como biógrafo, e Schlechta, visto por outros como editor da obra, Karl Löwith, comentador respeitável, aponta as relações de Nietzsche com as ciências da natureza. Refere-se a seu projeto de voltar à universidade, em Viena ou Paris, para estudar física e matemática, tendo em vista embasar nas ciências as suas ideias²³⁹.

Tendo em mente esse vivo interesse de Nietzsche nas Ciências Naturais, prossigamos com a seção 36 de *Além do Bem e do Mal*. Ele acabara de levantar a hipótese da legitimidade de uma tentativa de compreender como da “mesma ordem de realidade” nosso mundo pulsional e o mundo mecânico.

Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. 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: eis uma moral do método, à qual

238 GC, § 373

239 MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 14

ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático.²⁴⁰

Essa passagem causa imediatamente no leitor, habituado às obras de Nietzsche, uma profunda inquietação. Aqui, afinal, Nietzsche fundamenta sua posição na “imposição” de uma “consciência do método”, uma “moral do método” à qual “ninguém pode se subtrair hoje”, que se dá “por definição” e que consiste em não admitir múltiplas causas enquanto não se levou “até ao absurdo” a tentativa de reter apenas uma causa. Que a “imposição” de uma “consciência” “moral” do “método” seja levantada por Nietzsche num sentido estritamente positivo causa enorme estranheza, já que todos estes termos, bem como seus pressupostos e implicações, são alvos frequentes de suas mais duras críticas. Diante dessa estranheza nos sentimos impelidos a pesquisar o sentido da afirmação de Nietzsche, bem como a desvendar, em primeiro lugar, qual seria esse “método” ao qual ele se refere, cujo princípio consiste numa economia causal minimalista.

Como vimos anteriormente, apesar de ser um crítico ferrenho do cientificismo, Nietzsche nutria grande admiração pelas Ciências Naturais, às quais sabemos que dedicou boa parte do seu tempo de estudos, pondo-se sempre a par das principais problemáticas da área. Podemos dizer, a partir de nossas pesquisas, que o “minimalismo causal” a que Nietzsche se refere como norte metodológico não é de todo estranho ao *Zeitgeist* de sua época. Quando acompanhamos o processo de desenvolvimento do conceito físico de “energia”, por exemplo, notamos uma preocupação em reduzir as possibilidades de explicação ontológicas ao mínimo possível, ou, preferencialmente, a apenas uma.

Todo o desenvolvimento que aqui se segue acerca de conceitos da ciência Física foi baseado no texto *Introdução ao conceito de Energia* de Alessandro Bucussi. A inspiração para o “minimalismo causal” que anima o desenvolvimento do conceito de energia remonta a Galileu, quando aplicou a expressão *ímpeto* para se referir a um tipo de grandeza vetorial que se conservaria no movimento dos corpos²⁴¹. Partindo de uma constante matemática estabelecida por Huygens, Leibniz introduziu o conceito de *vis viva* (força vital), para se referir a este princípio de esforço comum que se conservaria nas diversas interações dos entes

240 BM, § 36

241 BUCUSSI, A., *Introdução ao conceito de energia*, p. 7

particulares²⁴². Descartes se recusava a incluir a noção de força em sua física, por considerar que não era clara e distinta o bastante e mantinha a “quantidade de movimento”, efetivamente mensurável no espaço como constante que se conserva na interação. Leibniz se insurge contra ele, e sai em defesa deste princípio – a força viva – que é uma espécie de esforço, ou seja, que não se restringe à ordem material. “Esta força é algo diferente da magnitude, da figura e do movimento e disso pode concluir-se que nem tudo o que se concebe no corpo consiste unicamente na extensão e em suas modificações, como creem nossos modernos”²⁴³. É esta espécie de “força vital” que passará a ser chamada pelo nome de *energia* a partir de 1807, por influência do médico Thomas Young²⁴⁴.

Mas esta “força vital” de que falava Leibniz, ou melhor, a *energia*, somente pôde adquirir uma feição mais universal quando da fusão dos estudos da Física Mecânica (responsável pelo estudo do movimento, dos processos físicos dinâmicos) com a Química Térmica (responsável pelo estudo do calor), na nova ciência Termodinâmica (Do grego *therme* – calor e *dynamis* – força). Até então, tentava-se explicar a natureza do calor através de alguma propriedade material mais ou menos desconhecida, que alguns entes particulares possuiriam e liberariam no momento da combustão. Stahl chamou este elemento químico especial de “flogisto” e Lavoisier de “calórico”. Em contraposição a esta teoria, estudiosos como Rumford, Davy, Joule, apostavam na hipótese de que o calor seria resultante do movimento do atrito, ou melhor, apostavam no calor como resultante de um processo dinâmico. Esta segunda corrente ganhou força a partir da introdução do conceito de *energia* nas ciências naturais e chegou a uma elaboração mais sofisticada com Sadi Carnot, o pai da Termodinâmica. Ficou provado, por fim, que o calor seria resultado de processos dinâmicos microscópicos²⁴⁵.

Thomas Young, apesar de ter sido o primeiro a usar a nomenclatura *energia*, não é o único responsável pela introdução definitiva do termo nas pesquisas científicas. O processo de introdução de um conceito fundamental, em geral, passa por um longo processo de pesquisas, disputas, fusões, esquecimentos, descobertas, enfim, não é algo que se dá de uma hora para a outra. O conceito de *energia* será,

²⁴² *Ibidem*, p. 7

²⁴³ LEIBNIZ, W., *Discurso de Metafísica*, § 18

²⁴⁴ BUCUSSI, A., *Introdução ao conceito de energia*, pp. 7-8

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 8-9

de fato, reafirmado e ganhará seu lugar definitivo na história das ciências a partir dos estudos de alguns brilhantes cientistas do século XIX que se empenharam em buscar o que é comum a todos os processos físico-químicos. Mohr, Faraday e Grove apostavam na existência de uma única força fundamental da qual derivariam todas as outras. Sendo assim, haveria possibilidade de converter-se qualquer tipo de força em qualquer outra:

“Além dos 54 elementos químicos conhecidos, existe, na natureza das coisas, apenas um outro agente chamado força; pode aparecer em várias circunstâncias como movimento, afinidade química, coesão, eletricidade, luz, calor e magnetismo, e a partir de qualquer um destes tipos de fenômenos podem suscitar-se todos os outros” (Mohr em 1839).

“Não podemos dizer se alguma [destas forças] é a causa das outras, mas apenas que todas estão conexas e se devem a uma causa comum” (Faraday em 1834)

“A posição que procuro estabelecer neste ensaio é que [cada um] dos vários agentes imponderáveis... isto é, calor, luz, eletricidade, magnetismo, afinidade química e movimento, podem, enquanto força, produzir ou converter-se nas outras” (Grove em 1843)²⁴⁶

A ideia da possibilidade de convertibilidade entre as diversas formas de forças físicas foi fundamental para o desenvolvimento do conceito de energia. Já havia exemplos disponíveis de convertibilidade, como por exemplo, de energia térmica em energia cinética (Watt) e energia elétrica em térmica (Joule), mas a aposta na generalização da convertibilidade (de toda forma de energia em qualquer outra), levou ao estabelecimento do princípio de conservação de energia, simultaneamente introduzido por Mayer, Joule, Colding e Helmholtz entre 1842 e 1847²⁴⁷, e formulado matematicamente por Clausius²⁴⁸. Segundo o princípio de conservação de energia, "A energia total (mecânica e não mecânica) de um sistema isolado, um sistema que não troca matéria e/ou energia com o exterior, mantém-se constante." (Planck). A energia total do universo, portanto, permanece constante, não podendo ser criada ou destruída, mas apenas transformada, convertida de uma forma para outra. A física passa a trabalhar, então, com um modelo descritivo dualista baseado na dupla *energia/matéria*, até que Einstein, já no século XX, apresenta ao mundo a teoria da convertibilidade entre matéria e energia, segundo a qual a matéria seria também uma forma de energia²⁴⁹.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 10

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 10

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 14

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 15

Não sabemos até que ponto Nietzsche estava inteirado quanto aos conceitos e desenvolvimentos físico-químicos que enumeramos. Sabemos, no entanto, que ele estava ciente do “princípio de conservação de energia”, o qual, segundo ele, “promovia” ou “estimulava” sua famosa “tese do eterno retorno”²⁵⁰. Quanto à tal exigência metodológica à qual Nietzsche se refere, a encontramos em uma das mais influentes obras de toda a história das ciências: a obra *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, de Isaac Newton. Na abertura do livro III, Newton expõe suas quatro “Regras para o raciocinar em Filosofia”, sendo que a primeira é justamente a seguinte: “Regra I: Não devem ser admitidas mais causas para as coisas naturais que aquelas que sejam verdadeiras e suficientes para explicar seus fenômenos”²⁵¹. E a segunda diz: “Regra II: Por causa disso, na medida em que seja possível, devem ser atribuídas as mesmas causas aos efeitos do mesmo gênero”²⁵². Newton tece o seguinte comentário às suas primeiras “regras”

a esse respeito os filósofos dizem que a natureza nada faz em vão e seria em vão admitir muitas causas para o que pode ser feito com poucas. A natureza é simples e não se dá ao luxo de se utilizar de causas supérfluas²⁵³.

A frase que Newton atribui vagamente aos “filósofos”, remonta a Aristóteles: “a natureza não faz nada em vão, pois tudo o que é natural é para o benefício de algo”²⁵⁴ – argumento que fundamenta sua doutrina teleológica das causas finais.

Que Nietzsche tenha se referido a Newton parece ainda mais plausível se observamos a forma como se encerra o trecho concernente ao método: “como diria um matemático”. Provavelmente esse “matemático”, como paradigma de generalização para os matemáticos, seja justamente Isaac Newton. Não podemos saber ao certo porque Nietzsche toma essa “regra” newtoniana como uma “consciência” e uma “moral do método” à qual ninguém pode se subtrair hoje. Podemos apenas especular quanto às vantagens para Nietzsche de um método que, com Newton, se mostrou capaz de “unificar” os mundos “sub” e “supra” lunares num único universo regido pelas leis da atração universal. Talvez Nietzsche encontre aqui a oportunidade cientificamente fundada de uma unificação dos

250 NEVES, J., *Cosmologia Dionisíaca*, p. 269

251 NEWTON, I. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, pp. 615-616

252 *Ibidem*, p. 616

253 *Ibidem*, p. 616 (na tradução de LUCIE, P., 1979, p. 67)

254 ARISTÓTELES, *De Anima*, 3.12, 434a31-32

mundos “orgânico” e “inorgânico”, “espiritual” e “material”, “humano” e “natural”, a partir de uma mesma dimensão pulsional.

Lembremos o seguinte: para Nietzsche Metafísica é toda doutrina que divide o mundo em 2 e, é importante que se diga, seja de maneira explícita, como em Platão e no cristianismo, ou de maneira oblíqua, como em Descartes (“espírito” x “matéria”), Kant e Schopenhauer (coisa em si x fenômeno), ou nos dualismos que permeiam as discussões científicas às quais nos referimos (“orgânico” x “inorgânico”; “cultura x natura”) etc. De toda forma, em cada uma desses postulados dualistas, opositivos e excludentes, se não é possível encontrar o que há de comum dos dois lados, isto é, se não é possível fazer remontar a gênese de um dos lados ao seu contrário, restará a crença metafísica na existência de uma dimensão, digamos “espiritual”, “orgânica”, “humana” dada como algo *em si*, existente independentemente em si e por si mesma, o que configura imediatamente um “outro” mundo ab-soluto – livre de relações condicionantes e determinantes – e, portanto, in-condicionado. Levar à frente a tentativa de trabalhar com apenas uma “espécie de causalidade” até ao absurdo é a oportunidade que se tem para operar uma unificação do mundo, isto é, levar a cabo uma tentativa de efetiva superação da metafísica tradicional. Resta obscuro ainda, no entanto, de que maneira essa “unificação” do mundo a partir de uma dimensão comum pode ser compreendida em termos de “causalidade” – mais uma noção ostensivamente criticada por Nietzsche.

“Causalidade” é justamente o eixo central do trecho seguinte da seção 36:

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 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 “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 força de vontade, efeito da vontade²⁵⁵.

A interpretação deste parágrafo é, certamente, uma das tarefas mais difíceis que Nietzsche nos deixou. Constitui um verdadeiro enigma o fato de Nietzsche recorrer à noção de causalidade, um dos alvos mais frequentes das suas críticas mais destrutivas. Apenas 15 seções antes da 36, no aforismo 21, encontra-se formulada

uma dessas críticas à noção de causalidade, na forma paradigmática que tantas e tantas vezes é repetida na obra nietzschiana:

Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fazemos, ou seja, *mitologicamente*. O “cativo-arbítrio” não passa de uma mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*.²⁵⁶

Causa e efeito não seriam, portanto “algo” “em si”, naturalmente “dado” no mundo, mas “puros conceitos”, isto é, “ficções convencionais” introduzidas no mundo “mitologicamente”. No entanto, ao final da passagem, Nietzsche traça uma distinção entre “mitologia” e “vida real”, sendo esta última composta por “vontades fortes e fracas”²⁵⁷, ou, se quisermos, como as reflexões até aqui já nos permitem: por “estruturas sociais” hierárquicas de impulsos, instintos, paixões.

Mas, com que direito Nietzsche traça uma distinção entre “mitologia” e “vida real”, se não temos qualquer “acesso imediato” ao mundo? Ao que parece – e aqui falamos apenas a título de hipótese – Nietzsche não se opõe à utilização de certos conceitos *enquanto conceitos*, isto é, e também como *ficções úteis, interpretações, invenções*. A “mitologia” consistiria em naturalizar os conceitos tomando-os como “dados” “em si” aos quais o “sujeito do conhecimento” possuiria alguma via – explícita ou subterrânea – de acesso imediato. Isso equivaleria a tomar “interpretações” como “texto” e não propriamente como “interpretações”²⁵⁸. Quando Nietzsche fala, portanto, da “vida real”, segundo a própria lógica interna ao seu pensamento tal como expresso em *Além do Bem e do Mal*, ele só pode estar falando a partir da *mediação* de uma constelação interpretativa que se desvela como possível a partir das críticas a certos conceitos, pressupostos e procedimentos da metafísica tradicional.

