

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBERTO CARLOS DE ANDRADE JÚNIOR

O CONCEITO DE *VONTADE DE PODER* COMO VIDA E PRINCÍPIO DO VALOR NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

JOÃO PESSOA

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O CONCEITO DE *VONTADE DE PODER* COMO VIDA E PRINCÍPIO DO VALOR NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA

2023

ROBERTO CARLOS DE ANDRADE JÚNIOR

O CONCEITO DE *VONTADE DE PODER* COMO VIDA E PRINCÍPIO DO VALOR NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
(Presidente – UFPB)



Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva
(Membro Externo – UERN)

Documento assinado digitalmente
 RAMON BOLIVAR CAVALCANTI GERMANO
Data: 26/07/2023 17:43:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Ramon Bolívar Cavalcanti Germano
(Membro Externo – UEPB)

JOÃO PESSOA

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A553c Andrade Júnior, Roberto Carlos de.
O conceito de Vontade de Poder como vida e princípio do valor
no pensamento de Friedrich Nietzsche / Roberto Carlos de
Andrade Júnior. - João Pessoa, 2023.
81 f. : il.

Orientação: Robson Costa Cordeiro. Dissertação (Mestrado)-
UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900. 3. Vontade
de Poder - Conceito. 4. Valor - Conceito. I. Cordeiro, Robson
Costa. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais e amigos
que sempre me incentivaram.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Maria Emilia Davino de Medeiros e Roberto Carlos de Andrade. Foi por meio de todo seu apoio, suporte e dedicação que consegui chegar ao presente momento e ter as condições para a realização desta dissertação. Eles sempre estiveram ao meu lado, prestaram todo o apoio e forneceram todas as condições para a escrita e realização deste trabalho. A eles, sou eternamente grato.

Agradeço, também, ao meu orientador, Robson Costa Cordeiro, que me acolheu a partir de certo ponto dentro do meu percurso na graduação em Filosofia e que permaneceu como meu orientador no Mestrado. Foi através dele que pude aprofundar meus estudos no pensamento de Nietzsche. Através de suas aulas, discussões e conversas eu me sentia cada vez mais motivado a me aprofundar nos estudos do pensamento do filósofo. Suas aulas, discussões e conversas também tiveram grande contribuição para a escrita desta dissertação. Foi através de sua orientação que este trabalho se tornou possível. Sem a sua orientação e contribuição o presente trabalho não estaria concluído. Por esses motivos, o agradeço imensamente.

Agradeço, também, aos meus amigos e colegas que contribuíram de alguma forma para o meu bem-estar nesses dois anos de mestrado. Foram dois longos anos perpassados por uma pandemia que alterou em muito o nosso modo de viver e que trouxeram muitas mudanças positivas na minha vida também. Aproveitei intensamente e espero ter cumprido com excelência o que me foi destinado.

Por fim, agradeço a vida, a esse movimento contínuo que é viver, com seus percursos sempre inesperados e alegres. Escrever esta dissertação não foi fácil. Espero, com este trabalho, ter retribuído o que me foi dado como esbanjamento pela vida.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo fundamentar e apresentar uma análise hermenêutica do conceito de *Vontade de Poder* no pensamento de Friedrich Nietzsche. Para isso, partimos inicialmente dos aparecimentos desse conceito nas obras *Assim falou Zaratustra* e *Além do Bem e do Mal*. A partir de *Assim falou Zaratustra*, bem como da consulta e referência a obras de intérpretes do pensamento de Nietzsche, buscamos fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder*, ou vida, como o jogo de mando e obediência da vontade. Da mesma forma, a partir de *Além do Bem e do Mal*, bem como da consulta e referência a obras de intérpretes do pensamento de Nietzsche, buscamos fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder* como o afeto do comando da vontade. Após isso, tomaremos como referência os aparecimentos desse conceito nos fragmentos póstumos do filósofo reunidos na obra *A vontade de poder*. A partir desses fragmentos póstumos reunidos nessa obra buscaremos fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder* como princípio do valor.

Palavras-chave: Nietzsche. Vontade de Poder. Mando. Obediência. Afeto. Vida. Valor.

ABSTRACT

This dissertation aims to ground and present a hermeneutic analysis of the concept *Will to Power* in Friedrich Nietzsche's thought. For this, we initially start from the appearances of this concept in the works *Thus Spoke Zarathustra* and *Beyond Good and Evil*. Based on *Thus Spoke Zarathustra*, as well the consultation and reference to works by interpreters of Nietzsche's thought, we seek to ground and present the Nietzschean understanding of *Will to Power*, or Life, as the will command and obedience play. In the same way, based on *Beyond Good and Evil*, as well the consultation and reference to works by interpreters of Nietzsche's thought, we seek to ground and present the Nietzschean understanding of *Will to Power* as the will command affection. After that, we will take as reference the appearances of this concept in the posthumous fragments of the philosopher gathered in the book *Will to Power*. From these posthumous fragments gathered in this book, we will seek to ground and present Nietzsche's understanding of *Will to Power* as Principle of Value.

Key-words: Nietzsche. Will to Power. Command. Obedience. Affection. Life. Value.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I. A VONTADE DE PODER EM <i>ASSIM FALOU ZARATUSTRA</i>.....	11
I.1. A Vontade de Poder no discurso <i>Da superação de si mesmo</i> : O jogo de mando e obediência da vontade	14
II. A VONTADE DE PODER EM <i>ALÉM DO BEM E DO MAL</i>: A VONTADE COMO AFETO DO COMANDO.....	27
III. A VONTADE DE PODER NOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS: A VONTADE COMO PRINCÍPIO DO VALOR	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	80

INTRODUÇÃO

O problema do conceito de *Vontade de Poder* no pensamento de Friedrich Nietzsche e sua conseqüente compreensão surgiu-me ao ler a obra *Além do bem e do mal*. Ao ler essa obra, esse conceito surgiu-me como central e com grande relevância dentro do pensamento do autor. Em certos aforismos dessa obra, o conceito aparece e é discutido explicitamente pelo filósofo. Para além dessa visualização própria do problema, também tive a oportunidade de participar de aulas e discussões ministradas pelo meu orientador que apontavam para a relevância desse conceito dentro do pensamento de Nietzsche.

Tendo em vistas a elaboração desta dissertação, após a visualização própria do problema, buscamos encontrar a maneira como Nietzsche desenvolveu o conceito de *Vontade de Poder* em *Assim falou Zaratustra*. Essa busca, essa procura, em certa medida, não foi completamente alcançada. Ao chegar no final da terceira parte dessa obra, ao chegar em seu ápice e meio-dia, percebe-se que essa obra não é uma obra da *Vontade de Poder*. Essa obra, na verdade, é a obra do *Eterno Retorno*, é a obra da anunciação do *pensamento mais abismal* de Zaratustra. Diante disso, procuramos então encontrar na obra *Assim falou Zaratustra* os discursos nos quais a *Vontade de Poder* aparecia de maneira mais clara, de modo que pudessem ser tomados como objetos de análise e interpretação desta dissertação. Os discursos que se apresentaram como sendo os discursos nos quais a *Vontade de Poder* aparecia de forma mais clara, de modo que pudessem ser tomados como objeto de análise e interpretação na presente dissertação foram, precisamente, os discursos *Das mil metas e uma só meta*, *Da virtude dadivosa*, *Da superação de si mesmo* e *Do imaculado conhecimento*. Nesses discursos, o conceito é tratado de modo particular, levando em consideração o contexto e o enredo de *Assim falou Zaratustra*.

Para além das obras *Além do bem e do mal* e *Assim falou Zaratustra*, também investigaremos os fragmentos póstumos do filósofo reunidos na obra póstuma intitulada *A vontade de poder*. Nessa obra, organizada postumamente por Peter Gast (Pseudônimo de Johann Heinrich Köselitz, dileto amigo de Nietzsche e que o ajudou na edição de várias de suas obras) e Elisabeth Förster-Nietzsche, existem vários fragmentos que tratam de maneira específica e minuciosa do conceito de *Vontade de Poder*. Esses fragmentos reunidos postumamente são autênticos, pertenceram aos cadernos de anotações de Nietzsche, além de desempenharem papel fundamental na divulgação do pensamento do filósofo. Sendo dessa maneira, investigaremos minuciosamente os fragmentos póstumos reunidos nessa obra de modo a fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder* como

princípio do valor, além de fundamentar a essência do *Nihilismo* a partir a compreensão nietzschiana do conceito de *Valor (Wert)*.

Nossa pesquisa, que esteve vinculada à linha fenomenológica e hermenêutica procura investigar, fundamentar, e desenvolver uma análise hermenêutica do conceito de *Vontade de Poder* no pensamento de Friedrich Nietzsche. O objetivo geral desta dissertação, portanto, será o de desenvolver uma análise e interpretar hermeneuticamente o conceito de *Vontade de Poder* no pensamento de Nietzsche de modo a fundamentar e apresentar a sua compreensão de *Vontade de Poder* como vida e princípio do valor. Para alcançarmos esse objetivo, procederemos uma análise minuciosa do conjunto de escritos nietzschianos de modo que se torne possível fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder* como vida. Para isso, as obras *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal* serão tomadas como referências primordiais. Também investigaremos e analisaremos o conjunto de escritos nietzschianos de modo que se torne possível fundamentar e apresentar a compreensão nietzschiana de *Vontade de Poder* como princípio do valor. Para isso, os fragmentos póstumos do autor serão tomados como referências primordiais. Será buscado, também, mostrar em que medida a compreensão da *Vontade de Poder* como princípio do valor aponta para a possibilidade de uma *Transvaloração de todos os valores*. De maneira complementar ao próprio texto nietzschiano, também serão tomadas como referências para análise e interpretação do conceito de *Vontade de Poder*, textos de intérpretes e comentadores do pensamento de Nietzsche.

I. A VONTADE DE PODER EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

“Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós.”¹

Friedrich Nietzsche cunhou pela primeira vez o conceito *Vontade de Poder* entre suas obras publicadas na sua obra intitulada *Assim falou Zaratustra*. Nessa obra, o conceito aparece pela primeira vez no discurso da primeira parte intitulado *Das mil metas e uma só meta*. Depois, o conceito aparece por mais duas vezes na segunda parte da obra. Nessa parte da obra o conceito aparece nos discursos intitulados *Da superação de si mesmo* e *Da redenção*. Acerca de *Assim falou Zaratustra*, Eugen Fink afirma em seu livro intitulado *A filosofia de Nietzsche* (1983, p. 65):

O *Zaratustra* inaugura a terceira e definitiva fase da filosofia de Nietzsche. Com esta obra, o seu pensamento atinge o meio-dia; a força deste gênio atinge o zênite. Depois do ponto de partida romântico dos seus primeiros textos, após a reação científico-desmistificadora, Nietzsche encontra agora a sua verdadeira natureza. O *Zaratustra* põe em relevo os seus pensamentos fundamentais e decisivos, mas não como se chegassem absolutamente de surpresa e sem serem esperados; podem reconhecer-se já nos temas das obras precedentes, embora aí estivessem como que disfarçados nos conceitos metafísicos de Schopenhauer ou nas noções científicas do positivismo. No *Zaratustra* encontra Nietzsche a sua própria linguagem para os seus próprios pensamentos. *Zaratustra* é a grande viragem da sua vida; daqui em diante ele conhece sua meta. O tempo subsequente após o *Zaratustra* é apenas desdobramento, desenvolvimento daquilo que ele ali formula.

Em acordo com essa tese de Fink, iniciaremos a presente análise e interpretação da *Vontade de Poder* no pensamento de Nietzsche a partir da obra *Assim falou Zaratustra*. Sendo a obra *Assim falou Zaratustra* a grande viragem da vida de Nietzsche, sendo a partir dela conhecida a sua meta, o que é desdobrado e desenvolvido em *Assim falou Zaratustra* são, precisamente, as ideias de *morte de Deus*, de *super-homem*, de *Vontade de Poder*, de *transvaloração dos valores* e de *Eterno Retorno*. Todas essas ideias estão interligadas e possuem destaques claros em cada uma das três partes da obra. Na primeira parte, o que se destacam são as ideias de *morte de Deus* e de *super-homem*. Na segunda parte, o que se destaca é a ideia de *Vontade de Poder*. E na terceira parte, o que se destaca é a ideia do *Eterno Retorno*.

Sendo o objeto de análise da nossa dissertação a *Vontade de Poder*, nos deteremos com maior afinco na segunda parte da obra, sem deixar de lado, porém, as outras. As três partes de *Assim falou Zaratustra* apresentam uma clara sequência de desenvolvimento, cujo ápice se dá na terceira parte com a anunciação da ideia mais abismal de Zaratustra, com a

1 Nietzsche, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. “Prólogo de Zaratustra”. p.16.

anunciação da ideia de *Eterno Retorno*. Conforme nos diz Nietzsche em *Ecce Homo* (2008), a concepção fundamental de *Assim falou Zaratustra* é o pensamento do eterno retorno. Para o filósofo, essa concepção é a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar. É esse pensamento, portanto, que guia a obra.

O objeto de análise do presente trabalho, entretanto, é a *Vontade de Poder*. E, já na primeira parte da obra, no discurso intitulado *Das mil metas e uma só meta*, Nietzsche trata em relance desse conceito. Nesse discurso, o conceito de *Vontade de Poder* aparece em conexão com a ideia de *valor*, surge a partir da ideia de *morte de Deus*, e aponta para a ideia nietzschiana de *super-homem* (*Übermensch*). Em *Das mil metas e uma só meta*, Zaratustra nos diz que não há poder maior na terra do que *bem e mal*, de modo que nenhum povo poderia viver sem antes *avaliar* (*Schätzen*), e que uma *tábua de valores* se acha suspensa sobre cada povo. Essa tábua, a saber, é a tábua de *bens*, é a tábua de *superações* de cada povo, é a voz de sua *Vontade de Poder*. O que faz com que um povo domine, vença, e brilhe é o que está em sua tábua de valores. Assim como nos povos, Zaratustra também considera que os valores se dão nos homens. Em verdade, para Zaratustra, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Nas palavras de Zaratustra (2018, p. 56):

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se *conservar* – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, – um sentido humano. Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador (*der Schätzende*), o avaliador, o apreciador. Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia. Apenas através do estimar (*Schätzen*) existe valor, e sem o estimar seria oca a noz da existência.

O homem, nesse sentido exposto por Zaratustra, se apresenta como o animal que estima, que avalia, que aprecia. O homem só é homem por sua avaliação, por sua apreciação, por sua valorização. Tanto para os povos, como para os homens, o valor e as valorizações só se dão e advém a partir da *Vontade de Poder*. Mil metas e mil povos existiram, considera Zaratustra. Porém, falta *uma só meta*. A meta que advém dos discursos da primeira parte da obra é, precisamente, o *super-homem*, o homem criador de valores consciente da *morte de Deus*.