256 BM, § 21

257 BM, § 21

258 BM, § 22

Voltemos ao aforismo 36. Quando Nietzsche se pronuncia quanto à “causalidade da vontade” ele está adentrando uma das mais discutidas e controversas questões filosóficas da modernidade. Para que a compreendamos, é preciso expor alguns dos seus pressupostos, o que faremos com o auxílio do artigo *Filosofia Moderna* de Marilena Chauí. Na modernidade, a “mecânica” enquanto ciência, animada pelo grande sucesso descritivo das leis newtonianas, é alçada ao primeiro plano enquanto chave universal de explicação e descrição. A essência da mecânica consiste justamente na possibilidade de descrição de relações de “causa e efeito”.

a mecânica como nova ciência da Natureza, isto é, a ideia de que todos os fenômenos naturais (as coisas não humanas e humanas) são corpos constituídos por partículas dotadas de grandeza, figura e movimento determinados e que seu conhecimento é o estabelecimento das leis necessárias do movimento e do repouso que conservam ou modificam a grandeza e a figura das coisas por nós percebidas porque conservam ou alteram a grandeza e a figura das partículas. E a ideia de que estas leis são mecânicas, isto é, leis de causa e efeito cujo modelo é o movimento local (o contato direto entre partículas) e o movimento à distância (isto é, a ação e a reação dos corpos pela mediação de outros ou, questão controversa que dividirá os sábios, pela ação do vácuo). Fisiologia, anatomia, medicina, óptica, paixões, ideias, astronomia, física, tudo será tratado segundo esse novo modelo mecânico. E é a perfeita possibilidade de tudo conhecer por essa via que permite a intervenção técnica sobre a natureza física e humana e a construção dos instrumentos, cujo ideal é autônomo e cujo modelo é o relógio.²⁵⁹

Junto com a ciência mecânica, o princípio de causalidade é alçado ao primeiro plano da epistemologia moderna, de modo que o próprio “conhecer” “se fará pelo conceito de causalidade”²⁶⁰. Quanto à centralidade do princípio de causalidade, dirá Marilena Chauí que todos os filósofos modernos estão de acordo, apesar de divergirem quanto às suas formas possíveis de apreensão e exposição.

Conhecer é conhecer a causa da essência, da existência e das ações e reações de um ser. Um conhecimento será verdadeiro apenas e somente quando oferecer essas causas. Evidentemente, os filósofos discordarão quanto ao que entendem por causa e causalidade, discordarão quanto à determinação de uma realidade como sendo causa ou como sendo efeito, discordarão quanto ao número de causas, discordarão quanto aos procedimentos intelectuais que permitem conhecer as causas e, portanto, discordarão quanto à definição da própria noção de verdade, uma vez que esta depende do que se entende por causa e por operação causal. Mas todos, sem exceção, consideram que um conhecimento só pode aspirar à verdade se for conhecimento das causas, sejam elas quais forem e seja como for a maneira como operem. O importante é notar que fizeram a verdade, a

259 CHAUI, M., *Filosofia Moderna*, pp. 11-12

260 *Ibidem*, p. 13

inteligibilidade e o pensamento dependerem da explicação causal e afastaram a explicação meramente descritiva ou interpretativa.

Isso se expressa claramente no “Princípio de Razão Suficiente” de Leibniz que diz: “Nada é sem razão”.

Ainda com relação à causalidade, Marilena Chauí faz três observações: Em primeiro lugar, “diferentemente dos gregos, romanos e medievais”, que contam com o modelo causal das quatro causas aristotélicas (causa material, causa formal, causa eficiente e causa final), os modernos “admitem apenas duas”, a saber: a causa eficiente, “a causalidade propriamente dita como relação entre uma causa e seu efeito direto” e a causa final, mas esta última, somente para o caso dos “seres dotados de vontade livre, pois esta sempre age tendo em vista fins (Deus e os homens)”. A segunda observação diz: “a causa eficiente exige que causa e efeito sejam da mesma natureza (...), de sorte que causas corporais não podem produzir efeitos anímicos e vice-versa”²⁶¹. Isso gera enormes problemas para a Filosofia Moderna, pois o humano é um ser *híbrido*: enquanto corpo-material, está submetido às leis da natureza e, portanto, inserido no universo mecânico regido pelo paradigma da “causa eficiente”. Enquanto sujeito espiritual dotado de “vontade livre”, o humano age segundo finalidades num universo ético-moral regido pela lógica da “causa final”. Apenas para nos aproximarmos de ter ideia do tamanho desse problema, vejamos algumas das suas soluções modernas:

As soluções do problema serão variadas. Assim, por exemplo, Descartes imagina uma glândula – a glândula pineal, na base do pescoço – que faria a comunicação entre as duas substâncias do composto humano; Espinosa e Leibniz consideram a posição cartesiana absurda, e para ambos a relação entre alma e corpo não é “causal” no sentido de ação do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas uma relação de expressão, isto é, o que se passa num deles se exprime de maneira diferente no outro e vice-versa; os materialistas resolvem o problema considerando que os efeitos anímicos são uma modalidade dos comportamentos corporais, pois não haveria uma substância espiritual, a não ser Deus; os espiritualistas vão na direção contrária (como Malebranche), considerando os corpos e os acontecimentos corporais como aparência sensível de realidades puramente espirituais;²⁶²

A terceira observação de Marilena Chauí, diz respeito à tripla natureza semântica do conceito de “causa”:

o conceito de causa possui três sentidos simultâneos e inseparáveis e não apenas um; esses três sentidos simultâneos constituem a causalidade como

²⁶¹ *Ibidem*, p. 14

²⁶² *Ibidem*, p. 14

princípio de plena inteligibilidade do real: a) a causa é algo real que produz um efeito real (causa e efeito são entes, seres, coisas); b) a causa é a razão que explica a essência e a existência de alguma coisa, é sua explicação verdadeira e sua inteligibilidade; c) a causa é o nexo lógico que articula e vincula necessariamente uma realidade a uma outra, tornando possível não só sua existência, mas também seu conhecimento. Conhecer pela causa é, pois, conhecer entes, razões e vínculos necessários²⁶³

Enquanto a primeira dessas definições é duramente rechaçada por Nietzsche, por “coisificar” a causa e o efeito, as outras duas serão retomadas por ele de algum modo positivamente, como veremos mais adiante. Após estas importantes considerações acerca de questões capitais da Filosofia Moderna, nos colocamos em condições de compreender melhor a linha argumentativa de Nietzsche na seção 36 de *Além do Bem e do Mal*. Se não podemos definir com certeza qual o sentido do seu recurso à noção de “causalidade da vontade”, podemos ao menos especular com alguma margem de segurança. O recurso à “causalidade da vontade”, isto é, o reconhecimento da vontade como “realmente atuante”, o que nos obrigaria a admitir a “causalidade da vontade” como a única, nos conduz a algumas vias interpretativas possíveis. 1. Nietzsche pode estar utilizando o próprio repertório conceitual corrente em sua época para provar que, mesmo segundo a lógica da metafísica tradicional, que “acredita” na causalidade da vontade – na vontade do sujeito humano como causa de ações – somos forçados pela natureza do princípio de causalidade, a admitir a causalidade da vontade como a única.²⁶⁴ Isso porque o princípio de causalidade exige que “causa” e “efeito” sejam da mesma natureza, como afirma, por exemplo, Spinoza: “de coisas que nada tenham de comum entre si, uma não pode ser causa da outra”²⁶⁵. Portanto, se “matéria” e “espírito” fossem substâncias diferentes, espírito não poderia agir sobre a matéria, nem a matéria sobre o espírito. Mas, se há algo como a *vontade* que realiza materialmente ações espiritualmente idealizadas, então a vontade deve ser esse elemento comum entre espírito e matéria. E se há um elemento comum entre matéria e espírito, isso significa que eles não são diferentes por natureza, mas são constituídos, ambos, por uma “natureza” mais fundamental comum a ambos: a vontade. Por isso faria sentido

²⁶³ *Ibidem*, p. 14

²⁶⁴ CORBANEZI, E., *Uma leitura acerca da formulação da hipótese do mundo como vontade de potência no parágrafo 36 de Para além de Bem e Mal de Nietzsche*, p. 68

²⁶⁵ ESPINOSA, B., *Ética*, I, prop. 3

pensar todos os tipos de relação – mecânicas, biológicas e espirituais – como relações de vontade.

2. Talvez, apesar de todas as críticas, Nietzsche não esteja pretendendo abolir de uma vez por todas o conceito de causalidade. Talvez ele esteja interessado em ressignificá-lo, dotando-o de uma maior complexidade – isto é, afastando-o da *coisificação* do tipo “o ente X causa o ente Y” – e dotando-o também de um caráter pulsional – afastando-o da monotonia meramente mecanicista, ressaltando seu caráter conflitivo, apropriativo, tornando impossível o “demônio de Laplace”. Nietzsche poderia estar construindo uma outra ontologia: nem materialista nem espiritualista, mas pulsional. Se coisas que nada tenham em comum não podem ser causa uma da outra, mas também não podem agir uma sobre a outra nem estabelecer qualquer tipo de relação, em toda parte onde se reconhecem “efeitos” (Nietzsche coloca efeitos entre aspas, talvez para nos prevenir quanto à *coisificação* de causa e efeito a que se referiu anteriormente), “vontade atua sobre vontade”. Portanto, mesmo as “forças” da mecânica, seriam “forças de vontade”, “efeitos da vontade”.

3. Nietzsche poderia estar sendo simplesmente irônico. Expondo, “à maneira dos geômetras”, como fazem seus contemporâneos, uma tese de fundo pulsional, interpretativa, que justamente, assim como toda e qualquer teoria filosófica, tem seus princípios na caoticidade de um fundo pulsional e não no rigor racional de um método geométrico.²⁶⁶

E, por fim, 4. Nietzsche poderia estar abdicando da pretensão pré-kantiana de dizer “a coisa-em-si”, resignando-se a trabalhar com o mundo fenomênico da experiência possível, ou melhor, com o mundo antropocentricamente organizado, o mundo que torna a experiência e a existência humana possíveis. Um mundo falsificado de maneira útil por nós e para nós. Um mundo, portanto, que tem no princípio de causalidade um de seus pilares fundamentais. No âmbito *desse* mundo, o único possível para nós, “acreditamos” na causalidade, bem como na causalidade da vontade. Daí se seguiria aquela cadeia argumentativa que nos leva, como consequência necessária, a admitir a “causalidade da vontade” como a única, à medida que vontade só pode atuar sobre vontade.²⁶⁷²⁶⁸

266 BENTES, A., *Nietzsche: a arte e o poder de criar valores*, pp. 95-96

267 CAMARGO, G. A., *Nietzsche: por uma ética trágica*, p. 54

268 CORBANEZI, E., *op. cit.*, p. 69

Bem, é muito difícil decidir entre essas quatro interpretações possíveis e nem sempre necessariamente excludentes. O fato de Nietzsche recorrer ao “princípio de causalidade” – ostensivamente criticado por ele em quase todas as suas obras – para expor positivamente sua principal tese não deixa de ser enigmático. Mas, sua contextualização nos colocou em condições ao menos de propôr algumas hipóteses possíveis e coerentes. Vejamos como termina o aforismo e se o final ilumina ou torna ainda mais enigmáticos os pontos anteriores:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.²⁶⁹

Aqui a mera “suposição” se transforma definitivamente em “tese”. Que a vontade de poder seja a “forma básica” da vontade, a partir da qual se elabora e se ramifica toda a nossa vida instintiva é a *tese* de Nietzsche. A “suposição” de que se possa reconduzir todas as funções orgânicas a essa “vontade de poder”, inclusive o “problema” da geração e nutrição, será levada a frente por Nietzsche como “tese” em inúmeros fragmentos póstumos:

O protoplasma estende seus pseudópodes para procurar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. Em seguida, faz a tentativa de vencer esse algo, de apropriar-se dele para si, de incorporá-lo em si: – isso que se chama “nutrição” é apenas uma manifestação consecutiva, um emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se *mais fortalecido*.²⁷⁰

“A divisão de um protoplasma em dois irrompe quando o poder não é mais suficiente para dominar a posse apropriada”²⁷¹.

Portanto, Nietzsche efetivamente toma posse do direito de “definir *toda* força atuante”, “inequivocamente”, como “vontade de poder”. É então que ele encerra com a tão famosa quanto pouco efetivamente destrinchada frase: “O mundo visto de dentro”, “definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’”, seria justamente “vontade de poder”, e “nada mais”. Foi Pierre Montebello²⁷² quem nos

269 BM, § 36

270 NF/FP, 14[174] da primavera de 1888

271 NF/FP 1[118] do outono de 1885 – primavera de 1886

272 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, pp. 14-15

chamou a atenção para o fato de que “caráter inteligível” é um importante conceito kantiano, que remete à maneira como Kant lida com aquela “hibridez” humana que tanto perturbou os filósofos modernos. Se o humano é este estranho ente híbrido, que habita tanto o mundo material – e portanto está submetido ao reino da causa eficiente regido pelas leis da mecânica –, por outro lado, habita também o mundo “espiritual”, isto é, enquanto ser racional deve ser livre para determinar sua própria vontade e agir de acordo com finalidades não determinadas pela ordem causal mecânica. Esta contradição humana essencial constitui a terceira antinomia da Dialética transcendental. Deixemos falar os especialistas. Francesco Pecorari em seu artigo *O conceito de liberdade em Kant*, expõe o problema:

Kant vai solucionar esta antinomia recorrendo à sua clássica e fundamental distinção entre “fenômeno” e “coisa em si” (nômeno). Esta distinção lhe permite de introduzir dois tipos de causalidade: a “inteligível” e a “sensível”. A primeira se refere à ação da “coisa em si” e a segunda à ação do “fenômeno”. As duas podem causar o mesmo efeito ao mesmo tempo, assim o efeito produzido virá a ter uma dupla causalidade, ou, como diz Kant, um duplo “caráter”: o “sensível”, enquanto observável e segundo as leis da natureza, e o “inteligível”, enquanto supra-sensível, quer dizer livre e segundo a espontaneidade do agente. Evidentemente, Kant está pensando na possibilidade de um sujeito capaz de produzir ações concretas determinadas contemporaneamente pelas duas causalidades: do ponto de vista fenomenal ou “caráter empírico” (sensível), sua ação é necessária, segue as leis constantes da natureza num encadeamento causal como todos os outros fenômenos; mas de outro lado, do ponto de vista “noumênico” ou “caráter inteligível”, a mesma ação é fruto da espontaneidade de um sujeito capaz de auto-determinar-se e, como tal, independe de todas as condições da sensibilidade (espaço e tempo). Por enquanto, não podemos dizer quem é e como age essa causa “inteligível”, pois é uma “coisa em si”.²⁷³

Com a palavra caráter, “Kant entende a lei ou o motivo da ação. Escreve ele: ‘Toute cause efficiente doit avoir un caractère, c’est-a-dire une loi de sa causalité, sans laquelle elle ne serait nullement cause’” (Toda causa eficiente deve ter um caráter, quer dizer, uma lei de sua causalidade, sem a qual ela não será de maneira alguma uma causa)²⁷⁴.

Hélio José dos Santos e Souza nos ajuda a compreender como funciona esta hibridez do agir humano:

Mundos distintos são regulados por princípios distintos, e na medida em que o homem é, ao mesmo tempo, membro participante tanto do mundo sensível quanto do mundo inteligível, a vontade dele parece estar sujeita a

273 PECORARI, F., *O conceito de liberdade em Kant*, pp. 47-48

274 *Ibidem*, p. 53

dois tipos de legislação. Do sujeito considerado membro do mundo sensível emana, de seu Eu empírico, o princípio egoísta, formado a partir do modo como a subjetividade de cada espectador é afetada pelos fenômenos do mundo e, portanto, válido apenas para a vontade de cada sujeito.

Ao mesmo tempo, enquanto membro do mundo inteligível, terá de levar em conta que de seu Eu puro emerge um princípio formal que, por estar fundado na razão, tem de valer para a vontade de todo ente racional. A razão demonstra, desse modo, sua atividade ao fornecer ao homem um princípio oriundo de suas próprias forças, diferentemente da sensibilidade que demonstra sua passividade ao necessitar do mundo empírico na formação de um princípio prático.²⁷⁵

Segundo seu “caráter empírico” o humano é determinado por um “conjunto de inclinações cuja principal característica é a insaciabilidade”. O “caráter empírico” do humano é representado “pelo desejo sensível e a procura incessante pela satisfação das inclinações”²⁷⁶. A razão, enquanto atributo essencial universal do humano, deve estabelecer fins universais e não meramente particulares. Por isso as inclinações, via de regra, atuam contrariamente à razão, obstruindo seu bom funcionamento. Do “caráter inteligível” de nossas ações, no entanto, podemos deduzir que estabeleça fins universalmente válidos, mas não podemos efetivamente conhecê-lo, pois habita o domínio – insondável – da “coisa em si”. Aguinaldo Pavão chama atenção para certos momentos da obra kantiana que parecem envolver o “caráter inteligível” das ações humanas no insondável. Em seu texto *O caráter insondável das ações morais em Kant* encontramos uma bela e esclarecedora citação a esse respeito:

A moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e consequentemente, também não julgar (richten) com toda a justiça. (Kant, 1980b, p.279, n.; B 579, n. 80)²⁷⁷

Só podemos julgar as ações humanas com base em seu “caráter empírico”, restando-nos inacessível seu “caráter inteligível”, portanto, nunca podemos julgar – nem outras pessoas, nem “a nós mesmos”²⁷⁸ – com plena justiça.

275 SOUZA, H. *O problema da motivação moral em Kant*, pp. 38-39

276 *Ibidem*, p. 45

277 KANT, I., ap. PAVÃO, A., *O caráter insondável das ações morais em Kant*, p. 2

278 PAVÃO, A. *O caráter insondável das ações morais em Kant*, p. 2

O próprio *imperativo categórico*, máxima expressão da lei moral racional, não nos fornece o conteúdo do “caráter inteligível” de nossas ações, nem de seus objetivos próprios – universalmente válidos. Ele apenas diz “age de forma que tua ação pudesse se converter em lei universal”, isto é, agir na tentativa de uma máxima aproximação possível ao que poderia ser – a despeito de permanecer insondável – o conteúdo fundamental do “caráter inteligível”.

Nietzsche afirma que o mundo “visto de dentro”, definido e designado segundo seu “caráter inteligível”, seria *vontade de poder*, “e nada mais”. Teria ele penetrado os domínios do “insondável” e lhe descoberto os mais profundos segredos? Nietzsche não poderia manter uma distinção de natureza entre “caráter inteligível” e “caráter empírico”, a qual corresponde à distinção entre “coisa em-si” e “fenômeno”, pois isso equivaleria a manter o mundo dividido em 2 e, portanto, em operar no regime da metafísica tradicional. Em *A Genealogia da moral*, Nietzsche cita novamente o “caráter inteligível” kantiano da seguinte maneira: “caráter inteligível significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*”. E isto consistiria numa “crueldade contra a *razão*”, na qual, no entanto, Nietzsche reconhece uma “grande preparação e disciplina do intelecto para a sua futura 'objetividade'”, a qual nada teria a ver com uma “observação desinteressada' (um absurdo sem sentido)”, mas sim com uma “faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectiva e interpretações afetivas”²⁷⁹.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, na qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?²⁸⁰

279 GM, III, § 12

280 GM, III, § 12

Ora, com que direito, então, pode Nietzsche se pronunciar quanto ao que “seria” o “caráter inteligível” do mundo? Aqui, mais uma vez, devido o fato de Nietzsche utilizar positivamente métodos e procedimentos que ele apenas cita no restante de suas obras de maneira negativa ou de algum modo crítica, nos vemos restritos à especulação e à suposição. Nietzsche não pode se permitir um “acesso imediato” ao “caráter inteligível” do mundo, recaindo na “objetividade” pré-kantiana, ou na ingênua “certeza imediata” do “sujeito do conhecimento” de Schopenhauer. Ele teria, então, que estar propondo uma *perspectiva* – enquanto perspectiva e não mais fantasiada de verdade absoluta – configurada a partir de uma diversidade de afetos e olhares – a física? A biologia? A filosofia kantiana?. E uma perspectiva unificante que não mais opere com um mundo cindido em oposições essenciais.

Notemos que com a determinação do “caráter inteligível” como *vontade de poder* Nietzsche opera uma unificação do que Kant compreende por “caráter empírico” e “caráter inteligível”: o “caráter empírico” consiste na insaciabilidade dos desejos em inclinações dirigidas para objetos fenomênicos e buscando sempre, com isso, satisfações e prazeres particulares; o caráter inteligível, enquanto determinado pela universalidade da razão, deve ser desligado de qualquer desejo, inclinação e também de qualquer satisfação ou prazer pessoais obtidos a partir da fruição de “objetos” (de desejo) fenomênicos. Se Nietzsche define a partir de uma *perspectiva* (mediada por suas críticas precedentes a conceitos e procedimentos da metafísica tradicional tais como “vontade”, “sujeito do conhecimento”, “livre-arbítrio”, “certeza imediata”), o “caráter inteligível” como *vontade de poder*, isto significa dizer que ele atribui – de maneira perspectiva e mediata – o *poder* como objetivo universal que – e isso é o mais importante: – em nada se opõe às satisfações particulares voltadas para objetos fenomênicos, mas, pelo contrário, compõe com elas uma unidade. Ainda que tomemos a vontade de poder como uma espécie de “vontade universal”, só faz sentido imaginar sua efetivação em casos particulares, nos quais inclinações particulares buscam, a cada vez – e egoisticamente – poder.

Atentemos para a ousadia do gesto nietzschiano: com o conceito de vontade de poder ele unifica de maneira coerente num mesmo universo, numa mesma compreensão de mundo, a partir de um mesmo princípio, a física mecânica newtoniana, a biologia evolucionista darwiniana e as chamadas “ciências do

espírito”. Mundo mecânico, mundo orgânico, mundo “humano”: todos regidos pela lógica da vontade de poder.

No entanto, alguns pontos permanecem um tanto enigmáticos: em que sentido podemos compreender a vontade de poder como “causa”? Como conciliar a unidade da mesma vontade de poder com a multiplicidade diversa de instintos, impulsos, pulsões, bem como suas diversas configurações e formas possíveis? Para nos aproximarmos do cerne desses problemas, precisaremos abordar o conceito de “força”, o qual aparece no aforismo 36 como “força” presente em todo acontecer mecânico, “força de vontade” e na generalização “toda força *atuante*”.

3.3 O mundo como rede de forças

*Não, há tantos mundos lá fora
Temos muitos fios a nossa volta
Para sermos apenas dois e nada mais
Entre linhas de idas e vindas
Todos os mundos do mundo
Estão ligados em uma imensa teia
Sem princípio nem ponto final
Tudo é uma única rede
Nós é que criamos as paredes*

Jeanne B., UM

Conciliar a unidade e a multiplicidade sem recorrer à transcendência de um princípio único – absoluto e incondicionado – do qual derive uma multiplicidade atributiva e accidental, constitui o grande desafio de um pensamento que se pretenda na direção de uma superação da metafísica tradicional. Vimos como Nietzsche opera uma unificação total do real – mundo físico, mundo orgânico e mundo espiritual – pela introdução da noção de *vontade de poder* como único tipo de “causalidade” e como “caráter inteligível” de toda atuação. Em um famoso fragmento póstumo de 1885, Nietzsche descreve o mundo como “força em toda parte”, “jogo de forças e ondas de força”, “ao mesmo tempo uno e vário”²⁸¹. Este mesmo fragmento póstumo termina com a afirmação de que “*Este mundo é a*

281 NF/FP 38[12] de junho-julho de 1885

vontade de poder – e nada além disso!”. Desenha-se aqui uma tensão entre a vontade de poder como unidade e o “jogo de forças” como multiplicidade. Há que levar em consideração, no entanto, que o mundo é compreendido como *ao mesmo tempo* uno e múltiplo, portanto, há que pensar uma unidade que não se contraponha essencialmente à multiplicidade, uma unidade que não anule o múltiplo e vice-versa.

Sabemos que Nietzsche toma contato com o conceito de força através do matemático e “cientista da natureza” Roger Boscovich – ou ao menos, sabemos que considerava sua formulação para o conceito de força como a mais precisa. É o que indica o aforismo 12 de *Além do Bem e do Mal*, no qual Nietzsche exalta Boscovich, como “aquele que nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na 'substância', na 'matéria', nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo”²⁸². Nietzsche não explica o sentido de sua afirmação, mas sabemos que Boscovich teria nos obrigado a abjurar a crença na “matéria” e nas “partículas elementares da matéria”, os “átomos”, através de uma original teoria da “força”, que o dicionário de Ferrater Mora nos ajuda a compreender:

Fortemente influenciado, por um lado, por Newton, e, por outro, por Leibniz, Boscovich desenvolveu uma filosofia natural na qual procurou solucionar o problema – amplamente discutido em sua época – da chamada “ação à distância”, isto é, o problema de como os corpos e as forças podem influir uns sobre os outros reciprocamente sem necessidade de entrar em contato direto. Para isso, ele postulou a existência de “átomos imateriais” ou “pontos de força” (...). Esses pontos de força ocupam posições determinadas e se atraem e se repelem mutuamente – segundo as leis newtonianas – e dentro de certa distância. (...) As leis que regem este tipo de atração e repulsão aplicam-se não apenas aos pontos de força individuais como também a sistemas de pontos de força, isto é, aos chamados “corpos”.

Visto que os pontos de força não possuem extensão, esta não pode ser considerada uma propriedade física real; a extensão é um campo engendrado pelos pontos de força. As ações recíprocas entre esses pontos engendram também as propriedades secundárias da matéria.²⁸³

Portanto, pelo que conseguimos compreender, para Boscovich os entes materiais não são “algo” “em si”, mas são “engendrados” pelas “ações recíprocas” entre os “pontos de força” ou “átomos imateriais”.

Nietzsche guardará para si a noção fundamental de que “ações recíprocas” entre forças engendram os entes – materiais ou imateriais –, bem como a possibilidade e uma “ação a distância” a partir de relações de atração e repulsão

282 BM, § 12

283 MORA, F., *Dicionário de Filosofia*, p. 344

entre forças. Esta última noção é fundamental para que se possa compreender a causalidade de uma maneira mais ampla – independente do estrito contato material entre entes. A partir dela podemos conceber, por exemplo, de que maneira uma “lei” escrita, um costume social, ou o sentido de determinadas palavras articuladas, possam se dar como forças determinantes do agir humano sem que precisem de alguma espécie de “contato físico”. Por outro lado, Nietzsche vai abrir mão da noção de “átomo” imaterial ou “ponto” de força. No mesmo aforismo em que exalta Boscovich por sua teoria dos pontos de força ou átomos imateriais, Nietzsche se insurge contra a noção mesma de “átomo” – material ou imaterial – enquanto unidade indivisível dada em si e por si mesma.