Ainda na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, no discurso *Da virtude dadivosa*, o conceito de *Vontade de Poder* também aparece e é tratado de modo sutil por Nietzsche. Nesse discurso, que encerra a primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, o conceito de *Vontade de Poder* aparece em íntima conexão com a ideia de *virtude* e de *pensamento dominante*. Em *Da virtude dadivosa*, Zaratustra está se despedindo da cidade cujo nome era A Vaca Malhada, e muitos dos que se denominavam seus discípulos o seguiram, fazendo-lhe companhia. Ao chegarem a uma encruzilhada, Zaratustra disse-lhes que desejava *continuar sozinho*, pois era

afeiçoado a *andar sozinho*. Ao se despedir, porém, seus discípulos lhe deram um bastão, em cujo cabo dourado havia uma serpente² enrolada em torno do sol (*Die Sonne*). Zaratustra se alegrou com o bastão e nele se apoiou, questionando e afirmando aos seus discípulos que o ouro adquiriu o mais alto valor por ser incomum, inútil, reluzente e de brilho suave; por sempre se dar. Apenas como *imagem* da mais alta virtude adquiriu o ouro o mais alto valor. Para Zaratustra, o olhar daquele que dá reluz como o ouro. O brilho do ouro reconcilia o sol (*Die Sonne*) e a lua (*der Mond*). De modo que *incomum* é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave, tal como o ouro: uma *virtude dadivosa* é a virtude mais alta. Sendo dessa maneira, Zaratustra considera que (2018, p. 72):

Quando o vosso coração palpita, largo e pleno como um rio, benção e perigo para os habitantes das margens: aí está a origem da vossa virtude.
Quando vos elevais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer em tudo mandar, como a vontade de um amante: aí está a origem da vossa virtude.
Quando desprezais o agradável e o leito mole, e não podeis deitar-vos longe o bastante dos molengas: aí está a origem da vossa virtude.
Quando quereis com um só poder, e esse afastamento de toda necessidade se chama necessidade para vós: eis a origem da vossa virtude.
Em verdade, é ela um novo bem e mal! Em verdade, é um novo, profundo rumor, a voz de uma nova fonte!

Para Zaratustra, essa nova virtude por ele apontada é, precisamente, *poder*; é um *pensamento dominante* e, em torno dele, uma *alma sagaz*: um *sol dourado* e, em torno dele, a *serpente do conhecimento*, tal como no seu cajado. Aqui Zaratustra fala de maneira metafórica relacionando um *pensamento dominante* a uma *alma sagaz*, da mesma maneira que relaciona um *sol dourado* com a *serpente do conhecimento*. O *pensamento* para *dominar* precisa estar atrelado a uma *alma sagaz* (*Klug*), da mesma maneira que um *sol* para *brilhar* precisa estar atrelado a *serpente* (animal mais sagaz) *do conhecimento*. Disso tudo resulta que a *virtude dadivosa* é uma virtude que esbanja, que reúne, que é abundante, que anseia por dar e é, precisamente, *poder*.

De acordo com Eugen Fink (1983), é na segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra* que a *Vontade de Poder* prevalece como ideia fundamental. Para Fink (1983, p. 80): “A segunda parte do *Zaratustra* nomeia expressamente o que age como potência universal mesmo no jogo da liberdade humana. A ideia fundamental é doravante a doutrina da vontade de domínio”. Para Fink, essa ideia, porém, não é introduzida bruscamente por Nietzsche. Ele desenvolve-a a partir do que a precede. O que precede, então, a ideia da *Vontade de Poder* em *Assim falou Zaratustra*? O que precede a ideia da *Vontade de Poder* em *Assim falou Zaratustra* é, precisamente, a ideia de *morte de Deus*, em conjunto com a imagem do *super-*

2 Relembremos: no Prólogo, Zaratustra nos diz que os seus animais são, precisamente, a serpente e a águia. A serpente por ser o animal mais sagaz (*Klug*) e a águia por ser o animal mais altivo.

homem. Nas palavras de Fink (1983, p. 79), “A morte de Deus é a ideia condutora da primeira parte da obra”. Para o autor, todos os discursos da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* devem ser encarados a partir do seu centro essencial, isto é, a partir da ideia de *morte de Deus*. É apenas a partir da ideia de *morte de Deus*, em conjunto com a imagem do *super-homem*, que os sentidos dos discursos da primeira parte do *Zaratustra* devem ser interpretados e compreendidos. Em suma, para Fink, a obra *Assim falou Zaratustra* em sua completude deve ser entendida como (1983, p. 72) “uma tentativa filosófica de repensar a natureza do homem a partir das verdades fundamentais da vontade de domínio, da morte de Deus e do eterno retorno do semelhante”.

Diante de tudo isso, portanto, torna-se evidente que a *Vontade de Poder* é apenas uma das ideias concebidas por Nietzsche em sua obra *Assim falou Zaratustra*. A concepção fundamental dessa obra, nas palavras do próprio Nietzsche, é o *pensamento do eterno retorno*, que aparece com maior nitidez e é anunciado apenas na terceira parte da obra. A *Vontade de Poder*, por sua vez, é nomeada e fundamenta a segunda parte da obra. Enquanto que a *morte de Deus*, em conjunto com a imagem do *super-homem*, são o centro e conduzem a primeira parte da obra.

Em acordo com os objetivos dessa dissertação, tomaremos como ponto de partida para uma análise e interpretação mais aprofundada do conceito de *Vontade de Poder* no pensamento de Nietzsche, o aparecimento desse conceito no discurso da segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra* intitulado *Da superação de si mesmo*. Além do próprio texto nietzschiano, também tomaremos como referência para análise e interpretação da *Vontade de Poder* na obra *Assim falou Zaratustra*, a obra de autoria de Gilvan Fogel (2003) intitulada *Conhecer é criar*.

I.1. A Vontade de Poder no discurso *Da superação de si mesmo*: O jogo de mando e obediência da vontade.

Para emprendermos nossa análise e interpretação do conceito de *Vontade de Poder* no discurso da obra *Assim falou Zaratustra* intitulado *Da superação de si mesmo*, tomaremos como referência a interpretação desse discurso empreendida por Gilvan Fogel em sua obra intitulada *Conhecer é criar*. A partir dessa interpretação, buscaremos mostrar de que maneira a vida, ou a *Vontade de Poder*, podem ser desveladas e compreendidas como um jogo de mando e obediência da vontade.

Antes de iniciarmos, porém, propriamente, a análise e interpretação do conceito de *Vontade de Poder* no discurso *Da superação de si mesmo*, consideramos necessário, preliminarmente, revelar o motivo pelo qual adotaremos no presente trabalho a tradução de *Wille zur Macht* como *Vontade de Poder*, e não como *Vontade de Potência*, outra tradução corrente do termo para o português. Revelar essa opção de tradução é relevante no sentido de nos possibilitar uma compreensão preambular da *Vontade de Poder*, além de evidenciar a multiplicidade de sentidos que essa expressão pode tomar ao ser traduzida e interpretada.

Conforme aludimos na introdução dessa dissertação, o problema da *Vontade de Poder* em Nietzsche surgiu-nos ao lermos a obra *Além do bem e do mal*, sendo a nossa leitura dessa obra feita a partir da tradução direta do alemão empreendida por Paulo César de Souza. Em sua nota de tradução de número 26, presente nessa obra, César de Souza nos diz (2005, p. 200):

A questão é qual termo – “poder” ou “potência” – tem maior amplitude de sentido, que mais o aproxime do original. Pois *Macht* é usado por Nietzsche em todas as acepções conhecidas de “poder”: capacidade, autoridade, império, domínio, força militar, força física ou moral, influência, eficácia (para uma lista extensa, mas não completa desses usos, ver o índice remissivo da edição Karl Schlechta – o índice da edição Colli/Montinari é apenas onomástico; numerosos exemplos do emprego de *Macht*, traduzidos para o português, encontram-se em Scarlett Marton, *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990, pp. 62-3). O sentido que um autor atribui a um termo deve ser depreendido de todos os usos que ele faz do termo, e não há por que excluir desse conjunto o emprego particular em “vontade de poder”, cuja abrangência se faz visível nas poucas definições que Nietzsche oferece: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (*Assim falou Zaratustra*, Parte II, “Da superação de si mesmo”); “[...] que toda força impulsora é vontade de poder, que não há outra força física, dinâmica ou psíquica”; “[...] Tampouco se trata de uma ‘vontade de vida’ [alusão a Schopenhauer]: pois a vida é apenas um caso particular da vontade de poder” (*Nachgelassene Fragmente 1887-1889, Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli e M. Montinari, vol. XIII, 14 [121]; mas veja-se adiante, § 259 de *ABM*: “vontade de poder [...] é precisamente vontade de vida”); “[...] supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder... então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (§ 36 de *ABM*). É sabido que este conceito – ou hipótese – permaneceu embrionário, em estágio de prelúdio, no pensamento de Nietzsche. As anotações publicadas postumamente são fragmentárias, o que torna possível, para os intérpretes, uma margem maior de especulação a partir delas.

Para um falante da língua portuguesa, “potência” evoca, predominantemente, vigor biológico-sexual, nação forte e soberana e noções de física ou matemática (potência de um motor, elevação de um número à *n* potência). Se o português possui dois termos para traduzir *Macht*, isto se deve a que um deles deriva do latim vulgar *potere*, enquanto o outro tem origem culta, de *potentia* (conforme o *Dicionário etimológico* de Antenor Nascentes). No inglês, que também dispõe de duas palavras – *might* e *power*, aquela germânica (parente de *Macht*), esta latina –, os tradutores escolhem a de mais amplo sentido: *will to power*, dizem eles. No idioma mais próximo do português diz-se *voluntad de poder*.

Com essa nota de tradução, César de Souza nos fornece uma ampla discussão acerca da tradução da expressão *Wille zur Macht*. Nessa nota, o tradutor torna evidente o fato de que

a palavra *potência* possui forte sentido *escolástico* numa tentativa de se traduzir *Wille zur Macht* como *Vontade de Potência*. Diante disso, buscando fornecer uma tradução com maior amplitude de sentido, como também buscando aproximar sua tradução do original, César de Souza opta por traduzir *Wille zur Macht* como *Vontade de Poder*. Foi seguindo essa tradução, portanto, que caminhamos em direção à *Vontade de Poder* para realizar a presente dissertação. Foi também com essa tradução, portanto, que a expressão *Wille zur Macht* surgiu-nos em *Assim falou Zaratustra*.

Em *Assim falou Zaratustra*, a *Vontade de Poder*, ou a vida, podem ser desveladas e compreendidas, a partir do discurso *Da superação de si mesmo*, como o jogo de mando e obediência da vontade. É isso que nos mostra a interpretação empreendida por Gilvan Fogel em sua obra *Conhecer é criar*. Para alcançar essa compreensão da *Vontade de Poder* a partir do discurso *Da superação de si mesmo*, Fogel, entretanto, parte, inicialmente, do discurso intitulado *Do imaculado conhecimento*.

Acerca do discurso intitulado *Da superação de si mesmo*, Roberto Machado (1997) considera que esse é o discurso da obra *Assim falou Zaratustra* mais explícito sobre a *Vontade de Poder*. De acordo com Machado (1997, p. 101):

“Da superação de si” apresenta, [...], de modo positivo, a vontade de potência, dando um passo fundamental em relação a tudo o que Zaratustra havia dito sobre o assunto até o momento. A ideia mais importante do texto, sob esse aspecto, é a definição da vida como vontade de potência no sentido de auto-superação: tendência a subir, vitória sobre si mesma, domínio de si mesma, esforço sempre por mais potência.

Nesse discurso, Zaratustra, que é interpretado por Fogel como (2003, p. 67) “a fala da Vida como a articulação *vontade de poder-eterno retorno*”, nos indaga e nos revela (2003, p. 113): “Onde há inocência? Onde há vontade de procriação. E quem quer criar para além de si, este tem, para mim, a vontade mais pura”³. Fogel, interpretando essa passagem, nos diz (2003, p. 113):

Usando, apropriando, a vida é um movimento de geração – *Zaugung*. Esta geração, diz o texto, faz-se como um “criar para além de si” - sim, “pro-criar”. Em suma, há, dá-se ou faz-se inocência, onde há, dá-se ou faz-se *criação*. Em sendo assim, a ‘vontade mais pura’, isto é, vontade *ou* vida é autêntica e genuinamente vida (ou vontade).

Fogel, nessa sua interpretação, parte de uma compreensão especial de *vida*. Vida, nessa interpretação, é entendida como *movimento de geração*. Interpretando dessa maneira, se é desvelada uma relação essencial entre vida e geração, de modo que uma é a outra, vida é geração, vida é movimento de geração, numa relação indissociável e essencial. Vida, para ser

3 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 118): “Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura”.

vida, precisa ser geração. A geração, a vida, justamente, apresenta-se como um criar para além de si, como um movimento que, desde si mesmo, se dá, se exterioriza, aparece e brilha. A inocência, nessa compreensão, faz parte, precisamente, da relação essencial entre vida e geração, uma vez que a inocência é o elemento fundamental da criação. Só se dá criação por meio da inocência, por meio do esquecimento. Não à toa, no discurso que abre a primeira parte do *Zaratustra*, intitulado *Das três metamorfoses*, é a criança que é apresentada por Nietzsche como a imagem do puro movimento criativo. Nesse discurso, Zaratustra nos fala (2018, p. 26): “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”. A criação, precisamente, é inocente, espontânea, sem causa e sem fim, simplesmente é, desde si mesma, movimento de aparecimento, de desvelamento de ser. Compreendendo-se dessa maneira, portanto, a vontade mais pura é justamente a vontade que cria, a vontade que se insere no movimento de geração inocente da própria vida. Vontade pura é vontade que quer vida, é vontade que quer criar e que se insere no movimento próprio da vida.

Fogel (2003), prosseguindo sua interpretação, considera, porém, que é preciso descrever mais de perto o *criar-para-além-de-si*, que é preciso analisar mais de perto a estrutura do *fenômeno da criação*. Para ele (2003, p. 113), “Há que se entender esse criar-para-além-de-si como *auto-superação*”. Vida como auto-superação, nos diz Fogel (2003), é justamente o que é tematizado no discurso que leva essa mesma designação como título, o discurso *Da auto-superação*⁴, discurso esse que fica localizado pouco antes do discurso *Do imaculado conhecimento*, na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. Para o intérprete (2003), o discurso *Da auto-superação* se trata de um dos discursos pinaculares do *Zaratustra*. Nele, ao intérprete da vida Zaratustra, a própria vida segreda um *intimíssimo* e último mistério seu. A vida nos revela, na tradução apresentada por Fogel, (2003, p. 114): “Vê, eu sou isso que precisa sempre se superar a si próprio”⁵. Ora, mas o que é isso? Como a vida pode ser o que precisa sempre se superar a si próprio?