Nietzsche ressignifica a teoria de Boscovich pela introdução da vontade de poder como lógica determinante das “ações recíprocas” entre forças. “Atração” e “repulsão” passam a ser interpretados como “a vontade de apoderar-se de uma coisa ou de defender-se de seu poder e de repeli-la”²⁸⁴. O próprio conceito de “força” torna-se excessivamente automático e conseqüentemente vazio, se não se atribui às “forças” um caráter pulsional:

O conceito vitorioso, ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora, etc.²⁸⁵

É verdade que a designação “mundo interno” nos ajuda muito pouco a pensar em que sentido o mundo possa ser *ao mesmo tempo* uno e múltiplo, pois abre caminho para a tentação de concebermos um “mundo interno” único que é vontade de poder, que se externa no mundo fenomênico múltiplo e diversificado das forças em atuação. Talvez, no entanto, essa passagem remeta ao “mundo visto de dentro”, que, “definido e designado” em seu “caráter inteligível” seria vontade de poder – e nada mais. As forças não são, portanto, meras expressões de um “caráter empírico” puramente mecânico, mas têm sua atuação determinada por um “caráter inteligível”, a vontade de poder, que, como vimos, em nada se opõe às “inclinações” ou neste caso “efetivações de força” particulares, mas compõe com elas uma unidade. Em

284 NF/FP 2[83] do outono de 1885 – outono de 1886

285 NF/FP 36[31] de junho-julho de 1885

seguida, Nietzsche define “vontade de poder” como “insaciável ansiar por mostrar poder” ou “emprego”, “exercício de poder” e “pulsão criadora”.

Compreender a relação entre “vontade de poder” e “forças” é a chave para compreendermos o sentido da afirmação nietzschiana segundo a qual o mundo é ao mesmo tempo uno e múltiplo. Em fragmento póstumo de 1888, Nietzsche define “Toda força pulsante” como “vontade de poder” e afirma que “não há nenhuma força física, dinâmica ou psíquica além daquela”²⁸⁶. Aqui, por um lado, a vontade de poder aparece mais uma vez como elemento de unificação do mundo – ou dos mundos físico, dinâmico e psíquico. Por outro lado, descortina-se um horizonte interpretativo segundo o qual a totalidade do real pode ser compreendida em termos de “forças pulsantes”. O mundo psíquico, o mundo orgânico, o mundo mecânico, todos passam a ser compreendidos como “estrutura social” de forças atuantes, as quais, por sua “atuação recíproca” engendram todos os entes “materiais” ou “imateriais”.

No entanto, se não há “entes materiais em si”, mas apenas efeitos da ação recíproca entre forças, no que Nietzsche acompanha Boscovich, as forças também não podem ser compreendidas como unidades dadas em si, como “átomos” ou “pontos” de força. Isso porque se concebemos qualquer ente – material ou imaterial – como dado em si mesmo, como unidade independente existente em si e por si mesma à maneira de um “átomo”, estaremos atribuindo esse ente uma existência para além de toda a existência, estaremos forjando para ele um mundo para além do mundo e, portanto, recaindo no registro da metafísica tradicional. Para escapar ao domínio tradicional da metafísica, que de alguma maneira – aberta ou velada, direta ou indireta – “divide o mundo em dois”, é preciso garantir uma unidade para o mundo, mas uma unidade que não anule a multiplicidade e a diferença. E isso também por uma razão muito simples: inegavelmente há multiplicidades e diferenças e, se forjamos uma ontologia do uno e do mesmo enquanto inconciliáveis com a multiplicidade e a diferença, mais uma vez recairemos na lógica da metafísica tradicional ao fazer da mesmidade unificante um “mundo-verdade” e relegando a multiplicidade divergente à qualidade de “mundo-aparência”.

O mundo único de Nietzsche, porquanto não admite a possibilidade do “em si” nem a recaída na divisão “verdade” do uno x aparência do múltiplo, deve se dar

como “*mundo-relação*”. Se não há nada “em si” que sustente por si mesmo uma existência independente, é necessário admitir que todas as coisas estejam em relação umas com as outras. Para que estejam em relação, é necessário que tenham algo em comum – pois coisas que nada têm em comum não podem estabelecer qualquer tipo de relação entre si. Mas, para que não se recaia no antigo dualismo metafísico, é necessário que este “algo em comum” não negue a diversidade e a diferença – afinal, coisas que nada tenham de diferente entre si também não podem estabelecer relação, dado que seriam simplesmente a mesma. Ora, a identidade pura nega a relação, mas a diferença pura também nega a relação.

A vontade de poder funda uma *ontologia da relação*, para utilizar uma expressão de Pierre Montebello em seu *Nietzsche – la volonté de puissance*. Vejamos uma das definições de Pierre Montebello para uma “ontologia da relação”: “nenhuma força existe isoladamente, não há senão relações de força, e nessas relações cada força é determinada imediatamente e afetivamente pela relação que ela tem com as outras forças”²⁸⁷. Não há, portanto, nenhum “ser em si”: “Não há nenhum ‘ser em si’, as relações constituem primeiro os seres”²⁸⁸, nenhuma “coisa em si”: “A ‘coisa em si’ é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as ‘propriedades’, em todas as ‘atividades’ de uma coisa, então *não* sobra a coisa”²⁸⁹. E com isso, temos a configuração de um “mundo-relação”, um mundo não substancial, mas relacional:

O mundo (...) não existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste²⁹⁰

“Relação” é uma das categorias aristotélicas, um dos modos possíveis do ser se expressar, um dos predicados possíveis do ser ou da substância. Os gregos antigos não dispõem de uma palavra para “relação”. Aristóteles utiliza a expressão “*ta prós ti*”, “aquilo que se refere a algo” para falar das coisas que trazem em sua definição própria uma relação intrínseca a algo “outro”. Coisas que não se deixam compreender em seu sentido próprio, se não numa dada relação referencial a um

287 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 24

288 NF/FP 14[122] da primavera de 1888

289 NF/FP 1-[202] do outono de 1887

290 NF/FP 9[61] do outono de 1887

“outro”²⁹¹. Exemplos: “filho” – que só se deixa compreender em seu sentido próprio no já estar referido a “pai” ou “mãe”; “servo” que só se deixa captar em seu sentido próprio no já estar referido a “senhor”²⁹². Aristóteles ressalta que todo relativo é recíproco, isto é, refere-se a “outro” na mesma proporção em que este “outro” se refere a ele próprio. Segundo o portal “Origem da Palavra”, a palavra “relação” propriamente dita tem origem latina, na palavra “*relatio*”, derivada de “*relatus*”, que diz: “levar consigo, apresentar” e também “trazer de volta, restaurar”. “*Relatus*” é particípio passado de “*referre*”, formado por “*re*”, prefixo intensificativo e “*ferre*”, que diz: “portar, levar”. Com isso, guarda-se ainda o sentido fundamental do “*ta prós ti*” aristotélico: um termo relacional só se deixa compreender em seu sentido próprio à medida que leva consigo, porta em si mesmo o “outro” termo que o torna compreensível. Um termo relacional leva consigo, traz em si mesmo, porta em si mesmo o “outro” que lhe confere seu sentido próprio e assim a cada vez o apresenta, o traz de volta à presença, restaura a presença do outro em cada apresentação de si próprio. O termo “filho”, à medida que só se torna compreensível a partir da referência ao termo “pai”, em cada apresentação de si mesmo em sua definição própria, o “filho” traz de volta à cena, traz de volta à presença o termo “pai”, termo que leva consigo constantemente.

A substância, por excelência, é “forma” (*morphé*), princípio fundamental que determina, delimitando e configurando algo enquanto algo. A forma caracteriza a essência e o ser de um ente. A matéria é substância secundária porque ilimitada e disforme, somente adquirindo uma configuração determinada, vindo, portanto, a constituir algo, a partir da ação determinante da forma. A forma, enquanto substância de primeira ordem é absolutamente não-relacional, isto é, encontra sua definição e seu sentido próprio em si mesma e apenas a partir de si mesma, ou seja, não depende de referência a qualquer outro termo para que se mostre em sua determinação essencial²⁹³. Para Aristóteles, portanto, nem a substância é relacional, nem a relação é substancial. Apenas para citar uma das inúmeras passagens que poderiam comprovar esta afirmação, temos em *Ética a Nicômaco*: “o que existe por

291 BOUDOURIDES, M. A. *On Minimal relations. The ontology of relations in Aristotle and Spinoza*.

292 NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. p. 176

293 REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia*, v. 1, pp. 198-203

si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser)”.²⁹⁴

Para Nietzsche, na contramão de Aristóteles e da tradição metafísica, a relação é essencial e a essência é relacional. O “ser” de um ente só pode se dar como configuração necessariamente provisória e *a posteriori* de relações de forças. Se retiramos de uma “coisa” todas as suas relações, “não sobra a coisa”. “A concepção nietzschiana de um ser-relação golpeia violentamente o substancialismo que domina a filosofia ocidental”²⁹⁵. A própria “força” não pode ser compreendida como “átomo” ou “ponto” de força, como partícula elementar dada em si e por si. Toda “força” somente vem a ser a partir de uma rede relacional de forças. Há

“quantidades dinâmicas, em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas: seu ser consiste em sua proporção de relação a todas as outras quantidades, em seu ‘atuar’ sobre as mesmas”²⁹⁶.

Parece contraditório pois estamos acostumados a pensar segundo os parâmetros da metafísica tradicional, de acordo com os quais, para que haja “relação” é preciso que haja previamente “substância”, isto é, para que se estabeleça uma relação entre A e B, é preciso que A e B sejam dados previamente como “objetos”, “coisas”, “sujeitos”, enfim, de qualquer maneira, como “algo” dado, determinado, independente, subsistente em si e por si mesmo – que possam eventualmente estabelecer posteriormente uma relação. Parece óbvio que, para que alguém se torne “aluno de doutorado em Filosofia”, deve haver antes o “alguém” em si mesmo, que decide passar por um processo seletivo e, uma vez aprovado, estabelece então um tipo de relação com a Filosofia – o curso de doutorado em Filosofia. Parece óbvio que, para que um sujeito se engaje em um relacionamento amoroso, é preciso que haja antes “sujeitos” independentes que, por um ato de vontade, engajam-se numa relação amorosa. Parece óbvio que para ingressarmos em redes (relacionais) sociais virtuais, é necessário que exista antes um “eu” previamente dado, que mediante um cadastro e alguns cliques, ingressa então em relações sociais virtuais. Parece óbvio que o sol e a árvore devam existir como objetos independentes dados a priori para que possam estabelecer posteriormente uma relação no processo de fotossíntese. Como parece óbvio que o computador, a escrivaninha e a luminária sejam entes

294 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 6

295 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 36

296 NF/FP 14[79] da primavera de 1888

dados por si mesmos que, somente se relacionam a partir da disposição que alguém – um outro ente dado por si mesmo – lhes confere, colocando-os então em relação.

No entanto, tudo isso só parece óbvio porque falamos a língua da metafísica tradicional ocidental – e isso dito de maneira tão figurativa quanto literal. Conceber um “algo em si” independente de qualquer relação é uma abstração racional/científica que não guarda nenhum contato com a realidade. Na realidade as “coisas”, “objetos”, “sujeitos” ou qualquer “ente” que se costume imaginar enquanto ente substancial, somente vem a ser a partir da rede de relações que os constituem. Portanto, revisitando nossos exemplos: é a relação ao doutorado em Filosofia que ressignifica e re-determina o “ser” de uma configuração relacional que chamamos de “alguém”, o qual passa agora a ser aluno do doutorado em Filosofia. É o acontecer da relação amorosa/desejante/erótica cujo fundo já é sempre tão intrincadamente relacional que permanece sempre em grande parte imerso em obscuridade – porque alguém se apaixona por outra pessoa? Por que se engaja num relacionamento amoroso? – que ressignifica, por vezes drasticamente, o ser dos envolvidos na relação. Lembrando que, em cada polo da relação já haverá uma configuração relacional tão complexa que o próprio processo do “apaixonar-se” guardará sempre algo de inexplicável: porque não faremos ideia de que tipo de relações constitutivas de cada polo estabeleceram relações umas com as outras. O fato é que quando “decidimos” nos engajar numa relação amorosa, relações diversas que em larga medida escapam à nossa consciência, já se deram, isto é, o engajamento já se deu, apenas se o leva a frente ou não – e sempre por meio de novas interações relacionais. Quando ingressamos em redes sociais virtuais não estamos simplesmente ingressando em relações, mas aquelas relações que vão se travando ali em rede, vão nos constituindo, isto é, não somos nós que estamos “fazendo” relações, são as relações ali em curso que vão nos fazendo. As pessoas “adicionadas” os conteúdos “curtidos” e “compartilhados” vão construindo para nós uma “imagem”, mas não apenas uma “imagem” como também um “ser”. O “sol” nada seria se dele se excluísse qualquer rede de relações. É esse um dos sentidos possíveis de uma das frases iniciais de Zaratustra: “Tu, grande astro! Que seria de tua sorte, se te faltassem aqueles a quem iluminas?”²⁹⁷. Também o computador, a escrivaninha e a luminária jamais foram “objetos” puros dados em

si mesmos. Eles sempre vieram a ser numa rede de relações que os constitui: eles estiveram relacionados aos diversos segmentos de trabalhadores da indústria que os tornou possíveis – operários, gerentes, empresários, publicitários, vendedores, todos ali presentes a partir de configurações relacionais em parte diferentes, em parte comuns. Esses “objetos” sempre estiveram relacionados a uma determinada lógica de produção e consumo e, portanto, a uma determinada configuração econômica. Também sempre estiveram em relação com a “matéria-prima” da qual são feitos e toda à história humana de exploração e transformação da natureza pela técnica, desde os mais primitivos instrumentos até à mais contemporânea tecnologia. Agora, aqui relacionados, computador, escrevaninha e luminária estão inseridos numa enorme rede de relações que os constrói e que eles próprios ajudam a construir. Essa enorme rede vai resultando na escrita de uma “tese” que vai, aos poucos, reconstruindo meu “ser” enquanto seu “autor”. Tudo ocorre de maneira que todos os elementos de uma rede são interdependentes e interconstitutivos. A um só tempo eles são construídos pela rede relacional e a constroem. E todos esses elementos, por sua vez, podem ser desdobrados em uma enorme rede relacional – a qual constituem e pela qual são constituídos.

Portanto, não podemos pensar as relações entre forças segundo o esquema de um “átomo de força” ou de uma “força” isolada que age sobre “algo” e causa assim um efeito. Trata-se de um tipo diferente de causalidade, uma causalidade complexa em termos de múltiplas interações interdependentes e interconstitutivas. É o que Nietzsche esboça nesse fragmento póstumo de 1885-1886: “todo deslocamento de poder para qualquer lugar condiciona todo o sistema – portanto, junto com a causalidade de um *após* o outro, dar-se ia uma dependência de *um junto ao outro* e de *um com o outro*”²⁹⁸. No entanto, há que se compreender que as relações entre forças também não se dão por puro acaso, ou por puros processos mecânicos de atração e repulsão. Todos os níveis dessa rede complexa de forças são atravessados e constituídos por uma espécie de “lei” universal que Nietzsche chama de *vontade de poder*: “As multidões de forças que povoam o mundo não são somente um caos, elas têm também uma lei de bronze que Nietzsche nomeia precisamente '*vontade de poder*' ”²⁹⁹.

298 NF/FP 2[143] do outono de 1885 – outono de 1886

299 MONTEBELLO, P., *La volonté de puissance*, p. 36

É impressionante notar como Nietzsche antecipa em várias décadas o chamado “pensamento sistêmico” que se desenvolverá ao longo do século XX em certos campos da Biologia, da Física e da Matemática. Um desenvolvimento que, quando retro-projetado sobre a obra de Nietzsche, nos ajuda a compreender sua concepção de mundo em termos de redes sistêmicas de forças interdependentes e interconstitutivas atravessadas pela vontade de poder como uma espécie de padrão de organização.

O físico Fritjof Capra chama a atenção para o fato de que, ao longo do século XX, as ciências passam por uma “mudança de paradigma”. O paradigma anterior, que Capra chama “mecanicista”, teria seus pilares fundamentais em Galileu, Descartes e Newton. Partindo do sujeito consciente e racional como fundamento, Descartes estabelece as bases do método científico, que pretendia ser o caminho correto para o conhecimento verdadeiro. O método de Descartes consiste justamente em dividir o objeto de estudo, qualquer que seja ele, em partes menores e mais simples, submetê-las à análise racional e tomar por verdadeiro tudo o que se conceba de maneira clara e distinta. Assim, conhecendo cada uma das partes, conheceríamos com perfeição o objeto estudado. Notem que nesta concepção, o todo é igual à soma de suas partes³⁰⁰.

Compreende-se o mundo como uma máquina que funciona segundo leis, uma máquina que pode ser “analisada”, na qual tudo pode ser medido, pesado e quantificado. Tudo podia ser compreendido se submetido à luz da razão humana, capaz de descobrir e realizar os cálculos matemáticos corretos. Galileu, já uma geração antes de Descartes, havia difundido uma visão de mundo baseada em cálculos, quantidades, pesos e medidas. “Galileu Galilei expulsou a qualidade da ciência, reduzindo esta última ao estudo dos fenômenos que podiam ser medidos e quantificados”³⁰¹. Por fim, “o mundo como uma máquina perfeita governada por leis matemáticas exatas – foi completado de maneira triunfal por Isaac Newton”. Sua grande síntese, “a mecânica newtoniana, foi a realização que coroou a ciência do século XVII”.³⁰²

300 CAPRA, F., *A teia da vida*, pp. 34-35

301 *Ibidem*, p. 34

302 *Ibidem*, p. 35

O “novo paradigma”, que segundo Capra traz uma “nova compreensão científica”, baseia-se numa “nova percepção da realidade”³⁰³ e vem à luz através de uma “dramática mudança de concepções e de ideias que ocorreu na física durante as três primeiras décadas” do século XX³⁰⁴. Este “novo paradigma” Capra chama de “holístico”, “ecológico”, ou simplesmente “sistêmico”. Ele “vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes”³⁰⁵.

É na atmosfera desse novo paradigma que se desenvolve a noção conceitual de “rede”.

À medida que a concepção de rede tornou-se mais e mais proeminente na ecologia, os pensadores sistêmicos começaram a utilizar modelos de rede em todos os níveis dos sistemas, considerando os organismos como redes de células, órgãos e sistemas de órgãos, assim como os ecossistemas são entendidos como redes de organismos individuais. De maneira correspondente, os fluxos de matéria e de energia através dos ecossistemas eram percebidos como o prolongamento das vias metabólicas através dos organismos.

A concepção de sistemas vivos como redes fornece uma nova perspectiva sobre as chamadas hierarquias da natureza. Desde que os sistemas vivos, em todos os níveis, são redes, devemos visualizar a teia da vida como sistemas vivos (redes) interagindo à maneira de rede com outros sistemas (redes). Por exemplo, podemos descrever esquematicamente um ecossistema como uma rede com alguns nodos. Cada nodo representa um organismo, o que significa que cada nodo, quando amplificado, aparece, ele mesmo, como uma rede. Cada nodo na nova rede pode representar um órgão, o qual, por sua vez, aparecerá como uma rede quando amplificado, e assim por diante.

Em outras palavras, a teia da vida consiste em redes dentro de redes.³⁰⁶

Ao longo do século XX o conceito de rede se difundiu amplamente no meio das ciências – naturais, exatas e também humanas e sociais.

No campo da biologia, os chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, em seu *De maquinas y seres vivos*, desenvolveram a teoria da *autopoiesis*, a qual concebe a dinâmica de organização dos seres vivos como uma rede autoprodutiva de interações:

Um ser vivo ocorre e consiste na dinâmica de realização de uma rede de transformações e de produções moleculares, tal que todas as moléculas produzidas e transformadas no operar dessa rede, formam parte da rede de modo que com suas interações: a) geram a rede de produções e de

303 *Ibidem*, p. 23

304 *Ibidem*, p. 24

305 *Ibidem*, p. 26

306 *Ibidem*, pp. 44-45

transformações que as produziu ou transformou; b) dão origem aos limites e à extensão da rede como parte de seu operar como rede (...) e c) configuram um fluxo de moléculas que ao incorporar-se na dinâmica da rede são partes ou componentes dela, e ao deixar de participar na dinâmica da rede deixam de ser componentes e passam a ser parte do meio.

Ou, ainda, de outra maneira: (...) o ser vivo não é um conjunto de moléculas, mas uma dinâmica molecular, um processo que ocorre como unidade discreta e singular como resultado do operar, e no operar, das distintas classes de moléculas que o compõem, em um entre-jogo de interações e relações de proximidade que o especificam e realizam como uma rede fechada de trocas e sínteses moleculares que produzem as mesmas classes de moléculas que as constituem, configurando uma dinâmica que ao mesmo tempo especifica a cada instante seus limites e extensão. É a esta rede de produções de componentes, que resulta fechada sobre si mesma porque os componentes que produz a constituem ao gerar as mesmas dinâmicas de produções que os produziu, e ao determinar sua extensão como um ente circunscrito através do qual há um contínuo fluxo de elementos que se fazem e deixam de ser componentes enquanto participam ou deixam de participar nessa rede, o nesse livro chamamos de *autopoiesis*.³⁰⁷

Deleuze e Guattari, no volume 1 de “Mil Platôs” forjam o conceito de “rizoma” que muito se assemelha a uma dinâmica de redes. Seu ponto de partida é a metáfora biológica do “rizoma”:

Em botânica, chama-se rizoma a um tipo de caule que algumas plantas verdes possuem, que cresce horizontalmente, muitas vezes subterrâneo, mas podendo também ter porções aéreas. O caule do lírio e da bananeira é totalmente subterrâneo, mas certos fetos desenvolvem rizomas parcialmente aéreos. Certos rizomas, como em várias espécies de capim (gramíneas), servem como órgãos de reprodução vegetativa ou assexuada, desenvolvendo raízes e caules aéreos nos seus nós. Noutros casos, o rizoma pode servir como órgão de reserva de energia, na forma de amido, tornando-se tuberoso, mas com uma estrutura diferente de um tubérculo. Segundo Deleuze e Guattari (2000), que utilizam este conceito em seus trabalhos de filosofia: um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança.³⁰⁸

Deleuze e Guattari, em sua linguagem pouco ortodoxa, expõem quatro princípios como “características aproximativas do rizoma”. O primeiro e o segundo são “princípios de conexão e de heterogeneidade” e ressaltam o caráter intensamente relacional e conectivo do rizoma. Não há quaisquer partes que, essencialmente diferentes ou absolutamente independentes, não possam ser conectadas entre si. Essa conectividade não se deve à redução das diferenças ao campo da linguagem,

307 MATURANA, H., VARELA, F., *De maquinas y seres vivos*, pp. 15-16

308 FERREIRA, F., *Rizoma: um método para as redes?*, p. 31

mas envolve “cadeias semióticas”, “regimes de signos” e “estatutos e estados de coisas” heterogêneos:

qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. (...) Num rizoma, (...) cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas.³⁰⁹

O terceiro princípio é o de “multiplicidade”. Trata do propósito do método rizomático de tratar o múltiplo como múltiplo, resistindo a qualquer tipo de redução ou subordinação do múltiplo ao uno. Eles utilizam aqui a metáfora da “marionete”, de modo que os fios que, no seu roçar, movimentam a marionete não mais remetam à subjetividade de um “controlador”, mas tão somente a outras interconexões de fios emaranhados. A multiplicidade dos fios dinamicamente entrelaçados salta ao primeiro plano. Seu movimento entrecruzado determina o comportamento do boneco e do controlador, fazendo ambos aparecerem como “marionetes”:

Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta uma de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete seguindo outras dimensões conectadas às primeiras.³¹⁰

O quarto princípio, de “ruptura a-significante” diz:

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. É impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar.³¹¹

À parte as intrincadas construções características da linguagem própria de Deleuze e Guattari, podemos reconhecer em alguma medida os contornos de elementos muito caros à noção de “rede”, tais como: a conectividade radical entre

309 DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs* 3, p. 14

310 *Ibidem*, p. 15

311 *Ibidem*, p. 16

níveis heterogêneos, a recusa em reconhecer unidades fechadas sobre si mesmas tais como “sujeito” e “objeto” e a consequente valorização da multiplicidade relacional e dinâmica.

Foucault, perseguindo as formas de manifestação do poder, descentraliza o exercício do poder numa rede multifária de dispositivos e relações que constituem, justamente, uma “microfísica do poder”. Nas palavras de Roberto Machado, em seu belo prefácio a *Microfísica do poder*:

O interessante da análise é justamente sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe nível exterior possível. Daí a importante e polêmica ideia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existe de um lado os que detêm o poder e de outro aqueles que se encontram alijados dele. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada num lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força.³¹²

Michel Serres, em sua “filosofia mestiça” também fez do conceito de “rede” um dos principais em sua obra:

No sentido que lhe atribui Serres[3], a rede é mais do que um conceito topológico: ela é ontológica. Talvez pudéssemos dizer que Serres expande na direção do real o sentido topológico da noção de rede. Na perspectiva do filósofo, uma rede é formada num dado instante por uma pluralidade de pontos ligados entre si por uma pluralidade de conexões. Por definição, nenhum ponto é privilegiado em relação a outro, o que faz com que uma rede tenha múltiplas entradas. Serres nos faz ver que essa rede irregular, desigual está na gênese das regularidades. Em outras palavras, as chamadas redes regulares marcadas por pontos privilegiados são um caso particular da rede escalena, irregular na qual é possível o máximo de diferenciação interna. Com esse argumento Serres mostra que as oposições binárias, caracterizadas por possuírem apenas duas entradas privilegiadas, são elas próprias efeitos da rede irregular. Tal é o caso do pensamento dialético, uma vez que, segundo Serres, ele é unilinear e caracterizado pela unicidade e simplicidade da via que liga uma tese a uma antítese. O modelo da rede, ao contrário, é marcado pela pluralidade e complexidade das vias mediadoras; não há um caminho logicamente necessário. O modelo tabular da rede toma, portanto, a pluralidade como um substantivo, e não como um atributo, isto é, não se trata de acrescentar um fator de variação e desvio a um campo já marcado por caminhos privilegiados, como aquele da tese e

da antítese. Por isso, conclui Serres o modelo da rede “não é, de direito, redutível a um tecido complexo de seqüências dialéticas múltiplas: este tecido é apenas um caso particular”[4]. Uma rede é um campo heterogêneo de tensões que não resultam necessariamente numa síntese enquanto o pensamento dialético é um caso particular da rede: ele reduz a tensão interna que lhe é constitutiva a uma luta contínua, numa direção única e constante.³¹³

Bruno Latour desenvolveu a Teoria do Ator-Rede (TAR), a qual procura pensar justamente os “atores” sociais não como “sujeitos” humanos fechados em si mesmos, mas como redes de elementos heterogêneos – econômicos, políticos, tecnológicos, materiais e imateriais – entrelaçados. No excelente artigo *On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications*. Latour traça um panorama geral dos pressupostos, aplicações e consequências principais da Teoria do Ator-Rede.

O uso da palavra vem de Diderot. A palavra “réseau” foi utilizada desde o começo por Diderot para descrever matéria e corpos para evitar a divisão cartesiana entre matéria e espírito, etc. Finalmente, a origem da palavra (“réseau” em francês) vem do trabalho de Diderot e tem desde o princípio um forte componente ontológico. (veja Waddington).

Posta de maneira muito simples, TAR é uma mudança de metáforas para descrever essências: ao invés de superfícies, temos filamentos (ou rizomas, na fala de Deleuze).