Fogel, interpretando esse *intimíssimo* e último mistério que a própria vida segreda à Zaratustra, nos diz (2003, p. 114):

“Superar” diz: *sobrar, transbordar* e, assim, em e desde sopra e transbordamento, *ultra-passar-se*, isto é, passar para outro, vir a ser outro ou *alterar-se* – isto é:

4 A partir de aqui, nesse primeiro capítulo, a expressão “superação de si mesmo” passará a aparecer como “auto-superação”. Isso decorre da diferença de tradução da expressão “*Selbst-Überwindung*” empreendida por Gilvan Fogel em seu texto *Conhecer é criar*. Enquanto César de Souza traduz “*Selbst-Überwindung*” como “superação de si mesmo” em sua tradução do *Zaratustra*, Fogel traduz “*Selbst-Überwindung*” como “auto-superação” em seu *Conhecer é criar*.

5 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 110): “Vê, eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo”.

dinâmica de diferenciação. O ‘auto’ indica que esse movimento se faz *desde si mesmo, a partir de si próprio*. Auto-superação e “auto-transcender-se” dizem o mesmo. Justo nesse alterar-se, nesse vir-a-ser-outro ou diferenciar-se está a criação. Isso é criação. Pode-se ainda dizer: criação (auto-superação) é *embelezamento* ou o fazer-se beleza de beleza – surgir, irromper, superficializar-se.

Nessa sua interpretação da superação, Fogel compreende o superar como sobrar, como transbordar, como ultrapassamento de si mesmo que se dá como dinâmica de alteração, de transformação, de diferenciação. Aqui desvela-se a relação essencial entre superação e diferenciação. Superar-se, transbordar-se, é, justamente, alterar-se, diferenciar-se. A superação está em relação íntima com a diferenciação, com a mudança, com a transformação. Superar a si mesmo é, essencialmente, alterar a si mesmo, é diferenciar-se de si mesmo. Esse é, justamente, o movimento da vida, o movimento inocente de aparecimento que se dá desde si mesmo. Isso é criação, isso é arte, isso é movimento de transbordamento que desvela ser. A beleza, nessa compreensão, reside justamente nisso, no movimento de surgimento, de superficialização, de desvelamento de ser. A beleza reside no movimento de reunião do disperso para poder ser, para aparecer, para desvelar-se.

Fogel interpreta que o movimento de autossuperação, ou criação, cabe ser entendido (2003, p. 114), “como *crescimento*, quando se diz que é crescimento – *Wachstum*”. Desvelando esse sentido essencial de crescimento, ele considera que esse crescer significa *intensificar*, que esse crescer significa ganhar ou conquistar *intensidade*. Essa intensificação, na interpretação de Fogel (2003, p. 114-115):

Tem a ver com o sentido banal de crescer, quando em nosso dia-a-dia, por exemplo, ao se sofrer uma grande adversidade, uma grande dor – também uma grande alegria – e tendo “superado”, isso é, de algum modo atravessado esse tempo e essa hora, se diz: eu *cresci* nisso, com isso! O mesmo pode dar-se também quando, por fim, se consegue realizar com êxito (e talvez também, pelo contrário, fracassando) uma tarefa árdua, penosa e que parecia estar além de nossa possibilidade. Também aí se costuma dizer: *cresci*.

Para o intérprete, esse crescer (2003, p. 115) “tem o sentido de intensificar, que quer também dizer: *ganhar clareza, ganhar nitidez*, isto é, luzir ou evidenciar-se um modo de ser, uma possibilidade própria; clarificar-se o vir-a-ser de um poder-ser, de uma destinação ou estória”. Na interpretação de Fogel, o crescer (2003, p. 115):

Está dizendo: intensificar-se, e assim e por isso, por cunhagem, evidenciar-se uma estória, um *destino*. É, portanto, nesse sentido, sobretudo nesse sentido, que se fala de vida como crescimento e que, ainda nessa direção de compreensão, ela é insistentemente um ‘mais’. Mesmo no retrocesso, mesmo no passo atrás, enfim, mesmo no fracasso, assim se entende crescer, vida ganha clareza, nitidez na sua destinação, na sua promoção estórica. Isto é, assim, mesmo no recuo, no “de-crescimento”, ela cresce.

O autor, então, dando traços finais à sua interpretação do sentido essencial de crescer, nos diz (2003, p. 115):

Portanto, crescer fala de *alterar-se, diferenciar-se*. Precisamente nessa passagem para outro ('ultrapassamento', auto-superação) se encontra a *dinâmica de clarificação, de conquista de evidência*, isto é, de definição de destino, à medida que esse movimento é um ir ao encontro de que é e do que precisa saber. Essa liberação de um destino – cunhagem de próprio – é realização e conquista de *liberdade*. Estamos falando, sim, de criação.

O intérprete nos fala, dando prosseguimento à sua interpretação do discurso, que (2003, p. 116): “No discurso ‘Da auto-superação’, a partir do qual se pode compreender esse criar-para-além-de-si, tal formulação se dá num horizonte que vê, que compreende vida como um jogo de *mando e de obediência*”. É aqui, portanto, seguindo a interpretação de Fogel, que está localizado o ponto essencial, a partir do qual, a *Vontade de Poder*, ou vida, podem ser desveladas como o jogo de mando e obediência da vontade.

Diante do que foi dito e interpretado, Fogel (2003), considera que para melhor entendermos a experiência de criação, se faz necessário interpretarmos o núcleo do discurso *Da auto-superação*. Para o intérprete, esse discurso é (2003, p. 116) “de importância capital para o *Zaratustra* e, de modo geral, para o pensamento de Nietzsche”. A partir disso, ele então nos fala (2003, p. 116):

No nosso contexto, a “tese” precisa assim soar: todo criar-para-além-de-si, *isto é, toda dinâmica de auto-superação*, faz-se como um jogo de mando e de obediência. Quer dizer: onde há vida, há, *precisa haver*, mando e obediência, e isso é a força determinante ou moduladora de auto-superação, ou seja, de criar para além de si. Em suma, *mando e obediência definem vida enquanto e como criação*.

Essa “tese” que Fogel nos apresenta é profunda. Com essa tese, ele desvela uma relação essencial entre criação, auto-superação, e mando e obediência. Onde há vida, onde há criação, onde há auto-superação, *precisa haver* também mando e obediência. Mando e obediência se apresentam como a força possibilitadora da criação, mando e obediência é o que possibilita a auto-superação. É somente através do mando e obediência da vontade que a criação, que a vida, se tornam possíveis. Vida, enquanto e como criação, é definida pelo jogo de mando e obediência da vontade.

A “tese” que nos é apresentada por Fogel, é inicialmente por ele assim desvelada (2003, p. 117):

Vida é constitutivamente ação, atividade. A ação, a atividade de, desde si mesma, vir a ser o (interesse) que é. E o que é mandar? Mandar é indicar, apontar, melhor, *dar direção e norte*. Assim e por isso, mandar define destino, determina vida – enfim, faz estória (suceder, acontecer, ação de vir e ser), à medida que é lançar na ação, projetar na atividade, que é o elemento, o *medium* da vida, do viver.

O primeiro desvelamento que Fogel faz de sua tese diz respeito ao *Mandar*. Na sua interpretação, o mandar é interpretado em relação essencial com o indicar, com o apontar. Mas o que é indicar? O que é apontar? Indicar, apontar, é dar direção e norte, é dar o que fazer, é determinar tarefa, é determinar destino. É esse movimento originário de indicação que define e determina vida. A vida, como ação, como atividade, só se faz vida com direcionamento, com apontamento e direcionamento de sentido. A vida, dessa maneira interpretada, apresenta-se em uma relação essencial com o mandar, mas mandar aqui entendido como indicação de vida, como direcionamento de vida e destino.

A partir dessa interpretação do Mandar, Fogel passa, então, a desvelar o *Obedecer*, ou seja, o outro termo da relação de mando e obediência que define vida enquanto e como criação. O intérprete nos revela (2003, p. 117):

“Obedecer”, tanto em alemão quanto em português, provem de “ouvir”. Em alemão, *gehörcher* (obedecer) e *Gehorsam* (obediência) vêm de *hören* (ouvir) e, mais, de *hören*, que diz ‘auscultar’. O mesmo se dá em português, em que ‘obedecer’ vem igualmente de “ouvir” – *audire, ob-audire*. Portanto, obediência é escuta. Mais: é *ausculta*. Daí que não cabe, de cara, entender rasa e futilmente “mandar” como prepotência, arrogância e autoritarismo – daí também presunção – e, por outro lado, obedecer como submissão servil, como subserviência.

O intérprete, desvelando o sentido essencial de obedecer, nos relembra do significado originário de obedecer. Obedecer, tanto no alemão (língua em que Nietzsche escreve), quanto no português (língua em que lemos e temos acesso ao pensamento do filósofo), possui relação etimológica originária com o *ouvir*. Obedecer só se dá a partir do ouvir. Obedecer é ouvir com pertencimento, obedecer é ouvir de maneira acolhedora o que o outro tem a dizer. Somente a partir da escuta obediente, somente a partir da escuta acolhedora, é que se pode haver obediência. É dessa maneira que obediência tem de ser entendida. Na relação de mando e obediência da vontade, o obedecer deve ser entendido como uma escuta com pertencimento, como uma escuta acolhedora, como uma *ausculta*.

Fogel (2003), na sua interpretação, considera que é justamente a partir dessas compreensões essenciais do mando e da obediência que teremos um entendimento mais elevado do discurso *Da auto-superação*. É a partir dessas observações que pode-se e precisa-se compreender a passagem essencial do discurso *Da auto-superação* na qual, Zaratustra, servindo-se de um espelho de cem faces, capta o olhar da vida e ela, no olhar, lhe segreda três “coisas”, isto é, lhe segreda três dimensões essenciais que revelam *o modo de ser fundamental da vida*.

A primeira “coisa” revelada pela própria vida à Zaratustra é (2003, p. 117): “Onde há vivente, aí há fala de obediência. Todo vivente é um obediente”⁶. Essa revelação de Zaratustra nos desvela uma dimensão especial dos viventes, dos seres vivos, dos entes. Todo vivente é um obediente. Mas, ora, o que isso quer dizer? Isso quer dizer que para que os viventes vivam, para que os seres sejam, é necessário que ocorra escuta, é necessário que ocorra ausculta. A vida só se dá a partir de escuta acolhedora, de escuta com pertencimento que possibilita que o vivente seja. O filósofo, nesse sentido, nos diz (2003, p. 117): “Vivente é aquele que é segundo o modo de ser ou na determinação de vida”. E complementa acerca dessa revelação de Zaratustra (2003, p. 117): “É preciso ler-se: onde há vivente, isto é, vida, aí há, precisa haver escuta”. É a partir dessa passagem que começa o desvelamento da relação essencial entre viver e escutar, entre mandar e obedecer, por parte de Zaratustra.

A segunda “coisa” revelada pela própria vida à Zaratustra é (2003, p. 117): “Manda-se naquele que não pode obedecer a si mesmo. Isso é o modo de ser de vivente”⁷. Essa segunda revelação de Zaratustra nos desvela uma dimensão especial dos viventes, dos seres vivos, dos entes. Zaratustra nos desvela a falta, a ausência, a carência de autonomia por parte de muitos viventes. Quem não é capaz de ouvir com pertencimento a si próprio, quem não é capaz de obedecer a si próprio vê-se, muitas vezes, sujeito ao mando de outro. Aquele que não é capaz de dar-se direcionamento, aquele que não é capaz de dar-se norte, vê-se, muitas vezes, sujeito ao jugo do outro. Esse ser não é autônomo, não *pode* ser autônomo. E isso é, para Zaratustra, a maneira de tudo o que vive.

Fogel, interpretando essa segunda revelação de Zaratustra, nos diz (2003, p. 117): “Vida, já dissemos, é ação, atividade – não pode não ser atividade, isto é, cumprimento de tarefa, de ocupação”. A partir disso, o intérprete nos desvela (2003, p. 118):

Aquele (isto é, o “vivente”) que, desde si mesmo escuta, quer dizer, *obedece* a si mesmo, este tem e é em si mesmo o seu próprio mando, ou seja, este é capaz de, desde si mesmo, dar a si próprio ocupação, tarefa. Em outros termos, dando-se a si mesmo tarefa, ocupação, este traça ou determina o seu próprio destino, sua própria estória. Este é, portanto, a fonte de temporalização de seu próprio “tempo”.

Em contraposição a esse modo de ser do vivente, o intérprete nos diz (2003, p. 118):

Aquele que não pode, *que não é capaz* de, desde si mesmo, ouvir ou obedecer a si próprio, isto é, aquele que, desde si próprio, não tem e não é uma ação (necessária), uma estória e um destino – a este é preciso mandar, quer dizer, dar direção, destino, determinação de vida ou definição de horizonte estórico, em definindo e determinando ocupação, tarefa. Enfim, dando o que fazer. Isso é o modo de ser, portanto, necessidade incontornável, de vivente, de vida.

6 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 109): “Onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece.

7 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 109): “Recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive”.

Além dessas duas dimensões próprias da vida, Zaratustra ainda nos revela uma terceira. A terceira “coisa” revelada pela própria vida à Zaratustra é (2003, p. 118): “E isto é o terceiro que ouvi: que mandar é mais difícil do que obedecer. E não só porque quem manda carrega o fardo de quem obedece e porque esse fardo facilmente o esmaga. Uma tentativa e um risco mostrou-se-me em todo mando e sempre, ao mandar, o vivente arrisca a si próprio”⁸.

Fogel, desvelando essa terceira dimensão própria da vida revelada por Zaratustra, nos diz que (2003, p. 118): “Dois motivos tornam o mandar instância mais difícil do que o obedecer”. Inicialmente, porém, o intérprete se põe na direção de interpretar apenas o primeiro motivo que torna o mandar uma instância mais difícil que o obedecer. Em sendo assim, o autor, interpretando o primeiro motivo que torna o mandar uma instância mais difícil que obedecer, nos diz (2003, p. 118): “quem manda, ao mandar, ‘carrega o fardo de quem obedece’”. Mas ora, o que isso quer dizer? O intérprete, então, desvelando essa passagem, nos diz (2003, p. 118-119):

Viu-se que mandar é dar ocupação, definir tarefa e, assim, determinar destino ou fazer vida. ‘Fardo’ é peso, é o que pesa e que, quando se precisa carregar, é difícil, é duro, penoso de se suportar. É também o que é de responsabilidade e dever próprios. E isso é principalmente e sobretudo a própria vida, o próprio destino, com todos os seus afazeres – *cargas*. Àquele que é mandado é dado, por parte de quem manda, destino e vida. Assim, por isso, quem manda, ao mandar, *assume, toma sobre si o destino, a vida do outro* – o seu “fardo”.

Isso se apresenta, na interpretação de Fogel, como um (2003, p. 119): “Terrível perigo – no caso, maior para quem manda”. Mas ora, questiona o intérprete: (2003, p. 119) “por que aquele que manda pode ser facilmente esmagado pelo fardo de ‘quem-obedece’, isto é, pelo outro, pela vida do outro?”. A isso, ele responde (2003, p. 119): “O grande perigo de mandar está no fato de que quem manda toma sobre si o destino, a vida do outro e, então, ele *pode* desviar-se de si, isto é, de sua tarefa ou ocupação própria e necessária – enfim, ele *pode decair* de si mesmo. Nisso, está a servidão”. Mas como nisso está a servidão? O intérprete, então, nos fala (2003, p. 119):

Por um lado, ele pode decair de si em virtude de *presunção*, ou seja, por arrogância, a saber, por querer fazer o que não pode – sempre e a cada passo viver pelo e para o outro a vida do outro. Por outro lado, mas seguindo essa mesma direção, ele pode desviar-se de si por *compaixão* – melhor ainda, por *autocompaixão* ou *autocomiseração*, à medida que se desvia, afasta-se do difícil, do penoso esforço que é cumprir o próprio destino, realizar a própria tarefa compadecendo-se, *autocomiserando-se*, isto é, tomando sobre si a tarefa, o destino, o esforço, a “dor” do outro. Ao mandar, quem manda, pode *usar* o outro como ocasião e pretexto para *distrair-se de si mesmo e assim dissimular* o duro, o áspero que é realizar a própria tarefa, cumprir e preencher o próprio destino desde esforço e faina próprios.

8 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 109): “Mas esta foi a terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem, e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: – Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo”.

Estranho e desconcertante jogo! – quem manda, ao mandar, pode presumir de si e, em presumindo de si, autocomiserar-se.

Após essa interpretação e desvelamento do primeiro motivo que torna o mandar uma instância mais difícil do que o obedecer, Fogel parte para a interpretação do segundo e maior motivo que torna o mandar uma instância mais difícil que obedecer. Esse motivo, para o autor, está contido na afirmação-formulação de Zaratustra (2003, p. 120): “Uma tentativa e um risco mostrou-se-me em todo mando e sempre, ao mandar, o vivente arrisca a si próprio”⁹. Mas ora, como devemos entender essa afirmação-formulação de Zaratustra? O intérprete, então, nos diz (2003, p. 120):

Ponto de partida para nós precisa ser sempre esta determinação primária: vida é ação, atividade. Vida é fazer vida ou ser sempre na necessidade de ser um por-fazer. [...]. Então, viver, existir, é estar, a cada passo, a cada momento, lançado e lançando-se no que será, no que precisa ser – melhor: vir a ser.

Essa dinâmica, para Fogel (2003, p. 121), “que é a de auto-superação e que, viu-se também, se faz como jogo de mando e de obediência, pode e precisa ser determinada como *decisão*. É entendendo-se decisão que se entenderá como e por que todo mando ‘é uma tentativa e um risco’ e como quem manda, ao mandar, arrisca-se a si próprio”. Diante disso, o intérprete nos fala, e, ao mesmo tempo, nos questiona (2003, p. 121): “Hora de decisão é sempre hora H! Como? Por quê?”. Respondendo esses questionamentos, ele então nos diz (2003, p. 121):

“Decidir” – do latim *decido, decidere*, derivado de *caedo* – quer dizer “cortar”, “separar cortando”. Na decisão, quem decide “se corta”, “se separa” do que é ou disso em que está e se lança para o que será, para o que virá, para o que precisa ser ou vir a ser. Daí a dificuldade, a dureza de uma decisão, da hora da decisão, pois implica sempre uma separação do certo, do seguro, ou seja, um rompimento com o definido ou o determinado que se é ou no qual se está, para lançar-se no incerto, no inseguro, a saber, no indefinido e indeterminado por-fazer – enfim, do futuro. Na decisão, em toda decisão, de algum modo, estamos largando, abrindo mão de um conforto (o certo e o seguro do presente que se é e em que se está) e lançando-nos no desconfortável ou arriscado da aventura – do incerto, do inseguro. Na decisão, na separação do dado e feito, há sempre *perda, partida, despedida*; mas há também promessa de reencontro, à medida que é um lançar-se na direção do poder-ser, que se revela como precisando ser. Por isso, não cabe entender decisão *só* como rompimento, separação, *mas também e igualmente de maneira radical como reunião, junção, integração*. Separa do que é (da determinação ou concretude que se é e em que se será) e reúne, integra, junta com ou ao que vem, virá – precisará vir! Em jogo está interesse, que é o que insistentemente é “des-feito” e “re-feito” nesse processo de separação-reunião, isto é, no efetivar-se de decisão. Assim, decisão perpetua, *eterniza* vida (interesse), à medida que a(o) estoriciza ou temporaliza. Decisão é o ritmo, a cadência do devir.

Esse desvelamento da decisão, por parte de Fogel, é de extrema profundidade. Esse desvelamento lança aos olhos um movimento que, para muitos, não é visível. E mais, é um

9 Cf. nota de rodapé número 6 para visualizar a tradução proposta por Paulo César de Souza para essa passagem presente no *Da superação de si mesmo*.

movimento que para poucos *pode* se tornar visível. Compreender *decisão*, a partir de sua origem etimológica, como cortar, como separar cortando, torna visível o movimento essencial que é o movimento de decisão. Decisão é, nessa interpretação, o movimento que se separa do que é, para poder se reunir com o que ainda pode ser, com o que precisa ser. Esse movimento é um movimento fundamental e essencial da vida. Vida só se dá vida a partir da decisão, a partir de decisões, a partir de cortes que separam, mas que também reúnem. Compreender decisão como separação, como corte, é compreender decisão como desapego do seguro e do garantido, para poder lançar-se no inseguro e no incerto. É esse, precisamente, o movimento da criação, o movimento que lança-se no inseguro e incerto, abrindo mão do passado, do que foi feito e está estabilizado, para desvelar ser. Criar é lançar-se no aberto reunindo o que está disperso para poder ser. Criar é o movimento de corte que, ao cortar, reúne o que aí está para poder ser. E é nisso, justamente, que reside a beleza, no movimento de nascimento, do movimento de desvelamento do ainda não-visto. Compreender decisão como separação, como corte, porém, é compreender decisão também como reunião e junção do que aí está para poder ser. A criação, a vida, que se dão através do jogo de mando e obediência da vontade, estão, precisamente, tomados por esse movimento de decisão, por esse movimento de corte que reúne e possibilita vida.

Discorrendo acerca da decisão, tendo em vistas a compreensão de como e por que todo mando é uma tentativa e um risco, e como quem manda, ao mandar, arrisca-se a si próprio, Fogel nos diz (2003, p. 122):

Assim sendo, decisão é, portanto, o nome da *hora* da dinâmica de concretização de vida como interesse, uma vez que se vem ou se provém do interesse, somos o interesse e nos lançamos ou projetamos na direção do próprio vir-a-ser ou porvir de interesse. A decisão é o *instante* (“hora”) de realização do passado, do presente e do futuro de vida, isto é, da ação interessada. Melhor: decisão é o nome do *instante* de temporalização do interesse enquanto e como dinâmica de um “vem a ser o que tu (interesse) és”, à medida que se vai ao passado e se retoma a fundação originária *em nos projetando e porque nos projetando* na direção do imperativo da possibilidade do precisar-poder-ser desde um aqui e agora. O interesse, por ser “passado”, isto é, imemorial proveniência ou a origem súbita, é também presente, pois ele é sempre a concretude do aqui e agora e é também igual e simultaneamente futuro, pois é insistentemente jogo de lançar-se no vir-a-ser, na necessidade do ser (do interesse) vir-a-ser. Neste movimento de realização do “vem a ser o que tu (interesse) és” se temporaliza ou se estoriciza vida. A decisão, voltamos a dizer, é o instante da ação, da atividade de vida (interesse).

Ainda nesse sentido, o intérprete nos desvela (2003, p. 122):

Na experiência, na evidência da decisão –, onde e quando ela se mostra como absolutamente necessária –, nessa hora, patentiza-se que vida, viver é, desde o já feito e conquistado, precisar lançar-se no por-fazer. Há, se se faz; para haver, para ser, é preciso fazer; e é preciso haver, é preciso ser, ou seja, impõe-se fazer – é isso que dita a “queda”, a hora da vida, o tempo do “Espírito”. Trata-se de decidir o que será desde o que é ou o que se é. É um projeto, um programa de ser, que é a

possibilidade ou o poder-ser que se mostra. Decidir é sustentar o vir-a-ser desse poder-ser – da possibilidade de possibilidade que é a vida, o existir. Por isso, quem decide, isto é, quem *manda* (o “vivente”), “arrisca a si próprio”, isto é, *se põe, se joga no mando*, na decisão, pois é aí que se faz o que será e que só será se se fizer e *como* se fizer. É realmente hora de vida ou morte – de vida e morte.

Após o desvelamento desse sentido essencial de decisão, Fogel nos apresenta a última sentença das três dimensões próprias da vida segredadas a Zaratustra. Essa sentença, presente no *Da auto-superação*, nos diz (2003, p. 123): “Sim, mesmo quando ele (o vivente) manda em si próprio: também aí, ele ainda precisa expiar seu mando. Ele precisa tornar-se o juiz, o vingador e a vítima de sua própria lei”¹⁰. O intérprete, desvelando essa passagem, nos diz (2003, p. 123):

Lei (“sua própria lei”) está falando do *destino*, da *estória própria* em toda sua clareza, necessidade e urgência – ou seja: a evidência do interesse a favor ou ao encontro do qual, a cada passo, na decisão e por ela, o “vivente” vai. Mandar em si próprio acontece quando ele (o “vivente”) *ouve*, quando ele *pode* ouvir (isto é, obedecer) a si próprio o que leva a acolher o próprio destino. Também e sobretudo aí precisa “expiar” seu mando. “Expiar”, de algum modo, significa sofrer as consequências de ou por e, aqui, com essa conotação, quer também dizer: *cumprir, realizar-se* e, em cumprindo e realizando o próprio mando, fazer com que seu destino, o seu porvir lhe *sobrevenha*, lhe *acometa*, lhe *tome*. É assim que é realizada a decisão – como atendimento ao próprio apelo, à própria escuta e, então, em obediência ao próprio vir-a-ser. “Juiz” é o que, por uma decisão, faz cumprir justiça – *diké*, a necessidade vital; o vingador, o vândice é também o defensor e o que pune e castiga – o que faz vindícia, isto é, o que reivindica, reclama (no caso, a consequência do mando e sua “expição”); vítima é o que se oferece, o que se dá a si próprio em sacrifício, em oferenda. Procede, portanto, que a decisão faz com que, quem decide, se torne “juiz”, “vândice” e “vítima” de sua própria lei, de seu próprio destino ou estória.

O intérprete, dando toques finais a sua interpretação da última sentença revelada pela própria vida a Zaratustra, nos diz (2003, p. 123):

Sim, mas mandar, *todo* mandar *precisa* ser também obediência, escuta, sem o que se torna presunção, arrogância, quer dizer, autoritarismo, prepotência, capricho e veleidade pessoais e subjetivos. Por isso, o texto, na sequência pergunta-exclama e aquiesce na afirmativa insinuada: “Como se dá isso?! – perguntava-me. O que persuade o vivente, de modo tal que ele obedece e manda e mandando ainda exerce obediência?!”¹¹. Só o mando – a decisão e determinação de tarefa e de porvir – que for, ao mesmo tempo, obediência, isto é, escuta e ausculta, só esse é sincera e genuinamente mando. Só esse tem o direito de ser mando. Só esse é justo – o justo mando que faz cumprir a *diké*, a necessidade vital. Por escuta, tal como já mencionamos, entende-se *participação vital* ou caminho de realização de *experiência*.

Fogel, concluindo sua interpretação, relembra e reata o seu percurso de interpretação. Ele nos diz (2003, p. 124): “Criar-para-além-de-si mostrou-se como auto-superação. Auto-

10 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 109): “E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei”.

11 Paulo César de Souza traduz essa passagem da seguinte maneira (2018, p. 110): “Mas como acontece isto?, perguntei a mim mesmo. O que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer obediência?”.

superação, o jogo da vida, como uma estrutura de mando e de obediência e esta como ‘tempo’, ‘hora’ de decisão. Vida enquanto e como criação é estória de decisão – a repetição ou a retomada do tempo de decisão, a saber, de o instante”.

A partir de tudo o que foi visto, analisado e interpretado, portanto, pode-se dizer que a *Vontade de Poder*, ou a vida, podem ser desveladas como o jogo de mando e obediência da vontade no discurso *Da superação de si mesmo*. Para se alcançar essa compreensão, parte-se do discurso *Do imaculado conhecimento*. Nesse discurso, Zaratustra, o intérprete da vida, desvela uma relação essencial entre vida, geração, criação e inocência. É somente a partir desse desvelamento e compreensão, que torna-se possível estabelecer uma interpretação mais profunda do discurso *Da superação de si mesmo*. Nesse discurso, a própria vida revela à Zaratustra que ela é *aquilo que sempre tem de superar a si mesmo*. Vida, criação, superação, transbordamento, crescimento, só podem ser compreendidas a partir do jogo de mando e obediência da vontade desvelado nesse discurso. É isso, justamente, que se torna possível compreender a partir dos três modos fundamentais de tudo o que vive captados e desvelados por Zaratustra. É, precisamente, através da análise e interpretação de todo esse percurso, que a *Vontade de Poder*, ou a vida, acabam por se desvelar como o jogo de mando e obediência da vontade.

II. A VONTADE DE PODER EM *ALÉM DO BEM E DO MAL*: A VONTADE COMO AFETO DO COMANDO

“De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.”¹²

Conforme nos diz Nietzsche em *Ecce Homo* (2008), a tarefa dos anos seguintes a publicação de *Assim falou Zaratustra* estava traçada de maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de sua tarefa que dizia Sim, era a vez da sua metade que dizia Não, que *fazia o Não*: era a hora da *transvaloração mesma dos valores existentes*, era a hora da grande guerra – da conjuração do dia da decisão. Considerando dessa forma, *Além do bem e do mal* inicia a parte da obra de Nietzsche que diz *não*, que *faz não*, em suma, é uma obra de *destruição* que empreende uma *transvaloração*. De acordo com Nietzsche (2008, p. 91) “Esse livro é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim”.