Mais precisamente, é uma mudança topológica. Ao invés de pensar em termos de superfícies – bidimensionais – ou esferas – tridimensionais – somos convidados a pensar em termos de nódulos que tem tantas dimensões quanto têm conexões. Como primeira aproximação, a TAR afirma que as sociedades modernas não podem ser descritas sem reconhecê-las como possuindo um caráter fibroso, emaranhado, entrelaçado, como corda, fio, capilaridade, que nunca é capturado pelas noções de níveis, camadas, territórios, esferas, categorias, estruturas, sistemas. O objetivo é explicar os efeitos provocados por essas palavras tradicionais sem ter que comprar as políticas, a topologia e a ontologia que vêm com elas. (...) a TAR é então a afirmação de que o único caminho para alcançar essa reinjeção de coisas em nosso entendimento dos tecidos sociais é através de uma teoria social e uma ontologia em forma de rede.³¹⁴

No final do século XX, Manuel Castells utilizou o termo “sociedade em rede”³¹⁵ para definir a sociedade contemporânea. A contemporaneidade, aliás, popularizou definitivamente o termo rede, que se tornou cotidianamente corrente, especialmente a partir do advento e disseminação da “rede mundial de

313 MORAES, M., *O conceito de rede na Filosofia Mestiça*, p. 2

314 LATOUR, B., *On actor-network theory*, p. 3

315 CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999 (Primeiro volume da trilogia *A Era da Informação: Economia, sociedade, cultura*)

computadores”, a internet, que se tornou nosso espaço de socialização por excelência.

Até onde temos conhecimento, Nietzsche não utilizou a noção de “rede” com esse significado amplo. No entanto, é impressionante notar o quanto a sua concepção de um “mundo-relação”, no qual “as relações constituem os seres”, um mundo, portanto, irreduzível a entidades únicas e independentes, um mundo em que a relação é essencial e a essência é relacional, antecipa em várias décadas a mudança de paradigma que se verificaria nas “ciências da natureza” ao longo do século XX. Por outro lado, projetando retroativamente os conceitos de “sistema”, “auto-organização”, “emergência”, “complexidade”, “autopoiesis”, “caos”, “autossimilaridade” e, especialmente, “rede”, sobre a obra de Nietzsche – obviamente a título de interpretação perspectiva e não com a pretensão de “descobrir” em Nietzsche “em potência” aquilo que um desenvolvimento teleológico transformaria em “ato” – nos colocamos em condições de compreender com muito mais clareza a dinâmica de organização do seu “mundo-relação”.

Poderíamos, então, pensar o “mundo-relação” de Nietzsche como uma rede “*autopoietica*” de forças, que, em seu movimento relacional, constituem sistemas complexos e auto-organizados, em que novos níveis de ordenação emergem conforme aumenta a complexidade hierárquica. Sistemas cujos padrões de comportamento são imprevisíveis a longo prazo, mas que, enquanto mantém uma organização hierárquica, sustentam regularidades e estabilidades. Essa enorme rede de relações – em que não há “unidades” últimas, mas apenas redes dentro de redes – é o próprio fundo e a estrutura constitutivos de todo e qualquer “ente” material ou imaterial. Ou seja, não há diferenças de essência dadas “a priori” entre quaisquer “entes”. Tudo é relacional, tudo está em relação ou, para dizer o mínimo, não há nada que não seja relacionável.

No entanto, mesmo sob o novo paradigma sistêmico, o que a nova física e a nova geometria não podem fazer é fornecer uma explicação dessas relações. Por mais que sob a luz do novo paradigma e física quântica e a geometria fractal se pretendam mais qualitativas do que quantitativas, o máximo que elas podem fazer é descrever qualitativamente processos em andamento, mas não explicá-los. As ciências biológicas, quando procuram explicar a natureza das relações orgânicas, apelam para um obscuro “princípio de conservação” da vida. No entanto, o “princípio de conservação” não explica um salto de paraquedas, nem o movimento

do humano que atravessa o sinal verde por entre os carros para ganhar alguns segundos na ida em direção de um destino no qual nem sequer tem hora marcada para chegar, como também não explicam padrões de alimentação e intoxicação repetidamente praticados por pessoas que têm plena consciência do risco que estão impondo às próprias vidas. Há uma série de ações que desafiam – e mesmo ignoram por completo – o “princípio de conservação”. Por isso Zaratustra pode afirmar: “Há muitas coisas que o vivo aprecia mais que a própria vida. Mas na própria apreciação fala a ‘vontade de poder’”³¹⁶.

Na seção 13 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche subordina a “autoconservação” à vontade de poder: “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, mas frequentes *consequências* disso”.³¹⁷ E em seguida, adverte: “cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de autoconservação (...). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios”³¹⁸. Portanto, Nietzsche introduz o *poder* como princípio teleológico único e padrão qualitativo universal da rede relacional de forças. As relações entre forças não são nem completamente casuais, nem simplesmente mecânicas, nem da ordem de uma sequência causal simples. As relações entre forças são relações de *poder*.

Em cada nível da hierarquização sistêmica, todas as forças estão inseridas em relações de poder. As forças constitutivas de um mesmo nível de organização lutam entre si por poder, mas há luta também entre os níveis hierárquicos distintos do sistema e entre o sistema hierarquicamente organizado e outros sistemas. Nem sempre a luta se desenvolve de maneira escancarada. Aspirando por poder, as forças estabelecem relações mútuas de dominação, resistência, negociação, alianças mútuas são firmadas em torno de objetivos comuns. Seja pela via da dominação, da negociação ou da aliança temporária, sistemas hierárquicos multinivelados e complexos se organizam. Há sempre tensão nas relações mútuas internas e externas ao sistema:

cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhes são

316 ZA, *Da vitória sobre si próprio*

317 BM, § 13

318 BM, § 13

aparentados o bastante: – *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder.*
E o processo segue adiante...³¹⁹

Não nos esqueçamos, no entanto, que “cada corpo específico” não passa de uma “estrutura social de muitas almas”, isto é, de uma rede de impulsos, instintos, desejos, ou, segundo a conceitualização nietzschiana, simplesmente “forças”. E, segundo a mesma lógica, que “a força” também não é algo dado em si mesmo a priori, mas somente vem a ser numa configuração relacional de forças. Uma vez constituída, “a força” está automaticamente inserida no campo das relações entre forças e já é um poder de atuação efetivo sobre todas as outras. No que emerge, uma configuração resultante da rede de forças, passa a contar imediatamente como força em jogo, exercendo seu poder sobre todas as outras, agindo e resistindo sobre todas as outras, gerando outras novas configurações. As forças participam, portanto, de uma mesma rede, da qual são a um só tempo produto e produtoras. Tendo como princípio teleológico único a vontade de poder, as forças em conflito se articulam em sistemas complexos de forças, que por sua vez, enquanto forças em jogo, articulam-se eles mesmos a outras forças formando intrincadas redes de relações de poder, num processo que se estende indefinidamente. As forças, enquanto partes, compõem “todos” complexos que, por sua vez, retornam sobre elas enquanto força atuante e estabelecem com elas relações de poder e dominação. Cada todo complexo, por sua vez, enquanto força em jogo, articula-se a outros complexos de força formando eles mesmos outras configurações. E todos os níveis são atravessados pela vontade de poder enquanto padrão universal de organização.

Mas, com a introdução de um padrão universal que qualifica as relações entre forças e um “princípio teleológico” único, não terá Nietzsche recaído irremediavelmente no modo de operação da metafísica tradicional? Antes de enfrentarmos essa questão, é necessário que tentemos compreender o que Nietzsche diz quando diz *poder*.

3.4 Poder

As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra.

319 NF/FP 14[186] da primavera de 1888

Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder.

Hobbes, *Leviatã*, Intro, Cap. VIII

Nietzsche estabelece a vontade de poder como padrão universal e princípio teleológico único que qualifica as relações entre forças como relações de poder. No entanto, para que possamos nos aproximar de compreender o sentido da expressão “vontade de poder”, é necessário investigar o sentido do “poder” que se coloca como complemento da vontade. Apenas para termos noção da dificuldade – para não dizer impossibilidade – de encontrar uma definição precisa e terminal para a palavra “poder”, podemos observar que no dicionário Michaelis constam nada menos que 25 definições para o vocábulo *poder*, sendo 12 para “poder” enquanto verbo e 13 para “poder” enquanto substantivo.

A partir dessas definições, podemos notar algumas características interessantes concernentes à palavra “poder”. Em primeiro lugar já chama atenção uma distinção que nem sempre temos em mente: a dupla possibilidade que a palavra “poder” guarda, isto é, dar-se enquanto verbo ou enquanto substantivo. O uso substantivo tende a substancializar o poder, como se poder fosse “algo” que se possa “ter”, “possuir”.

O dicionário político de Bobbio, define “poder” da seguinte forma:

Em seu significado mais geral, a palavra Poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou a fenômenos naturais (como na expressão Poder calorífico, Poder de absorção). Se o entendermos em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o Poder torna-se mais preciso, e seu espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito mas também o objeto do Poder social. E Poder social a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um Governo de dar ordens aos cidadãos.³²⁰

Por se tratar de um dicionário de termos políticos, Bobbio procura se restringir ao âmbito social e situa o “homem” como “sujeito” e “objeto” do poder. Em seguida, enfatiza o caráter relacional e não-substancial do poder:

as definições que, inserindo-se numa tradição que remonta a Hobbes, ignoram este caráter relacional e identificam o Poder social com a posse de

320 BOBBIO, N., *Dicionário de Política*, p. 943

instrumentos aptos à consecução de fins almejados. A definição de Hobbes, tal como se lê no princípio do capítulo décimo do *Leviatã*, é a seguinte: "O Poder de um homem... consiste nos meios de alcançar alguma aparente vantagem futura". Não é diferente, por exemplo, o que Gumpłowicz afirmou: que a essência do Poder "consiste na posse dos meios de satisfazer as necessidades humanas e na possibilidade de dispor livremente de tais meios". Em definições como estas, o Poder é entendido como algo que se possui: como um objeto ou uma substância — observou alguém — que se guarda num recipiente. Contudo, não existe Poder, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comportar-se tal como aquele deseja.³²¹

Bobbio ressalta que não existe “poder” fora de qualquer relação, isto é, “poder” não é “algo” em si que se possa possuir, para então depois usar da maneira desejada. Até podemos exercer o poder, “por meio de instrumentos e coisas”, por exemplo: “se tenho dinheiro, posso induzir alguém a adotar um certo comportamento que eu desejo, a troca de recompensa monetária”, no entanto:

se me encontro só ou se o outro não está disposto a comportar-se dessa maneira por nenhuma soma de dinheiro, o meu Poder se desvanece. Isto demonstra que o meu Poder não reside numa coisa (no dinheiro, no caso), mas no fato de que existe um outro e de que este é levado por mim a comportar-se de acordo com os meus desejos. O Poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas.³²²

Poder, portanto, configura um tipo de relação e os meios pelos quais esta relação se exerce, variam de acordo com as circunstâncias. “Dinheiro” em muitos casos pode ser o meio necessário para a sustentação de uma relação de “poder”, no entanto, se estivermos referidos a um âmbito de coisas que o dinheiro não pode comprar, ele perde qualquer valor e qualquer significado de “poder”.

O poder é, portanto, multifacetado e somente vem a ser numa relação tríplice entre “sujeito”, “objeto” e “âmbito” de exercício:

Como fenômeno social, o Poder é portanto uma relação entre os homens, devendo acrescentar-se que se trata de uma relação triádica. Para definir um certo Poder, não basta especificar a pessoa ou o grupo que o detém e a pessoa ou o grupo que a ele está sujeito: ocorre determinar também a esfera de atividade à qual o Poder se refere ou a esfera do Poder. A mesma pessoa ou o mesmo grupo pode ser submetido a vários tipos de Poder relacionados com diversos campos. O Poder do médico diz respeito à saúde; o do professor, à aprendizagem do saber; o empregador influencia o comportamento dos empregados sobretudo na esfera econômica e na atividade profissional; e um superior militar, em tempo de guerra, dá

321 *Ibidem*, p. 944

322 *Ibidem*, p. 944

ordens que comportam o uso da violência e a probabilidade de matar ou morrer.³²³

Com essa formulação relacional, Bobbio se afasta das teorias tradicionais que entificam e substancializam o “poder” como “algo” que “alguém” – o soberano – ou um grupo específico – a “classe dominante”, por exemplo – esteja em condições de possuir. Nas teorias marxistas ortodoxas, a “classe dominante” tem o poder por dominar os meios de produção e se coloca, necessariamente, enquanto detentora dos meios de produção, na posição de classe “opressora” em relação a uma classe “explorada” que está excluída da posse dos meios de produção, e portanto excluída do exercício do poder. Bobbio se afasta deste tipo de simplificação condicionando o sentido da relação de poder ao seu âmbito de exercício e ao seu contexto específico. O “poder” não é “algo” específico restrito a um governante soberano ou à posse dos meios de produção. Poder é relacional e, enquanto tal, perpassa diversos âmbitos e se sustenta por diversos meios – meios que só fazem sentido em contextos relacionais específicos.

O filme *O círculo de fogo*, à parte seu explícito caráter anti-socialista, traz uma frase que exemplifica a complexidade das relações de poder – em sua variedade de âmbitos e meios. À beira da morte, Danilov confessa a Vassili a recente compreensão que lhe tira todo o sentido da vida e da morte iminente:

O homem sempre será homem. Não há um homem novo. Tentamos criar uma sociedade que fosse igual na qual não houvesse o que invejar do vizinho. Mas há sempre algo para dar inveja. Um sorriso, uma amizade, algo que você não tem e quer ter. Neste mundo, mesmo no soviético sempre haverá ricos e pobres, o rico em dons e o pobre em dons. O rico no amor, o pobre no amor

É claro que a frase, num filme americano, tem um óbvio teor de propaganda anti-socialista. No entanto, a reflexão não deixa de fazer sentido sob o ponto de vista relacional do poder. Não basta eliminar a “classe dominante”, pela socialização dos “meios de produção”, pois a posse dos meios de produção é apenas um dos meios pelos quais o poder se exerce num determinado âmbito e num determinado contexto. Sempre haverá diversos âmbitos, contextos e meios através dos quais relações de poder ganharão forma.