Sendo assim, em acordo com os objetivos dessa dissertação, nos colocaremos na direção de analisar e interpretar, no presente capítulo, o conceito de *Vontade de Poder* na obra *Além do bem e do mal* (*Jenseits von Gut und Böse*). Para isso, tomaremos como pontos de partida os aparecimentos do conceito de *Vontade de poder* em certos aforismos dessa obra. Na obra *Além do bem e do mal*, o conceito de *Vontade de Poder* aparece em 12 aforismos¹³. A partir da análise e interpretação de aforismos selecionados, buscaremos mostrar de que maneira a *Vontade de Poder* pode ser desvelada e compreendida como o afeto do comando.

O aforismo pinacular que possibilitará o desvelamento da *Vontade de Poder* como o afeto do comando é o aforismo de número 19. Nele, por completo, Nietzsche nos fala (2005, p. 22):

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui 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

12 Nietzsche, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. “Do ler e escrever”. p. 38.

13 A saber, o conceito de *Vontade de Poder* aparece nos aforismos 9, 13, 22, 23, 36, 44, 51, 186, 198, 211, 227, 259

sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. 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 da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade. Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. 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 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; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a 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. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou subalmas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effèt c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. –

Esse aforismo nietzschiano, como é óbvio, é complexo, e perpassa uma gama de temas. Nele, Nietzsche começa falando da vontade, apresentando o que Schopenhauer pensa acerca dela. Nietzsche, entretanto, considera que, acerca da vontade, (2005, p. 22) “Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito*¹⁴

14 Reproduzo, aqui, parte da nota de tradução na qual Paulo César de Souza fala acerca tradução de *Vorurteil* como preconceito. Esse desvelamento torna-se essencial para os fins do segundo capítulo desta dissertação, na medida em que possibilita uma maior compreensão do sentido geral do título (“Dos preconceitos dos filósofos”), como também do conteúdo geral dos aforismos do primeiro capítulo da obra *Além do bem e do mal*. É nesse capítulo que estão presentes boa parte dos aforismos interpretados no segundo capítulo desta dissertação. Nessa nota de tradução, Paulo César de Souza nos diz (2005, p. 190): “‘preconceito’: adotamos aqui a tradução convencional para *Vorurteil*, apesar de sua insuficiência. *Vorurteil* corresponde precisamente ao termo latino *praejudicium* (prefixo *vor*, ‘pré’, mais *Urteil*, ‘juízo’). Etimologicamente, a tradução mais adequada seria ‘prejuízo’. Assim ocorre nas demais línguas latinas: *prejuicio*, *pregiudizio*, *préjugé*; e também no inglês: *prejudice*. Mas em português essa palavra veio a significar ‘dano’, e não ‘conceito ou

popular e o exagerou”. Aqui nessa passagem de *Além do bem e do mal* ressoa uma crítica que Nietzsche também faz a Schopenhauer em *Assim falou Zaratustra* no discurso *Da superação de si mesmo*. Nesse discurso, Nietzsche fala que (2018, p. 111): “Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade – não existe”. Vontade de existência (*Wille zum Dasein*) é uma clara referência de Nietzsche a Schopenhauer. Para Nietzsche, o que não é não pode querer, e o que se acha em existência não poderia ainda querer existência. De modo que, para o filósofo (2018, p. 111) “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder”. É essa a diferenciação que Nietzsche busca empreender do seu conceito de *Vontade de Poder* para o conceito schopenhaueriano de *Vontade de Vida*.

A partir da sua consideração que Schopenhauer apenas tomou um *preconceito* (*Vorurteil*) popular e o exagerou, Nietzsche começa por desvelar o que ele próprio pensa acerca do querer. Para o filósofo (2005, p. 22), “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade”. Nessa sentença, Nietzsche toma partido contra a unidade do querer. O querer, para o filósofo, se constitui como unidade apenas como *palavra*. O querer é algo múltiplo, complexo, *complicado*, algo que não pode ser unitário.

Essa postura contra a unidade do querer, por parte do filósofo, revela um aspecto fundamental do seu pensamento acerca da *Vontade de Poder*, o aspecto da *multiplicidade*. Paul van Tongeren (2012), em sua obra intitulada *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, discorrendo acerca desse aspecto da doutrina nietzschiana da *Vontade de Poder*, considera que a *Vontade de Poder*, em Nietzsche, tem de ser circunscrita de uma maneira essencial com o conceito de *multiplicidade*. Para Paul van Tongeren (2012), é possivelmente válido que nesse aforismo 19 a vontade seja apresentada por Nietzsche apenas como uma denominação fundada em uma aparente unidade, mas que, na verdade, apenas existe em *multiplicidade*. Dessa maneira, essa (uma) forma fundamental da vontade reúne, na verdade, toda a *efetividade* em um conceito, mas esse (um) conceito *Vontade de Poder* designa a efetividade de tal modo que ela é *essencialmente* multiplicidade. Toda efetividade é uma *forma* de *Vontade de Poder*, mas, a partir desse “ser-dessa-forma”, segue-se que a efetividade pode existir apenas como *multiplicidade*.

opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos”. Deste modo, torna-se evidente, a partir do desvelamento dessa nota de tradução, o que Nietzsche quer destacar nesse primeiro capítulo do *Além do bem e do mal*. Nietzsche quer destacar o que muitas vezes foi despercebido pelos filósofos, Nietzsche quer destacar o que, muitas vezes, foi “esquecido” pelos filósofos ao filosofarem. Os aforismos desse primeiro capítulo desvelam, em suma, os *pré*-juízos dos filósofos.

Essa posição de Nietzsche contra a unidade do querer no aforismo 19 de *Além do bem e do mal*, está em perfeita sintonia com o que ele nos fala acerca da ideia de unidade em seu fragmento póstumo KSA 12, 2 [87], que acabou por ser incluído na obra póstuma *A vontade de poder* como fragmento 561. Nesse fragmento, o filósofo nos diz (KSA 12, 2 [92]): “Toda unidade só é unidade como *organização e combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade”.

Nesse fragmento póstumo, a unidade é apresentada por Nietzsche em relação essencial com a multiplicidade. A unidade só é unidade como organização e combinação de muitos, de múltiplos, tal como uma comunidade humana. O querer, nesse sentido, como unidade, apenas possui *aparência* de unidade. Só como *palavra* o querer possui unidade. O querer é algo múltiplo, complexo, complicado, que precisa ser visto a partir da sua relação com a pluralidade. A unidade do querer só se dá a partir da sua relação com a pluralidade. Mas o que seria essa pluralidade?

Nietzsche, então, nos diz, desvelando o seu pensamento acerca do querer (2005, p. 22):

digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado em que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desses “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”.

Nessa passagem podemos ver, novamente, que o querer, para Nietzsche, não é algo unitário. Para o filósofo, pelo contrário, no querer reside e existe uma pluralidade, uma multiplicidade de sensações. Essa coisa múltipla, complexa e complicada que é o querer, além do sentir, também possui um outro ingrediente, o pensar. De acordo com Nietzsche (2005, p. 22):

assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade!

O pensar, para o filósofo, faz parte do ato da vontade na medida em que é o que comanda o ato da vontade. O pensar, dentro do complexo do querer, é o que comanda, é o que reúne e dá direção ao querer. E ele ainda destaca: não é possível separar o pensamento do querer, assim como não é possível separar o querer do pensar, de modo como se restasse a vontade pura e simplesmente. Esses elementos estão juntos e só podem ser compreendidos em sua relação conjunta, em sua relação mútua. A vontade é um complexo.

Em relação ao querer, porém, ainda há algo que Nietzsche nos desvela. Ele nos fala (2005, p. 23): “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas

sobretudo um *afeto*¹⁵: aquele afeto do comando”. É aqui, nessa passagem, que a *Vontade de Poder* pode ser desvelada como o afeto do comando, como a afeição para o comando.

A vontade, nesse aforismo 19, foi desvelada como algo complicado, múltiplo, complexo, que possui em si uma multiplicidade de sensações e um pensamento que comanda. Esses dois elementos, o sentir e o pensar, porém, não sintetizam, simplesmente, a vontade. A vontade é, sobretudo, para Nietzsche, um afeto, o afeto do comando. Mas, vejamos bem, como que a vontade se dá como o afeto do comando?

No primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, podemos visualizar certos aforismos em que a *Vontade de Poder* pode ser desvelada como o afeto do comando. A própria filosofia pode ser vista a partir dessa perspectiva. É isso que Nietzsche nos mostra nos aforismos 6 e 9. No aforismo 6, o filósofo nos diz (2005, p. 12):

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar. – Entre os doutores, é certo, entre os homens verdadeiramente científicos, pode ser diferente – “melhor”, se quiserem –, nesse caso pode haver realmente algo como um impulso a conhecer, algum pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente, sem que qualquer outro impulso tenha participação essencial. Por isso os verdadeiros “interesses” do homem douto se acham normalmente em outra parte, talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e “esperançoso” trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou especialista em cogumelos: – ele não é *caracterizado* pelo fato de se tornar isso ou aquilo. No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza.

15 Reproduzo, aqui, parte da nota de tradução de na qual Paulo César de Souza fala acerca da tradução de *Affekt* como Afeto. Nessa nota ele nos diz (2005, p. 202): “‘Afeto’ é a versão natural para *Affekt*, que os alemães tomaram do latim. Segundo o *Novo dicionário latino-português* (Porto, Lello & Irmãos, 1984), *affectu* é o mesmo que *affectio*, significando ‘qualquer afecção, mudança ou perturbação, assim no ânimo ou no corpo’. ‘Afeto’ é o arrimo de uma rica família de palavras, que no curso da história adquiriu apreciável patrimônio semântico. Todas as palavras seguintes remetem a *affectu* ou *affectio*, e ao verbo *affectare*: ‘afecção, afeição, afeiçoar, afeiçoado, afeitar (enfeitar), afeito, afetar, afetação, afetado, afetador, afetivo, afetividade, afetuoso, afetuosidade, afeto a (sujeito a), aficionado, desafeição, desafetação, desafeito, desafeto’”. Essa nota de tradução nos desvela uma multiplicidade de sentidos que a palavra afeto pode possuir. Isso torna-se fundamental para o nosso trabalho, na medida em que nos mostra o sentido múltiplo que a *Vontade de Poder* possui ao ser desvelada como o *afeto* do comando.

Nesse aforismo, Nietzsche reflete sobre a filosofia e os filósofos. Nessa sua reflexão, pode ser desvelada a relação entre a *Vontade de Poder*, compreendida como afeto do comando, e toda filosofia produzida. Aqui, nesse aforismo, Nietzsche se utiliza do termo “impulso”¹⁶ para se referir ao pai de toda filosofia. Não seria o “impulso (*Trieb*) ao conhecimento” o pai de toda a filosofia, mas, sim, um outro *impulso (Trieb)* que teria se utilizado do conhecimento como *instrumento* para ser o pai de toda a filosofia. Para o filósofo, os impulsos básicos do homem bem que gostariam de se apresentar, cada um deles, como a finalidade última da existência e o legítimo *senhor* dos outros impulsos. Para o pensador, afinal, (2005, p. 13) “todo impulso ambiciona a dominar: e *portanto* procura filosofar”. O impulso (*Trieb*), nesse aforismo, pode ser visto e compreendido em sintonia com o *afeto do comando* desvelado por Nietzsche em seu aforismo 19. Todo filósofo, ao filosofar, ambiciona comandar, ambiciona dominar. Todo filósofo, ao criar sua filosofia, interpreta toda a filosofia precedente a partir da *sua*. Sua filosofia é a que comanda. O afeto do comando da sua *Vontade de Poder* se faz presente nesse processo. A filosofia de todo filósofo reflete, dessa forma, a ambição da sua vontade por domínio, reflete o afeto por comando da sua vontade.

É isso, justamente, que também é evidenciado por Nietzsche em seu aforismo 9. Nesse aforismo, refletindo acerca dos estoicos, ele nos diz (2005, p. 14):

Vocês querem viver “conforme a natureza”? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferentes além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril, e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” – como *poderiam* não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? – Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão

16 Reproduzo, aqui, parte da nota de tradução de na qual Paulo César de Souza fala da tradução de *Trieb* como Impulso. Nessa nota, ele nos diz (2005, p. 202): “‘Impulso’ é a nossa tradução para *Trieb*, um termo frequente e de grande importância em Nietzsche. As traduções em línguas românicas usam quase sempre ‘instinto’. Assim fazem a portuguesa, a espanhola, a italiana e também as três francesas consultadas. As versões em inglês se beneficiam do parentesco com o alemão: *drive* tem a mesma origem de *Trieb*. Este é um vocábulo bastante corrente na língua alemã. Pode ser traduzido como ‘impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade e (em botânica) broto ou rebento’. O verbo do qual deriva, *treiben*, é usado em muitas situações coloquiais. Entre os sentidos que ele pode apresentar estão; impelir, mover, empurrar, enxotar, ‘transar’, brotar, germinar”. A partir dessa multiplicidade de sentidos que *Trieb* e *treiben* apresentam, podemos visualizar o múltiplo que eles reúnem. Nietzsche, ao utilizar esse termo, evoca o múltiplo que nos impele a agir. No contexto desse aforismo 6, o impulso que nos impele é o impulso para dominar. Esse impulso, em um filósofo, por querer dominar, visa, portanto, filosofar. Através de sua filosofia, o filósofo comanda, o filósofo domina, o filósofo subjuga toda a história da filosofia.

rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa – e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tyrannizar a si mesmos – estoicismo é tyrannia consigo –, também a natureza se deixe tyrannizar: pois o estoico não é *parte* da natureza? ... Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tyrânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação de mundo”, de *causa prima* [causa primeira]”.

Nesse aforismo, Nietzsche começa refletindo acerca da máxima estoica de viver “conforme a natureza”, e termina por refletir acerca da própria filosofia, acerca do próprio filosofar, considerando-a um *impulso tyrânico* mesmo, a mais espiritual *vontade de poder*, de “criação de mundo”, de *causa prima*. Nesse movimento, partindo da projeção estoica, com a sua máxima de viver “conforme a natureza”, e chegando ao próprio filosofar, pode ser desvelada a relação da *Vontade de Poder*, compreendida como afeto do comando, e a própria filosofia. Para Nietzsche, os estoicos ao forjarem, ao prescreverem e incorporarem à natureza a sua moral e o seu ideal, apenas repetiram o ato que toda filosofia que começa a acreditar em si mesma comete. Os estoicos viram a natureza a partir da sua imagem, viram a natureza conforme a Stoa. E esse, justamente, é o movimento empreendido por toda filosofia, é o impulso tyrânico de toda filosofia, é a mais espiritual *Vontade de Poder* que cria mundo e determina sua *causa prima*. Aqui podemos perceber Nietzsche utilizando novamente o termo *Trieb* (impulso) para se referir ao filosofar. Relembremos: no aforismo 6, ele nos diz (2005, p. 13): “todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”. Os estoicos, como todos os filósofos, tyrannizam a natureza, tyrannizam o ser a partir de suas próprias perspectivas. É a *Vontade de Poder* de todo filósofo, expressando o afeto do comando da sua vontade, que cria a sua filosofia, é o impulso tyrânico criador da sua *Vontade de Poder* que desvela e cria a sua filosofia.

Sendo *Além do bem e do mal* uma obra crítica da modernidade, uma obra que empreende uma crítica transvalorativa dos valores modernos, as críticas e tentativas de *transvaloração* de Nietzsche surgem a partir da sua concepção de *Vontade de Poder*. No primeiro aforismo dessa obra, pode ser vista a maneira pela qual Nietzsche reflete acerca da *Vontade de Verdade* (*Wille zur Wahrheit*). Para o filósofo (2005, p. 9):

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais

fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior.

Essa reflexão de Nietzsche acerca da *Vontade de Verdade (Wille zur Wahrheit)* se torna mais clara a partir da compreensão do seu conceito de *Vontade de Poder*. A *Vontade de Poder* é a vontade própria da vida. A *Vontade de Verdade (Wille zur Wahrheit)*, por conseguinte, surge apenas como uma consequência da *Vontade de Poder*. A *Vontade de Verdade* caminha com as pegadas da *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*. Os questionamentos e buscas incessantes por verdades só podem ser compreendidas em vistas ao poder (*Macht*). É isso o essencial que foi esquecido na “busca pela verdade” pelos “homens do conhecimento”. O *valor (Wert)* da verdade surge, precisamente, por sua aspiração por poder (*Macht*), por sua aspiração por controle e domínio da natureza por parte do homem do conhecimento. Mas faz-se necessário questionar: por que não a inverdade, por que não a incerteza, por que não a insciência? Não seriam esses, precisamente, os juízos mais comuns e corriqueiros por parte do homem? Não haveria também uma vontade de engano (*Wille zur Täuschung*), que seria precisamente a contrapartida da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*)? No aforismo segundo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche assevera (2005, p. 10):

Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas.

A reflexão transvalorativa que Nietzsche empreende acerca da *Vontade de Verdade* também é empreendida em relação à fisiologia e à psicologia. A própria vida (*das Leben*), conforme viemos afirmando, é *Vontade de Poder*. A *Vontade de Poder*, entretanto, não se dá apenas nos homens, no humano. Para Nietzsche, toda função orgânica também está tomada por *Vontade de Poder*. Acerca disso ele nos diz em seu aforismo 13 (2005, p. 19):

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.

Nesse aforismo, Nietzsche considera que o impulso de *autoconservação* não é o impulso cardinal de um ser orgânico. Para o filósofo, considerando a própria vida como *Vontade de Poder*, uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força, uma criatura

viva quer expor e consolidar o seu poder. A *autoconservação*, dessa maneira, seria apenas uma *consequência* disso, a autoconservação seria uma consequência da *Vontade de Poder* de um ser vivo que visa dar vazão e expor o seu poder no tempo. O impulso cardinal de um ser orgânico, dessa maneira, para Nietzsche, se dá sempre em direção ao *poder*, e apenas como *consequência* disso ele acaba por autoconservar-se. Vemos aqui como Nietzsche novamente se utiliza do termo *Trieb* (impulso) para designar a *Vontade de Poder*. Trata-se do impulso (*Trieb*) cardinal de todo ser orgânico se dá essencialmente em vistas e em direção ao poder. Faltando a compreensão da vida como *Vontade de Poder*, a fisiologia se apresenta com princípios supérfluos.

No aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche considera que a própria psicologia também deve ser considerada a partir da perspectiva da *Vontade de Poder*. Nesse aforismo, o autor considera que toda a psicologia, até o século XIX, esteve presa a preconceitos (*Vorurteil*) e temores morais, de modo que não ousou descer às profundezas. Sendo assim, compreendê-la como *morfologia* e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como o autor faz, é algo que ninguém tocou sequer em pensamento. Para o filósofo, a força dos preconceitos (*Vorurteil*) morais penetrou profundamente no mundo espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturbadora. Uma autêntica *fisiopsicologia* tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos (*Trieb*) “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda numa teoria na qual os impulsos (*Trieb*) bons derivem dos maus. De acordo com Nietzsche, supondo, porém, que alguém tome os afetos (*Affekt*) de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio (*Herrschaft*), como *afetos* (*Affekt*) que condicionam a vida (*das Leben*), como algo que *tem de estar* presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida (*des Lebens*), e em consequência deve ser realçado, se a vida (*das Leben*) é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar. No entanto, para o filósofo, mesmo essa *hipótese* está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos da psicologia; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder*. Dando palavras finais e arrematando o aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche considera que com a compreensão da psicologia a partir da perspectiva da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*), a psicologia pode ser reconhecida novamente como a

rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, para o filósofo, o *caminho* para os *problemas fundamentais*.

Com esse aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal*, podemos perceber o caráter de hipótese perspectivista do conceito de *Vontade de Poder* em Nietzsche. Para Paul van Tongeren (2012), esse caráter revela um aspecto fundamental do pensamento do filósofo acerca da *Vontade de Poder*. Para o intérprete, Nietzsche emprega frequentemente a fórmula “supondo que” em textos cuja publicação ele mesmo preparou. Esse uso caracteriza, por muitas vezes, o pensamento nietzschiano acerca da *Vontade de Poder* como hipotético. Para Nietzsche, isso não significa que seu trabalho filosófico estaria determinado por uma tese, cuja intenção seria a de confirmar o que sempre se soube em certo sentido, mas sim que seu trabalho empresta um caráter de *abertura de perspectivas* e um caráter *continuamente provisório*. Essa afirmação é confirmada em ligação com a *Vontade de Poder*. A tese da *Vontade de Poder* não é uma hipótese que poderia se converter em tese verdadeira e válida, em razão de suficientes verificações ou ausência de falseabilidade. A partir da perspectiva da *Vontade de Poder*, é válido que tudo pode ser entendido como efetividade da vontade, como ‘intervenção por poder’, como combate por poder ou como consequência dele. De acordo com Paul van Tongeren (2012, p. 215):

A vontade de poder não é uma hipótese que possa se converter em um conhecimento verdadeiro, mas uma perspectiva que possibilita conhecimentos ou interpretações, permanecendo todos igualmente hipotéticos, tal como as perspectivas que estão em sua base. A hipótese designa uma forma de consideração possível sobre ‘o mundo’, uma perspectiva na qual pode ser esboçada uma imagem do mundo. Ela infere um campo de conhecimento hipotético e perspectivista, ou seja, um conhecimento que continuamente pressupõe determinada perspectiva.

Esse importante aforismo 23 de *Além do Bem e do Mal* em que Nietzsche considera que toda a psicologia precisa ser considerada a partir da perspectiva da *Vontade de Poder* possui raízes filosóficas em outra obra publicada pelo autor, esse aforismo possui raízes filosóficas em *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, obra publicada pelo filósofo em 1878. No primeiro aforismo do segundo capítulo dessa obra, muito semelhante a *Além do Bem e do Mal* em alguns aspectos¹⁷, Nietzsche considera que a reflexão

17 Foi em *Humano, demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches)* que Nietzsche utilizou pela primeira vez a forma do aforismo, fazendo dela uma utilização pessoal, já que tradicionalmente o aforismo era uma sentença breve e incisiva, sintetizando um conceito ou julgamento. Assim era nos moralistas franceses (Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernagues) e no alemão Georg Christoph Lichtenberg. Os aforismos de Nietzsche cobrem de uma ou duas linhas a várias páginas. Nisso é clara a influência do Schopenhauer de *Parerga e paralipomena*, que traz, segundo o próprio autor, “pensamentos ordenados sistematicamente, sobre temas diversos”. Nietzsche, dessa maneira, reuniu as tradições *francesa e alemã* neste ponto.

Além disso, é possível observar e destacar temas e inquietações presentes em *Humano, demasiado humano* que perpassam e permeiam as obras nietzschianas de um modo geral, além de ser evidente a continuidade dessa obra com as obras posteriores do filósofo. Abrindo *Além do bem e do mal*, publicado oito anos depois,

sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a *observação psicológica* – é um dos meios que nos permitem aliviar o *fardo* da vida, que o exercício dessa arte proporciona presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida podemos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia – em séculos passados. Porém, Nietzsche questiona (2005, p. 41): “Por que foi esquecido neste século, quando, ao menos na Alemanha, e mesmo na Europa, a pobreza da observação psicológica se mostra em tantos signos?”. Diante disso, o filósofo diz (2005, p. 41):

Não particularmente em romances, novelas, considerações filosóficas – estas são obras de homem de exceção; um pouco mais no julgamento dos eventos e personalidades públicos; mas sobretudo falta a arte de dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano. Por que se deixa de lado o mais rico e inofensivo tema de conversa? Por que não se leem mais os grandes mestres da sentença psicológica? – pois, sem qualquer exagero: o homem culto que tenha lido La Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte é coisa rara na Europa; e ainda mais raro aquele que os conheça e não os insulte.

Nessa passagem, podemos ver como, para Nietzsche, as *observações psicológicas* precisam estar no cerne das discussões sobre o ser humano. Para o autor, falta a arte de *dissecação e composição psicológica* na vida social de todas as classes. Seria a partir disso, precisamente, que se chegariam aos *problemas fundamentais* do ser humano. Nesse sentido, nos diz o filósofo de modo complementar no aforismo 37 de *Humano, demasiado humano* (2005, p. 43):

– Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: – a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.

A partir dessa passagem, torna-se evidente o apreço e a relevância dadas por Nietzsche acerca da ciência psicológica ainda incipiente no fim do século XIX. Para o filósofo, é necessário o ressurgimento da *observação moral*, pois é precisamente aí que comanda a *ciência* que indaga sobre a *origem e a história* dos sentimentos morais. Nesse sentido, torna-se evidente o apreço que Nietzsche possuía pelos moralistas franceses, especialmente La Rochefoucauld, por terem contribuído para o estudo da origem e da história dos sentimentos

verifica-se a mesma divisão em nove capítulos, e já nos títulos se revelam as afinidades dos seus conteúdos: metafísica, moral, religião e arte são os principais objetos da crítica nietzschiana, secundados por observações sobre política, sociedade, personalidades, afetos, comportamentos, relações entre os indivíduos e entre os sexos.

morais. É dessa maneira, portanto, que podemos perceber já os indícios de uma visão da psicologia como o *caminho* para os *problemas fundamentais* em *Humano, demasiado humano*.

Retomando nossa análise do conceito de *Vontade de Poder* em *Além do bem e do mal*, podemos ver no aforismo 36 dessa obra como Nietzsche se vê metodicamente necessitado a expor, hipoteticamente, a causalidade da vontade como a única. Nesse aforismo, o filósofo nos diz (2005, p. 39):

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 (*Trieb*) – pois pensar é apenas a relação desses impulsos (*Trieb*) 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”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência” (*Schein*), 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 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, com autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – [...] A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre a “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 vontade. – 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. –

O aforismo 36 de *Além do bem e do Mal* é um dos aforismos nos quais Nietzsche trata de modo mais minucioso do seu conceito de *Vontade de Poder*. A argumentação desse aforismo, precisamente, é construída como uma consecutiva série de *hipóteses*. Para Paul van Tongeren (2012), a estrutura desse texto pode ser elucidada da seguinte maneira: “*Supondo que..., que...: não seria permitido fazer a tentativa e colocar a pergunta, se... Por fim, não seria permitido apenas fazer essa tentativa, não está fornecida... a tentativa... então temos de fazer a tentativa: ... hipoteticamente... tem de se ousar a hipótese, se... Supondo, por fim, que, ... então...*”. Considerando dessa forma, a conclusão do aforismo que afirma que, *com isso*, o mundo poderia ser determinado unicamente como *Vontade de Poder*, é apresentada

explicitamente como conclusão hipotética. De acordo com Paul van Tongeren (2012), o aforismo 36 não afirma que, *se fosse* suficientemente claro, o fato de que não é dada nenhuma outra efetividade, a não ser aquela dos nossos impulsos, e *se*, em seguida, fosse provado que o todo da vida pulsional pudesse ser derivado de uma única forma fundamental do querer, e *se*, em terceiro lugar, todo o mundo orgânico, incluindo também todo o mundo material, pudesse, por isso, ser compreendido, que só então a *Vontade de Poder* seria explicada como núcleo verdadeiro da efetividade. Todas as condições que têm de ser preenchidas já são, por sua vez, formulações da *Vontade de Poder*. De modo que, se toda realidade se deriva dos anseios e das paixões, se causalidade se sistematiza como causalidade da vontade, e se, por fim, o complexo global do querer e do desejar se compreende a partir de uma única e mesma forma fundamental do querer, então, podemos dizer a propósito do mundo, que ele seria *Vontade de Poder*. Não se trata aqui de uma hipótese para um programa de experimento, mas de uma *tautologia* que, contudo, não é vazia de significado, pois inaugura uma nova perspectiva.

Para Paul van Tongeren (2012), o reconhecimento da perspectividade da própria tese da *Vontade de Poder* implica, em certa medida, sua relativização. Dessa maneira, se Nietzsche nomeia o mundo, a vida, a filosofia, a vontade de verdade, a fisiologia, a psicologia, todos conjuntamente como *Vontade de Poder*, então ele ainda não está formulando nenhum conhecimento específico, mas muito mais designando a *perspectiva* pela qual tudo tem de ser visto. A perspectiva a partir da qual tudo precisa ser visto e considerado é a perspectiva da *Vontade de Poder*.