No entanto, a abordagem de Bobbio permanece tradicionalista à medida que pressupõe como pré-condição para que se deem relações de poder, a existência

prévia de um “sujeito” e um “objeto” em si – no caso social, ambos humanos. É Foucault quem assume o caráter relacional do poder de maneira mais radical. Os “sujeitos” não preexistem às relações de poder, mas são por elas constituídos.

Queria ver como esses problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.³²⁴

A questão para Foucault é: “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, com domínios e com extensões tão variados?”³²⁵. Na teoria jurídica clássica

o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como de um bem e que se poderia, por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador do direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia, total ou parcialmente, para construir um poder político, uma soberania política.³²⁶

Para Foucault, em contrapartida “o poder não se dá, não se troca, nem se retoma, mas se exerce, só existem em ação (...), o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”³²⁷.

Mas, “se o poder se exerce, o que é esse exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?”. Segundo Foucault, a resposta habitual a esta pergunta é: “o poder é essencialmente repressivo. O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe”. Mas, essa resposta habitual ignora o que o exercício do poder tem de ativo e produtivo: o poder produz verdade, saber, arte, corpo, prazer, subjetividade etc. A segunda resposta, que Foucault chamará de “hipótese Nietzsche” compreende “a base das relações de poder” como “confronto belicoso das forças”. Aqui o poder não é analisável em termos de “cessão, contrato, alienação

324 FOUCAULT, M., *Verdade e poder (Microfísica do Poder)*, p. 43

325 FOUCAULT, M., *Genealogia e poder (Microfísica do Poder)*, p. 272

326 *Ibidem*, p. 273

327 *Ibidem*, p. 275

ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção”, mas como “combate”, “confronto” e “guerra”.

Foucault, que a todo momento reafirma sua herança nietzschiana, se aproxima metodologicamente da segunda resposta. Nas palavras de Roberto Machado, Foucault rejeita

uma concepção do poder inspirada no modelo econômico, que o considera como uma mercadoria. E se um modelo pode ser elucidativo de sua realidade é na guerra que ele pode ser encontrado. Pois ele é luta, afrontamento, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar, que se ocupa, nem um objeto, que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde.³²⁸

Em suma, Foucault não compreende o poder como “algo” que “alguém” detém, mas como exercício estilhaçado numa rede multifária de dispositivos. Em *Soberania e disciplina*, a “terceira precaução metodológica” para a abordagem do conceito de poder é bastante esclarecedora:

Não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito de poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui.³²⁹

Essas referências nos ajudam a compreender a concepção nietzschiana de “poder”, à medida que *poder*, para Nietzsche, não será também “algo” de “substancial” que um indivíduo ou um grupo social específico esteja em posição de possuir e exercer. Poder é sempre relacional – força atua sobre força, vontade atua

328 MACHADO, R., *Introdução à Microfísica do Poder*, p. 18

329 FOUCAULT, M., *Soberania e disciplina (Microfísica do Poder)*, p. 285

sobre vontade – e não requer a preexistência de “sujeitos” para se exercer, mas, pelo contrário, como na interpretação de Foucault, os “sujeitos” só podem vir a se configurar como efeitos de uma rede de relações de poder – rede pela qual são constituídos e a qual constituirão. Além disso, poder não é poder político ou econômico, mas atravessa todos os âmbitos de atuação. No caso de Nietzsche, que não está restringindo sua análise ao âmbito social, as relações de poder se estendem por todos os âmbitos do real: “naturais”, “culturais”, “materiais”, “imateriais”, sendo que, todos esses âmbitos, enquanto constituídos no interior de uma mesma dimensão, isto é, de uma mesma rede de forças, são inter-relacionados, interdependentes e interconstitutivos, ou seja, não existem previamente de maneira independente.

Nietzsche intercambia a palavra “poder” com “domínio”, “assenhoreamento”, “mando”, “apropriação”, “agir sobre”, “resistir a”, “ambição despótica” de “cada pulsão” que “gostaria de impor” sua “perspectiva” “como norma para todas as outras”³³⁰. Domínio, assenhoreamento, mando, apropriação, ação sobre, resistência e imposição são todos termos relacionais. Essas relações se estabelecem entre forças – no sentido amplo que Nietzsche atribui ao conceito de “força”, englobando tanto os impulsos e desejos quanto as forças mecânicas e instintos biológicos. Quando falamos do “poder do homem sobre o homem” ou do líder da matilha sobre o bando de animais, estamos traduzindo em termos simplificados uma rede de relações entre complexos de forças. Domínio, assenhoreamento, mando, apropriação, ação sobre, resistência e imposição significam *poder*. Em 9 das 12 definições do dicionário Michaelis para o vocábulo “poder” enquanto verbo, poder aparece como verbo transitivo. Isto é, “poder” é compreendido como “poder” algo ou “poder” para algo, isto é, “poder” para realizar algo. Mesmo os usos intransitivos são facilmente intercambiáveis nas formas transitivas. Os exemplos intransitivos que o dicionário dá são: “A fé pode mais que o saber”, “O pobre velho mal podia com o peso da idade” e “Tudo pode acontecer” (como haver possibilidade). No primeiro caso, a frase quer dizer que a fé tem mais poder para realizar feitos do que o saber. Na segunda, o “pobre velho” não dispõe do poder para resistir ao peso da idade. E, quanto à possibilidade, só é possível aquilo que reúne em torno de si os poderes para se efetivar. (Dizemos que algo é

possível, quando julgamos que sob alguma combinação concebível de circunstâncias, serão reunidos os poderes necessários para que este algo venha a se efetivar. Dizemos que é impossível quando, pelo contrário, julgamos que sob nenhum ponto de vista concebível serão reunidos os poderes necessários para sua efetivação). Nesse sentido, também o *Dicionário Básico de Filosofia* de Danilo Marcondes e Hilton Japiassú, define poder como “Capacidade, faculdade, possibilidade de realizar algo, derivada de um elemento físico ou natural, ou conferida por uma autoridade institucional”³³¹. O que temos em todas essas definições de *poder* é o poder como uma espécie de estágio intermediário no qual se dispõe dos meios necessários para realizar algo. Ou seja, poder não é concebido como uma finalidade em si, mas como domínio, assenhoreamento e apropriação dos meios necessários para realizar uma finalidade outra.

Nietzsche opera uma espécie de subversão nessa lógica tradicional do poder ao estabelecer o poder como “princípio teleológico” único, como a própria finalidade da vontade. Nesse sentido, as forças não dominam, se apropriam e se assenhoram umas das outras para realizar qualquer outro objetivo, mas encontram seu objetivo nessa própria relação de domínio, apropriação e assenhoreamento. O poder, portanto, não está a serviço, por exemplo, da auto-conservação como objetivo dos entes orgânicos, visto que “auto-conservação” é apenas um dos efeitos mais frequentes da vontade de poder, isto é, o “ser vivo” não luta para se conservar, mas, no máximo, se conserva para lutar. Na ordem social, não há um poder central que estaria a serviço da manutenção da paz e da ordem, ou do bem comum, mas múltiplas e multiniveladas relações de poder que atravessam a totalidade do tecido social, tendo o próprio domínio, assenhoreamento e apropriação como objetivos. Os “motivos” que frequentemente atribuímos ao agir humano, não passam de uma “mitologia” da ação inventada e introduzida pela imaginação³³². “Motivos” são apenas máscaras e fantasias do poder. No mundo nietzschiano o poder é um fim em si mesmo. No entanto, para que se o atinja, é necessário domínio, assenhoreamento e apropriação dos meios. Ou seja, *poder* é tanto o estado intermediário – poder realizar algo – como a finalidade a cada vez perseguida – o “algo” que se busca realizar.

331 MARCONDES, D.; JAPIASSÚ, H., *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 220

332 BM, § 21

Nós que sabemos através das experiências traumáticas do século XX o quanto a “vontade de poder” tem de destrutiva e cruel, resistimos à filosofia de Nietzsche neste ponto delicado. No entanto, é preciso que se compreenda o seguinte: querer poder não é apenas querer conquistar o domínio sociopolítico de uma determinada região. Querer poder não é apenas querer manter, à custa de um rígido sistema de vigilância e violência, uma comunidade humana sob seu domínio. Essas são apenas manifestações particulares e casos determinados da vontade de poder. Os quais, inclusive, tendemos a denegar e recalcar, classificando-os de pronto como “não-humanos” e “não-naturais”. Não que devamos considerá-los como “simplesmente humanos” ou “simplesmente naturais”, mas reconhecer que seus fundamentos pulsionais estão intrinsecamente inscritos na “humanidade” e na “natureza”, pode nos ajudar a constantemente pensá-los, elaborá-los, sofisticá-los e ressignificá-los. Talvez denegar e recalcar, classificando as mais terríveis experiências da vontade de poder como “não-humanas” e “não-naturais”, “monstruosas” e “diabólicas”, nos deixe ainda mais próximos e mais expostos ao perigo, uma vez que os impulsos denegados e recalcados continuam “proliferando no escuro”³³³ e podem retornar de uma só vez, de forma arrebatadora, sem que saibamos de onde vieram.

Se por um lado a história nos ensinou a desconfiar prontamente da “vontade de poder”, por outro lado, é impressionante nossa aparentemente eterna inabilidade em aprender a desconfiar dos projetos que têm ao seu lado a “verdade”, o “bem”, a “moral” e os “bons costumes”, a “civilização” e o “progresso”, quando a história nos mostra que foi justamente através deles que a vontade de poder atingiu seus mais elevados graus de crueldade e violência.

No entanto, o conceito de vontade de poder envolve ainda algumas dificuldades fundamentais: não há distância entre a força (ou sistema de forças) e sua efetivação. A força não é algo que quer, algo como um sujeito do querer que, dependendo das circunstâncias, pode ou não realizar o que quer.

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco,

333 Famosa expressão de Freud.

da mesma forma a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe um “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.³³⁴

Quando Nietzsche utiliza o verbo “ser” para caracterizar o mundo enquanto “vontade de poder”, ele está eliminando, como nessa famosa passagem de *A genealogia da moral*, a distância metafísica entre “ser”, “querer” e “agir”. A força “é” querer poder e este querer é um agir e um efetivar seu poder. O mundo nietzschiano é, assim, um mundo do puro “cálculo” do máximo de poder possível a cada instante, em que “cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências”³³⁵. Não que o sistema de forças, como um sujeito, faça a cada instante esse cálculo, mas, as próprias relações que o constituem estabelecem para ele limites máximos de expansão de poder, aos quais ele chega efetivamente a cada instante. Há uma espécie de cálculo automático do máximo de poder possível que determina, em cada instante, as configurações efetivas do real.

Mas, se a cada momento é “poder” que se busca, mas também é “poder” o que efetivamente se realiza, pois segundo a dinâmica das forças todo querer é um efetivar e toda relação é já uma relação de domínio, assenhoreamento e apropriação, a vontade de poder viveria num estado perpétuo de auto-satisfação. Mas, se assim fosse, nada mais haveria a buscar, não mais haveria por que lutar, nenhuma insatisfação teria direito à existência e teríamos eliminado do mundo seu caráter dinâmico e conflituoso. No entanto, ao concebermos a dinâmica da vontade de poder dessa maneira, estaríamos ignorando uma das características fundamentais que Nietzsche inscreve em sua essência: a autossuperação. Querer poder é necessariamente *querer sempre mais poder*. De modo que, a exigência constante de autossuperação confere à vontade de poder a insaciabilidade como característica fundamental. Nunca se chega a um estágio qualquer de dominação, assenhoreamento e apropriação que efetivamente satisfação e encerrem o jogo de uma vez por todas.

Todos os fins, metas, sentidos são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder. Ter fins, metas, intenções, *querer* em geral, tal é como querer-tornar-se-mais-

334 GM, I, § 13

335 BM, § 22

fortalecido, querer crescer, e *para tal* também querer os *meios*.³³⁶

Querer é querer poder. E querer poder é querer tornar-se mais fortalecido, querer crescer, isto é, querer sempre mais poder. Essa exigência intrínseca de autossuperação, faz da vontade de poder essencialmente insaciável. O jogo das forças conflitantes, regidas pela vontade de (mais) poder é, portanto, interminável. “A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis”³³⁷. “Poder” é passível de ser concebido como um fim de alguma maneira atingível, mas “mais poder” é um fim absolutamente impossível de ser alcançado, pois, não havendo qualquer limite para esse “mais”, a exigência torna-se constante e insaciável, fazendo de cada estágio de poder alcançado, apenas um meio para o lançar-se em direção a uma nova expansão de poder.

No entanto, ainda um grave problema envolve a dinâmica da vontade de poder. Se, como explica o aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*, não podemos tomar o querer como “algo” em si, como unidade simples substancial, mas somente como efeito da configuração de uma hierarquia instintual em que instintos e impulsos mais fortes impõem seu poder sobre um grupo de instintos e impulsos que são dominados e postos a seu serviço, temos o seguinte problema: “querer” não é algo em si, mas a ação do poder de uma configuração instintual dominante que se coloca em posição de “conduzir” o sistema numa ou outra direção. Em outras palavras, “querer” é o resultado do “poder” de uma configuração de forças dominantes que, por dominar, “pode” se lançar em direção a “mais poder” (objetivo único). Logo, o que chamamos “querer”, nada mais é do que a ação de um efetivo *poder*. Mas, por que se estabelece em primeiro lugar uma relação de dominação entre as multiplicidades instintuais que constituem os entes? Segundo a concepção de mundo nietzschiana que viemos explorando até aqui, deveríamos responder: por *vontade de poder*, por haver um querer-sempre-mais-poder que atravessa todas as configurações de forças, deflagrando entre elas uma luta perpétua por domínio, assenhoreamento e apropriação. Mas, se a vontade e o querer são apenas efeito de um *poder* que impõe seu domínio a um dado sistema de forças, só foi possível configurar-se um querer-poder por parte dessa configuração dominante devido ao poder de uma configuração de forças participantes de sua constituição que, atingiu

336 NF/FP 12[1] do início de 1888; 11[96] de novembro de 1887 – março de 1888

337 MARTON, S., *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 30

o domínio sobre outras configurações de forças que a compõem. Com isso, temos uma dinâmica circular na qual o “querer” é um *poder* (o poder de configurações de forças dominantes). Mas a relação de poder só se estabelece enquanto tal por haver um “querer-poder”. Ou seja, o poder configura um querer e o querer configura um poder. Dessa forma, ou substancializamos a vontade de poder ou a tornamos prisioneira numa circularidade insuperável.