Outro aspecto que Paul van Tongeren (2012) destaca a respeito da doutrina nietzschiana da *Vontade de Poder* é o aspecto do combate. Vontades atuam sobre outras vontades, como vontades de poder. O querer-poder da vontade de poder é um querer-apoderar-se (*Sich-bemächtigen-wollen*). O fato de que esse querer-apoderar-se é uma tentativa realizada de ambos os lados e, por conseguinte, que uma vontade contrapõe resistência à tentativa de apoderamento [*Bemächtigung*] de outra vontade, é precisamente o que há de necessário para esse querer-poder. O poder, no fim das contas, só pode ser sentido como a superação de tal resistência. Isso significa ser necessário pensar a relação das muitas vontades de poder como uma contínua relação de tensão, isto é, como um *combate*. Afinal, para Nietzsche (KSA 12, 1[92]) “– todo acontecimento é um combate –”. É possível reconhecer o caráter do combate na interpretação da natureza a partir da perspectiva da *Vontade de Poder* empreendida por Nietzsche no aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal*. Nesse aforismo, o filósofo nos diz (2005, p. 26):

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

Nesse aforismo, Nietzsche considera que as chamadas “leis da natureza” dos físicos não passam de artes de interpretação ruins, que não são uma realidade de fato, um “texto”, mas que são apenas uma *arrumação e distorção* de sentido ingenuamente humanas, com a qual os físicos fazem uma boa concessão aos instintos democráticos da *alma moderna*. Para o autor, nisso se disfarça a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. Considerando dessa maneira, Nietzsche trava um *combate* contra a interpretação fiscalista do mundo, e contrapõe à natureza, dominada inteiramente por leis, outra natureza na qual *faltam*, em absoluto, leis, ou seja: uma natureza compreendida no *combate*. Para o filósofo, contrapondo-se a interpretação fiscalista do mundo, se poderia muito bem ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente, a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de *reivindicações de poder* – se poderia muito bem evidenciar o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana, para se referir a raiz de todo acontecer, para se referir à *Vontade de Poder*.

O aspecto do combate na doutrina nietzschiana da *Vontade de Poder* também pode ser visto na obra *Genealogia da Moral*, mais especificamente no décimo segundo parágrafo da segunda dissertação dessa obra, dissertação essa que se intitula “*Culpa*”, “*Má consciência*” e *coisas afins*. Se é válido destacar, a obra *Genealogia da Moral* (1887) foi escrita e concebida

por Nietzsche como um complemento a *Além do Bem e do mal* (1886). Sendo assim, muitos dos temas discutidos e analisados na *Genealogia da Moral* são desenvolvimentos e aprofundamentos de temas presentes em *Além do bem e do Mal*. Conforme diz Nietzsche em *Ecce Homo*, a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* oferece uma psicologia da *consciência*¹⁸. Para o filósofo (2008), a *consciência* não é, como se crê, “a voz de Deus no homem”, mas sim o *instinto de crueldade* que se volta para trás, quando já não se pode descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da *cultura*. No décimo segundo parágrafo da *Genealogia da Moral*, no que concerne a respeito da *Vontade de Poder*, o filósofo nos diz (2009, p. 60):

[...] Mas a “finalidade no direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois 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 finalidade, diferem *toto coelo* [totalmente], de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformando e redirecionando para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico [...], nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou 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 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. [...]. Quero dizer que também a *inutilidade* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores. A magnitude de um “avanço”, inclusive, se *mede* pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificada; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma *mais forte* espécie de homem – isto seria um avanço... Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico, tanto mais porque vai de encontro ao gosto e aos instintos agora dominantes, que antes se conciliaram até mesmo com a contingência absoluta, com a mecânica absurdidade de todo acontecer, do que com a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer. A idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno

18 Aqui, faz-se necessário destacar: em alemão existem dois termos para “consciência”: *Bewusstsein* e *Gewissen*. *Bewusstsein* designa o estado de consciência, a percepção, significa, ao pé da letra, “estar consciente”. Já *Gewissen* designa a consciência moral, a faculdade de fazer distinções morais.

misarquismo (forjando uma palavra feia para uma coisa feia) de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra, *pode* penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências; me parece mesmo que já se apossou de toda fisiologia e teoria de vida, com prejuízo dela, já se entende, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*. Sob influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “*adaptação*”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “*adaptação*”; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora.

Nesse décimo segundo parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, discorrendo a respeito da “finalidade no direito”, Nietzsche considera que precisamente ela deveria ser a última coisa a se empregar na história da *gênese e nascimento* do direito. Para o filósofo, 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* [totalmente]; 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 *assenhorar-se*, e que justamente todo *subjugar* e *assenhorear-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Podemos perceber como ressoa aqui a caracterização que Nietzsche faz de todo acontecimento do mundo orgânico como decorrente e originário da *Vontade de Poder*. É precisamente essa a caracterização que o filósofo faz sobre a raiz e origem de todo acontecimento nos aforismos 13 e 22 de *Além do Bem e do Mal*. Relembremos: no aforismo 13 de *Além do Bem e do Mal* o filósofo considera que o impulso cardinal de um ser orgânico sempre se dá em vistas e em direção ao *poder*, já no aforismo 22 o pensador considera que a própria natureza precisa ser compreendida e interpretada a partir da imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de *poder*. Ao considerar todo acontecimento do mundo orgânico como um *subjugar* e *assenhorar-se*, Nietzsche reafirma o caráter fundamental de *Vontade de Poder* presente e latente em todo acontecer.

Nesse sentido, prosseguindo sua argumentação no décimo segundo parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche considera que todos os *fins*, todas as *utilidades*, são apenas *indícios* de que uma *Vontade de Poder* se assenhoreou de algo e lhe

imprimiu o sentido próprio de uma função, e que toda história de uma “coisa”, um órgão, um uso, podem desse modo ser compreendidas como 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. Sendo dessa forma, para o filósofo, 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. Podemos perceber aqui como Nietzsche descreve o processo de desenvolvimento de algo como sendo marcado por um incessante combate entre forças de *assenhoramento* e *resistência*, que lutam e prevalecem cada uma por determinado momento, e que se encaminham para o melhoramento, aperfeiçoamento e desenvolvimento de algo. É a *Vontade de Poder*, precisamente, que está presente, subjaz e desempenha papel no *assenhoramento* e *subjugamento* no desenvolvimento dos entes, de tal modo que o desenvolvimento de uma coisa, um uso, um órgão, é sempre uma sucessão de processos de *subjugamento* e *assenhoramento* que neles ocorrem em decorrência e em virtude da *Vontade de Poder*.

Para Nietzsche (2009), precisamente, há uma *Vontade de Poder* operante em todo acontecer, sendo ela o que subjaz em todo acontecimento. A partir disso, o autor considera que a idiossincrasia democrática contra tudo o que *domina* e *quer dominar*, o moderno misarquismo¹⁹, de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que passo a passo penetrou, *pôde* penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências. Para o filósofo, essa idiossincrasia pareceu mesmo ter se apossado de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*. Sob influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Aqui, podemos perceber como a compreensão nietzschiana de vida como *Vontade de Poder* entra em confronto e em combate mesmo com o evolucionismo do século XIX, nomeadamente, contra Herbert Spencer (1820-1903), pensador evolucionista inglês. Para Nietzsche, a partir da sua compreensão de que em todo acontecer impera uma *Vontade de Poder*, toda a fisiologia e teoria da vida fica prejudicada ao lhe retirar a noção de *atividade*, e

19 *Misarchismus*, de *misséo* (odiar) e *árcho* (governar): ódio a todo governo.

ao se colocar a *adaptação*, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade, em primeiro plano. Definir a vida como uma adaptação interna, cada vez apropriada, a circunstâncias externas, seria, dessa maneira, para Nietzsche, um erro. Para o autor alemão (2009, p. 62): “a *essência* da vida é a sua *Vontade de Poder*, de modo que a primazia fundamental das forças são, precisamente, as forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente *precedem* a adaptação”. Há, dessa maneira, para Nietzsche, uma inversão na ordem das forças. Primeiramente estão presentes e se dão de maneira essencial as noções de *atividade*, de *domínio*, de *poder*, e apenas de maneira secundária se dão as noções de *reatividade*, de *submissão*, e de *adaptação*. Para o filósofo, impera de maneira inexorável na vida uma essencial *Vontade de Poder*, de modo que apenas de maneira secundária surge e aparece a concepção de *adaptação* para os seres vivos.

Retomando nossa análise e interpretação a partir dos aparecimentos do conceito de *Vontade de Poder* na obra *Além do Bem e do Mal*, podemos ver como Nietzsche reafirma a *essência* do mundo como *Vontade de Poder* no aforismo 186 dessa obra. Nesse aforismo, que inicia o quinto capítulo intitulado *Contribuição à história natural da moral* (*Zur Naturgeschichte der Moral*), Nietzsche discorre sobre a sensibilidade moral e a ciência moral, considerando que deveria ocorrer uma reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem, como preparação para uma autêntica *tipologia* da moral. Dessa forma, o autor considera que tão logo os filósofos se ocuparam da moral como ciência, todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, algo muito mais elevado e pretensioso: eles desejaram a *fundamentação* da moral – de modo que cada filósofo acreditou ter *fundamentado* a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”. Sendo assim, para Nietzsche, quão longe do tosco orgulho dos filósofos estava a tarefa da *descrição* da moral. De acordo com o filósofo, precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os *verdadeiros* problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Para Nietzsche, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da *própria* moral: faltou a suspeita que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressar* a moral dominante, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema. Como consequência disso, Nietzsche dá o

exemplo de como Schopenhauer apresenta com uma inocência quase venerável a sua fundamentação da moral. Para Schopenhauer, a tese fundamental em torno de cujo teor os éticos se acham *verdadeiramente* de acordo é: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juve* [não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas] – essa é *verdadeiramente* a tese que todos os professores de ética se esforçam em fundamentar... o *verdadeiro* fundamento da ética, que como pedra filosofal é procurado há milênios. É a partir disso, portanto, que Nietzsche mais uma vez se diferencia e se distancia da filosofia schopenhaueriana. Para o filósofo alemão, é de enorme dificuldade defender a referida tese de Schopenhauer em um mundo cuja essência é *Vontade de Poder*. Com o conhecimento da essência do mundo como *Vontade de Poder*, a tese schopenhaueriana se torna insípida, falsa, sentimental. Relembremos o que Nietzsche diz a respeito do pensamento de Schopenhauer no discurso *Da superação de si mesmo* (2018, p. 111):

Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade não existe.

Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!

Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder.

É essa a diferenciação essencial da filosofia schopenhaueriana para a filosofia nietzschiana. Enquanto que para Schopenhauer há uma vontade essencial de vida (*Wille zum Dasein*) no mundo, para Nietzsche há uma *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*) que marca de maneira essencial a vida e que se dá sempre através de superações em direção ao poder. Afinal, segreda a própria vida a Zaratustra (2018, p. 101): “Vê, eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*”. E ainda complementa (2018, p. 101):

É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade (*Trieb zum Zweck*), para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo.

Prefiro declinar e renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – pelo poder!

É, portanto, a *Vontade de Poder* que marca a vida e o homem de maneira essencial. É isso que também pode ser visto e compreendido a partir do aforismo 198 de *Além do Bem e do Mal*, que também está presente no quinto capítulo intitulado *Contribuição à história natural da moral* (*Zur Naturgeschichte der Moral*). Nesse aforismo, Nietzsche, referindo-se às morais que se dirigem à pessoa individual para promover sua “felicidade”, considera que elas são propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; que elas são receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto têm *vontade de poder* e querem desempenhar *papel de senhor*. Dessa maneira, a

partir desse aforismo, podemos ver como para Nietzsche, da mesma maneira que em todo acontecimento do mundo orgânico impera um *subjugar* e um *assenhorar-se*, também impera nos homens uma *Vontade de Poder* que quer sempre desempenhar um *papel de senhor*, um papel de *mando* que sempre tem em vistas um *assenhoramento* e *domínio* por parte dos viventes. Entre os viventes, precisamente, o *mando* tem como contrapartida a *obediência*. Relembremos: a partir do que foi desvelado e interpretado no primeiro capítulo desta dissertação compreendeu-se que na vida impera um jogo de *mando* e *obediência* da vontade entre os viventes, no qual o *mandar* se constitui como indicar, como apontar, como dar direção, norte e sentido, e o *obedecer* se constitui como escuta com pertencimento, como escuta acolhedora, como escuta obediente.

No aforismo imediatamente posterior ao 198, ou seja, no aforismo 199 de *Além do Bem e do Mal*, essa relação de *mando* e *obediência* da vontade é aprofundada por Nietzsche a partir da sua compreensão da distinção entre o *instinto gregário da obediência* e a *arte de mandar*. Para o filósofo, na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também *rebanhos* de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que *obedeceram*, em relação ao pequeno número dos que *mandaram* – considerando, portanto, que a *obediência* foi até agora a coisa mais longamente *exercitada* e *cultivada* entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a *necessidade de obedecer*, como uma espécie de *consciência formal* que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”. De acordo com Nietzsche (2005, p. 85) “essa *necessidade* de *obedecer* procura saciar-se e dar um conteúdo à sua forma; nisso ela agarra em torno, conforme sua força, impaciência e tensão, de modo pouco seletivo, como um apetite cru, e aceita o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita ao ouvido”. Sendo dessa forma, Nietzsche considera que a singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o *instinto gregário de obediência* é transmitido mais facilmente como *herança*, em detrimento da *arte de mandar*, de modo que se imaginarmos esse *instinto gregário de obediência* levado à aberração, acabarão por faltar os que *mandam* e são *independentes*; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se *iludir*, para poder *mandar*, isto é, acreditar que também eles apenas *obedecem*. Para Nietzsche, essa situação existiu realmente na Europa do seu tempo: ele a denominava de *hipocrisia moral dos que mandam*. Os que *mandavam* não sabiam se defender de sua má consciência, a não ser posando de *executores* de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus), ou tomando

emprestadas máximas de rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como “primeiros servidores de seu povo” ou “instrumentos do bem comum”. Para Nietzsche, por outro lado, na Europa do seu tempo o *homem de rebanho* se apresentava como a *única* espécie de homem permitida, e glorificavam os seus atributos, que o tornaram *manso, tratável e útil ao rebanho*, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão. Porém, nos casos em que se acreditava não poder dispensar o *chefe* e *carneiro-guia*, faziam-se muitas tentativas de substituir os *comandantes* pela soma acumulada de *homens de rebanho sagazes*: eis a origem de todas as Constituições representativas, por exemplo. Concluindo e arrematando seu aforismo, Nietzsche considera que, apesar de tudo, que benefício, que alívio de uma pressão já intolerável representava, para os *européus bichos de rebanho*, a aparição de alguém que *mandava incondicionalmente*; disso o maior testemunho foi o efeito produzido pelo surgimento de Napoleão – a história do surgimento de Napoleão foi, para Nietzsche, quase que a história da superior felicidade que o século XIX alcançou em seus homens e momentos mais preciosos.