Mas, com isso já adentramos o terreno da interpretação heideggeriana da metafísica da vontade, que será a questão norteadora do nosso próximo capítulo.

3.5 É possível superar a metafísica?

Com o conceito de vontade de poder, Nietzsche opera uma unificação total do real – mundo orgânico, mundo mecânico, mundo espiritual – numa mesma rede de relações de poder. No entanto, essa unificação e essa mesmidade não se fazem em prejuízo da multiplicidade e da diferença. A vontade de poder, por definição, não configura uma identidade plena que abarca todos os seres e os reúne numa totalidade auto-idêntica e auto-satisfeita. A vontade de poder, por definição, é princípio de proliferação de multiplicidades e diferenças. Unidade e multiplicidade se constituem mutuamente numa tensão irresolúvel. Uma mesma vontade de poder anima o jogo perpétuo das forças conflitantes.

Com essa unificação total do real a partir de um mesmo que não anula – mas requisita e estimula – o diferente, sem com isso recair no postulado de uma unidade transcendente e independente da multiplicidade, Nietzsche julga superar a metafísica tradicional. O mundo-relação regido pela lógica da vontade de poder não tem nenhum “além” – nenhum “antes”, nenhum “sobre”, nenhum “sob”, nenhum “depois” –, nenhum “em si”, pois as relações são essenciais e as essências relacionais. O mundo constitui um “todo” – “*não existe nada fora do todo!*” – que “não é uma unidade nem como *sensorium* nem como 'espírito’”³³⁸. Isto é, não há um substrato material ou espiritual que constitua a unidade do mundo. O “todo” aparece como uma malha de relações atravessadas pela vontade de poder.

Mas, ainda assim, de toda forma, não terá Nietzsche substancializado a vontade de poder enquanto “última instância” que confere inteligibilidade ao jogo de forças? Ao buscar uma compreensão mais ampla possível para o conceito de vontade de poder, nos deparamos com o seguinte impasse: segundo as próprias formulações nietzschianas, “vontade” não pode ser concebida como uma unidade simples, mas como efeito de uma configuração hierárquica na qual instintos e impulsos (ou forças) dominantes impõem seu poder sobre um sistema relacional de forças. Mas, se queremos compreender porque esta relação de dominação se estabeleceu em primeiro lugar, nos vemos obrigados a recorrer à “vontade de poder”, que, atravessando todos os níveis dos sistemas de forças, confere à força um caráter qualitativo definido como “querer mais poder”, o que determina que as relações entre forças sejam relações de dominação, assenhoreamento, mando e apropriação. Nietzsche parece recorrer, por fim, a uma unidade simples que se dá como fundamento último das relações entre forças. Assim, a vontade de poder aparece como “desejo fundamental”³³⁹, “fato mais elementar”³⁴⁰, “o fato último, o termo derradeiro ao qual podemos descer”³⁴¹. Com isso, não terá Nietzsche recaído na lógica dualista que procura superar?

Ainda que se trate de instituir, por fim, a vontade de poder como fundamento, não podemos, com isso, nos dar por satisfeitos em simplesmente igualar a filosofia de Nietzsche à metafísica tradicional. Nietzsche não “descobre” a “vontade de poder” como verdade objetiva essencial do mundo. Pelas indicações que nos deixou em sua obra, Nietzsche institui a “vontade de poder” como “interpretação”. É uma interpretação que apresenta algum tipo de vantagem sobre as demais. Pois, não nos enganemos quanto a isso: não é porque “tudo é interpretação” ou porque “não há fatos, só interpretações” que “todas as interpretações se equivalem”. Nietzsche pode ter dito as duas primeiras dessas frases, mas jamais teria concordado com a terceira. Os detratores do interpretacionismo nietzschiano, em geral arautos da “objetividade” e da “boa consciência”, correntemente utilizam como argumento contrário ao interpretacionismo essa má interpretação, a qual, a partir de um salto lógico que Nietzsche nunca pretendeu realizar e que, pelo que podemos ver em suas obras, jamais apoiaria, estabelece como consequência lógica de “tudo é interpretação” que

339 NF/FP 1[59]

340 NF/FP XIV 14[80]

341 NF/FP XI 40[61]

“toda interpretação tem o mesmo valor”. No entanto, diante de um pensamento que coloca – para si e para seus leitores – como tarefa fundamental a investigação corajosa e incansável do “valor dos valores”, a tese da equivalência das interpretações é, para dizer o mínimo, absurda.

Voltemos, no entanto, à nossa questão: é possível superar a metafísica? Algumas passagens de Nietzsche fazem parecer que ele julga ser efetivamente possível superar a metafísica. No prefácio acrescentado à obra *O Nascimento da Tragédia* em 1887, Nietzsche se volta contra sua antiga noção de “consolo metafísico” através da arte, instruindo aos leitores que mandem “ao diabo toda a 'consoladora' metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar!”³⁴². Em *O crepúsculo dos Ídolos*, afirma que

Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.

(...) Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (...), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*...³⁴³

De acordo com a vontade de poder, princípio radicalmente imanente, toda transcendência deve ser eliminada de uma vez por todas: “Deus está morto!” e, resta apenas ainda “vencer” todas as “sombras” divinas do além³⁴⁴. “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la”³⁴⁵. O mundo transcendente – Deus e suas sombras – são miragens e artifícios dos fracos e despossuídos, forjados pelos fracos e para os fracos, com o intuito de subverter a balança de poder e dominar os fortes. Os ideais são fugas, são sintomas de fraqueza e covardia típicos da vida decadente³⁴⁶. “Quem tem motivos para fugir da realidade? Quem sofre com ela. Mas sofrer com a realidade significa uma existência malograda”³⁴⁷.

Mas, agora, “Deus está morto” “e fomos nós que o matamos!”³⁴⁸. Após dois milênios e meio de busca incansável pela “verdade” (Deus é a verdade, deve-se seguir o caminho da verdade, deve-se dizer a verdade – diante do padre, diante do

342 NT, *Prólogo*, § 7

343 CI, III, § 6

344 GC, § 108

345 CI, IV, § 5

346 GM, III, § 13; GM, III, § 14

347 AC, § 15

348 GC, § 124

juiz, diante do semelhante), instaura-se uma era tecnológico-científica, na qual a busca cega da verdade se volta contra a própria verdade e descobre que aqueles valores superiores (absolutamente verdadeiros) nos quais se havia acreditado até então, não passam de ilusões, fantasmas, ficções³⁴⁹. No entanto, com a completa desvalorização dos valores superiores, entra em cena o advento do “niilismo”: a fraqueza da vontade, o esgotamento, o nítido sentimento de que “é tudo em vão”³⁵⁰. Faz-se necessária, neste estágio, a intervenção de homens fortes e corajosos que sustentem um “niilismo ativo”³⁵¹, isto é, que não se deixem abater pela ausência de valores supremos pré-estabelecidos, mas que, pelo contrário, sintam-se livres e animados para criar novos valores. E estes novos valores não serão como os antigos. Não serão valores da transcendência, da “fraqueza”, do “rebanho”. Serão valores estabelecidos pelos fortes e para os fortes, visando um novo “fim”, um novo “para quê” existencial³⁵². Um fim criado, ativo, estabelecido e legitimado pela força dos fortes. Esta nova finalidade superior da humanidade seria a produção de uma nova espécie de homens, uma espécie mais forte, mais corajosa, ativa e criativa, um “além-do-homem”, para o qual o próprio homem não passaria de um “macaco”³⁵³. Para pôr este empreendimento em marcha, é preciso introduzir como valor uma “doutrina seletiva” (aquela do eterno retorno e da vontade de poder), capaz de aprofundar o fosso entre fracos e fortes, capaz de enrijecer as hierarquias, uma doutrina tão terrível para os fracos que, o simples fato de tomarem contato com ela lhes seria tão insuportável que os reduziria à escravidão, ou simplesmente lhes negaria o direito à existência³⁵⁴.

Retomando um tema recorrente de seus escritos juvenis, estabelece a produção de homens fortes aristocráticos como “sentido” em si da humanidade, da natureza, do mundo. E este objetivo supremo deve ser alcançado através de um método específico, a saber, a difusão da terrível doutrina seletiva do eterno retorno. Mas, aqui, há uma verdadeira constelação de ideais: O sentido da “humanidade”, do “mundo”, da “vida”, não apenas como direção, mas como teleologia, como caminho necessário para a “justificação” da existência na figura do grande homem.

349 GC, § 344; BM, § 1; GM III, § 24

350 NF/FP 2[127] do outono de 1885 – outono de 1886; 9[35] do outono de 1887; 7[8] do final de 1886 – primavera de 1887

351 NF/FP 9[35] do outono de 1887

352 NF/FP 10[17] do outono de 1887

353 ZA, *Prólogo*

354 NF/FP 7[6] do final de 1886 – primavera de 1887; 25[211] da primavera de 1884

O grande homem “justifica” a existência. Esta é uma fórmula utilizada repetidamente por Nietzsche. A existência “justificada” pelo atingimento do seu “fim” supremo.

Estabelecer um novo “para que” para a “humanidade”. Mas, o que é, o que pode ser, afinal, “a humanidade”, se não o ideal, historicamente fundado pelo cristianismo, para designar a massa disforme e universal dos “filhos de Deus”? Falar em humanidade, em “sentido da humanidade”, é reduzir as singularidades a um universal ideal. Se resistimos a esta abstração massificante, fica a questão: por que deveria o homem singular viver em função do desenvolvimento de uma nova espécie de homens, diante da qual o homem seria nada mais do que o macaco é para o homem? Por que razão deveria o homem singular sacrificar, comprometer seu existir colocando-se a serviço das noções abstratas de “humanidade”, “espécie”, ou “evolução”?

Além do mais, a própria concepção de um humano forte puramente afirmador da Existência, um aristocrata de espírito que aceitou corajosamente o desafio de “eliminar” o transcendente, de viver, portanto, sem qualquer ideal, não será ainda um ideal? Na segunda dissertação de *A Genealogia da moral*, Nietzsche não nos diz que o humano é justamente caracterizado pela reversão dos impulsos animais agressivos contra si mesmos, forjando a duras penas um “mundo espiritual”, aprofundando seu interior e tornando o humano, finalmente, o animal da “má consciência”, mas, por isso mesmo, o animal “interessante”³⁵⁵?

Em muitas ocasiões Nietzsche ignora seus próprios conselhos em *A genealogia da moral*, quando evita substancializar “força” e “fraqueza” como atributos essenciais de dois tipos distintos de humano. Com isso, embora escapando com sucesso ao maniqueísmo do bem x mal, recai num maniqueísmo da força x fraqueza, tomando a força por atributo essencial de um tipo aristocrático de homem, em nome do qual seria legítimo até mesmo – e aqui a pior face de Nietzsche vem à tona – reduzir os “fracos”, “decadentes” e “malogrados” à escravidão.

Direcionando a vontade para o poder, Nietzsche leva adiante o pensamento de Schopenhauer, rompendo com diversos aspectos do pensamento metafísico tradicional. A vontade de poder, definitivamente, não está mais restrita ao homem, mas atravessa e constitui a totalidade do real. Ao contrário de Schopenhauer,

portanto, não é algo como uma “coisa em si” que se esconde “por trás” do mundo, impulsionando-o e produzindo-o como representação sua. A vontade de poder “é o próprio mundo – e nada além disso”. A vontade de poder não pode, também, em hipótese alguma, ser “negada” pelo homem, afirmando-se, então, em seu caráter absolutamente inescapável. Ela apenas se efetiva eternamente sem qualquer sentido superior, sem qualquer finalidade. Sem início, sem pausa, sem fim, a vontade de poder é princípio comum único, universal, imanente, atuante em todas as configurações de forças existentes.

No entanto, por parecer não haver uma maneira de não substancializar a vontade de poder enquanto “fato último” ou “desejo fundamental”, Nietzsche parece ainda herdeiro e continuador de uma “metafísica da vontade”. Uma “metafísica da vontade” que se distancia consideravelmente da metafísica tradicional, constituindo toda uma outra compreensão de mundo – um mundo sem “início”, sem “finalidade”, sem nenhuma espécie de entidade “em si”, essencialmente relacional, um mundo sem qualquer sentido moral (“além do bem e do mal”), no qual todo e qualquer ente é compreendido como configuração forjada no interior de uma rede de relações de poder. Portanto, toda configuração de forças aparece como necessariamente relacional, perspectiva e interessada.

Por outro lado, suas “soluções” para a questão do “ascetismo” e do “nihilismo” recaem na mesma lógica da metafísica tradicional, com o maniqueísmo da força x fraqueza, com a definição de “sentidos” e “finalidades” para a “humanidade”, ancorados no caráter essencial do mundo – a vontade de poder –, e com um projeto político global voltado para a produção do “grande homem” enquanto “puro aristocrata afirmador”. A essencialização da “força” (a força do forte) e um ideal de “pura afirmatividade” mantém Nietzsche preso às teias da metafísica ocidental tradicional. Será possível uma releitura da vontade de poder que a afaste do ideal da “pura afirmatividade”? Uma releitura da vontade de poder que escape à lógica do puro cálculo do máximo de poder possível e a faça se deparar com a dimensão do incalculável? Uma releitura da vontade de poder que encontre uma outra maneira de lidar com o “além” que não a sumária eliminação? Afinal, “eliminar o além” de uma vez por todas não constitui um novo ideal que se põe novamente “para além” de toda possibilidade factível? São questões que vamos procurar enfrentar mais à frente.