No aforismo 211 de *Além do Bem e do Mal*, fazendo uma diferenciação entre os trabalhadores filosóficos e os filósofos, Nietzsche considera que (2005, p. 105) “é indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez até mesmo que tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre-pensador’ (*freier Geist*) e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências”. Porém, para Nietzsche, tudo isso são apenas *pré-condições* da tarefa de um autêntico filósofo: ela requer algo mais – ela exige que o filósofo *crie valores*. Nas palavras de Nietzsche (2005, p. 105):

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

A partir desse aforismo 211, podemos ver como, para Nietzsche, para ser um autêntico filósofo é necessário que se *crie valores*, que a *Vontade de Poder* de um filósofo exerça um papel de comando e se exponha através de sua filosofia criando e determinando valores. Dessa maneira, Nietzsche desvela uma relação essencial entre a filosofia e a criação de

valores. Para o autor, os autênticos filósofos são e precisam ser *comandantes e legisladores*. Eles, através de sua filosofia, determinam todo o para onde e para quê do ser humano. Impera um papel de *comando* e de *assenhoramento* nos filósofos, de modo que através da sua *Vontade de Poder* a sua filosofia possa surgir, se desenvolver, e dominar. Para isso, os filósofos têm toda a filosofia precedente a seu favor, podendo *subjugá-la* para poder criar a sua. Em suma, o *conhecer* de um filósofo deve ser um *conhecer para criar*, sua *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*) deve ser e sempre é uma vontade para mais *poder* (*Macht*). Esse aforismo 211 está em perfeita sintonia com o que é dito por Nietzsche em seus aforismos 6 e 9. Relembremos: no aforismo 6 Nietzsche considera que a filosofia de todo filósofo reflete a ambição da sua vontade por *domínio*, que a filosofia de todo filósofo reflete o *afeto por comando* da sua vontade. E no aforismo 9 Nietzsche considera o próprio filosofar como um *impulso* (*Trieb*) tirânico mesmo, como a mais espiritual *Vontade de Poder* que cria mundo e determina a sua *causa prima*.

No aforismo 257 de *Além do Bem e do Mal*, aforismo que inicia o capítulo nono dessa obra (capítulo que se intitula *O que é nobre?*), Nietzsche considera que toda *elevação* do tipo “homem” foi, até o seu tempo, obra de uma *sociedade aristocrática* – e assim será sempre: obra de uma sociedade que acredita numa longa escala de *hierarquias*²⁰ e *diferenças de valor* entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Para o filósofo, sem o *pathos da distância*²¹, tal como nasce da entranhada *diferença* entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em *obedecer* e *comandar*, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a *distância* no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a *elevação* do tipo “homem”, a contínua “*autossuperação* do homem”. Dessa maneira, Nietzsche considera que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às *origens* de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa *elevação* do tipo “homem”). Para Nietzsche, o modo como *começou* e teve *origem* na Terra toda sociedade superior foi, precisamente, a partir de homens de uma natureza ainda natural, *bárbaros* em toda terrível acepção da palavra, homens de *rapina*, ainda possuidores

20 “Hierarquia”: *Rangordnung*, é um conceito importante em Nietzsche. A palavra que é usada em português é de origem grega, formada a partir de *hierós* [sagrado] e *archéin* [governar]. Designava antes a estrutura de governo na Igreja, a “hierarquia eclesiástica”, agora se aplica a toda a estruturação escalonada do poder. A palavra alemã é de linhagem mais profana, sendo composta de *Rang* [linha, fileira, grau, posto; *rank*, em inglês] e *Ordnung* [ordem, ordenação, disposição].

21 A expressão “*pathos da distância*” aparece posteriormente nos escritos de Nietzsche em *Genealogia da Moral* (I, 2) e *O Anticristo* (§ 43).

de *energias de vontade* e *ânsias de poder* intactas, que arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta *nobre* sempre foi, para Nietzsche, no início, a casta de *bárbaros*: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas sim na *psíquica* – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras” –).

A partir desse aforismo 257 podemos perceber como, para Nietzsche, a *origem* de toda sociedade aristocrática e, conseqüentemente, toda *elevação* do tipo homem, só se dá e acontece a partir da exposição e do assenhramento da *Vontade de Poder* de homens bárbaros que avançam sobre sociedades mais fracas e as dominam. A partir desse assenhramento e domínio por parte da *Vontade de Poder* de homens de uma natureza ainda natural, *bárbaros* em toda terrível acepção da palavra, de homens de *rapina*, ainda possuidores de *energias de vontade* e *ânsias de poder* intactas, é que se torna possível qualquer tipo de *elevação* e *autossuperação* do homem. Para Nietzsche, precisamente, a casta *nobre* de uma sociedade sempre é, no início, a casta de *bárbaros*. Sendo essa preponderância devida não à força física, mas sim à força *psíquica* dos homens bárbaros invasores e dominantes. Eles, ao dominarem, se constituíam como os homens mais inteiros, como as *bestas mais inteiras*, como os homens mais bem dispostos ao *domínio* e ao *comando* na sociedade. Dessa maneira, podemos ver como, para Nietzsche, do mesmo modo que em todo acontecimento do mundo orgânico impera um *subjugar* e *assenhorar-se*, assim também acontece entre os homens e as sociedades. Somente a partir do combate e do domínio advindo do *subjugamento* e *assenhoramento* da *Vontade de Poder* de uma sociedade sobre outra é que se torna possível o surgimento de uma sociedade aristocrática, ou seja, o surgimento de uma sociedade que acredita numa longa escala de *hierarquias* e *diferenças de valor* entre um e outro homem. É esse, precisamente, o movimento essencial da vida descrito por Nietzsche, um movimento que se dá sempre através de *superações* tendo em vistas possibilidades de constituição, consolidação e aprimoramento de *domínio* e de *poder* por parte dos viventes.

Falemos agora do aforismo 259 de *Além do Bem e do Mal*, aforismo que também está presente no nono capítulo dessa obra e que talvez seja o aforismo no qual Nietzsche desenvolva e trate de maneira mais clara e evidente acerca da sua compreensão do conceito de *Vontade de Poder*. Nesse aforismo, Nietzsche considera que (2005, p. 154, grifo nosso): “*abster-se* de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido toco isso pode tornar-se um *bom costume* entre indivíduos, quando houver *condições* para isso (a saber, sua efetiva semelhança em *quantidades de força* e *medidas de*

valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo)”. Porém, tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tornando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de *dissolução* e *decadência*. Nietzsche considera que aqui, devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental. Para o filósofo (2005, p. 155): “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, *exploração*”. Para o autor (2005, p. 155, grifo nosso):

Também esse *corpo* no qual, conforme supusemos acima, os indivíduos se tratam como *iguais* – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um *corpo vivo* e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a *vontade de poder* encarnada, quererá *crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio* – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas por que *vive*, e vida é precisamente *vontade de poder*.

Nietzsche considera que em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonhava-se, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que dever-se-ia desaparecer o “caráter explorador” – aos ouvidos do filósofo isto soa como se alguém promettesse inventar uma *vida* que se abstinhasse de toda *função orgânica*. Para Nietzsche (2005), a “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: ela faz parte da *essência* do que vive, como *função orgânica básica*, é uma *consequência* da própria *vontade de poder*, que é precisamente *vontade de vida*. Concluindo e arrematando seu aforismo, Nietzsche diz que pode se supor que toda a sua consideração acerca da *Vontade de Poder* seja uma inovação como teoria, porém – como realidade é o *fato primordial* de toda a história. Para o filósofo se é preciso ser honesto consigo mesmo até esse ponto para se atingir a compreensão da *Vontade de Poder*.

A partir desse aforismo 259, mais precisamente, a partir da maneira como esse aforismo é construído e desenvolvido por Nietzsche, podemos compreender de maneira clara e evidente o modo pelo qual o filósofo caracteriza e define a vida como *Vontade de Poder*. Para Nietzsche, apropriação, ofensa, violência, sujeição do que é estranho e mais fraco, incorporação, e no mínimo e mais comedido, *exploração*, caracterizam e marcam de modo *essencial* a vida. Faz parte da *essência* da vida o seu caráter apropriador, ofensivo, violento, incorporador, explorador. Abster-se disso até poderia se tornar um *bom costume* entre indivíduos, porém, tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: uma vontade de *negação* da vida, um princípio de *dissolução* e *decadência*. Para ocorrer um

processo de *afirmação* da vida, de modo que ela seja sempre *consolidada* e *ascendente*, é preciso ser ressaltado e reconhecido o seu caráter *explorador*, o seu caráter de constante assenhoreamento por *domínio* e *poder*. Para Nietzsche, um corpo no qual (2005, p. 155, grifo nosso):

os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo *vivo* e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a *vontade de poder* encarnada, *quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio* – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente *vontade de poder*.

Aqui, precisamente, podemos perceber a caracterização essencial nietzschiana de vida como *Vontade de Poder*. Para o filósofo, a vida sempre se dá através de superações tendo em vista o poder, de modo que faz parte do seu movimento essencial a busca por *crescimento, expansão, atração para si, ganho de predomínio*. Isso se dá não por uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque é *essencial* da vida esse movimento de *crescimento, conquista, e consolidação* de poder. Pensar em um estado da sociedade em que não há, em certa medida, esse “caráter explorador”, é, para Nietzsche, como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. Conforme considera o autor no aforismo 13 de *Além do bem e do Mal*, o impulso cardinal de um ser orgânico consiste precisamente que (2005, p. 19) “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força”, ou seja, ela busca *crescer, expandir-se e consolidar-se*, de modo que a própria vida é *Vontade de Poder*, sendo a autoconservação apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. A “exploração”, dessa forma, não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: ela faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma *consequência* da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida.

Nesse aforismo, podemos perceber também os três aspectos destacados por Paul van Tongeren a respeito do conceito nietzschiano de *Vontade de Poder*, a saber: o aspecto do combate, o aspecto da multiplicidade, e o caráter de hipótese perspectivista desse conceito no pensamento de Nietzsche. O aspecto do combate pode ser visto nesse aforismo a partir da maneira que Nietzsche considera que apropriação, ofensa, violência, e no mínimo e mais comedido, *exploração*, fazem parte e marcam de maneira *essencial* a vida. Realçar a exploração como marca essencial da vida é realçar o *combate* inerente, a contínua relação de *tensão* da atuação de vontades sobre outras vontades, e a consequente superação das *resistências* impostas por essas vontades, como vontade de poder. Para Nietzsche, afinal, (KSA 12, 1[92]) “– todo acontecimento é um combate –”. O aspecto da multiplicidade pode ser visto nesse aforismo a partir da maneira que Nietzsche circunscreve de maneira essencial

o conceito de *Vontade de Poder* com o conceito de *multiplicidade*. A forma fundamental da vontade, a *Vontade de Poder*, reúne toda a efetividade em um conceito, mas esse um conceito de *Vontade de Poder* designa a efetividade de tal modo que ela é essencialmente *multiplicidade*. Dessa maneira, há uma permanente relação de tensão entre a unidade e a multiplicidade, de modo que a unidade não pode ser pensada de maneira dissociada da multiplicidade. Em suma, o combate incessante de *múltiplas* vontades resultantes da efetividade reúnem-se em uma forma essencial da vontade, que é a *Vontade de Poder*. Já o caráter de hipótese perspectivista do conceito de *Vontade de Poder* pode ser visto a partir da maneira que Nietzsche *supõe* que toda a sua consideração acerca da *Vontade de Poder* no aforismo 259 seja uma inovação como teoria. Em suma, o pensamento filosófico de Nietzsche acerca da *Vontade de Poder* não estaria determinado por uma tese, cuja intenção seria a de confirmar o que sempre se soube em certo sentido, mas sim que seu pensamento empresta um caráter de *abertura de perspectivas* e um caráter *continuamente provisório* para o pensamento do ser.

Feito, portanto, o desvelamento da *Vontade de Poder* como o afeto do comando da vontade, passaremos, agora, a mostrar a sua relação com a teoria do livre-arbítrio. Essa relação é feita, por Nietzsche, no mesmo aforismo 19 que é citado no início deste segundo capítulo. Nesse aforismo, o filósofo nos diz, lembremos, após desvelar seu pensamento acerca da *Vontade de Poder* como afeto do comando, que (2005, p. 23):

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 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; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a 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. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos

bem-sucedidos, as “subvontades” ou subalmas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. –

Antes, propriamente, de apresentarmos a relação da *Vontade de Poder*, compreendida como o afeto do comando da vontade, com a teoria do livre-arbítrio, nesse aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*, daremos um passo atrás e mostraremos, primeiramente, o que Nietzsche pensa acerca da teoria do livre-arbítrio em seu aforismo 18. No aforismo 18, o filósofo nos diz (2005, p. 22):

Não é certamente um atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável: justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do “livre-arbítrio” deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la.

Nesse aforismo, Nietzsche nos diz, ironicamente, que um dos maiores atrativos de uma teoria qualquer é o fato de ela ser refutável. Com isso, ela atrai para si mentes mais sutis, mentes que sempre se sentem fortes o bastante para refutá-la. É isso, justamente, o que o autor considera que acontece com a teoria cem vezes refutada do livre-arbítrio. Para o filósofo, parece que a teoria cem vezes refutada do livre-arbítrio persiste, e ainda existe, somente por causa desse atrativo. Mas ora, o que Nietzsche faz logo em seguida a esse aforismo? Ele se sente forte o bastante para, mais uma vez empreender uma refutação dessa teoria. Sua mente se sente suficientemente sutil para, mais uma vez, empreender uma refutação dessa teoria.

Retomando, agora, ao aforismo 19, Nietzsche considera que o que é chamado de livre-arbítrio é, na verdade e essencialmente, o *afeto de superioridade* do mandante em relação àquele que tem de obedecer. Para o autor, a consciência “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” *se esconde* em toda vontade do mandante, do mesmo modo como o 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. Esses elementos, e o que mais for próprio da condição de quem *ordena*, são constitutivos de toda vontade do *mandante*, são constitutivos de toda *vontade de poder*. Ao mandar, quem ordena, já tem em si a consciência de superioridade, tem em si a consciência de que será ouvido e, por consequência, obedecido. A “liberdade da vontade”²², nada mais é do que esse afeto de superioridade, esse afeto de comando, próprio da

22 Faz-se aqui relevante destacar o que nos diz Paulo César de Souza acerca da tradução de livre-arbítrio (2005, p. 207): “‘livre-arbítrio’: *Freiheit des Willens*, que literalmente quer dizer ‘liberdade da vontade’”. Esse desvelamento é essencial no sentido de evidenciar que, no alemão, o termo para livre-arbítrio é formado pelo

posição de um mandante em relação a posição de um obediente. Mando só se faz mando a partir do seu *poder* para ser mando, a partir da sua certeza interior de que haverá obediência.

A partir dessa perspectiva da “liberdade da vontade” como afeto de superioridade, como afeto de comando, Nietzsche passa a desvelar e compreender o querer a partir da perspectiva do homem que *quer* comandar, a partir da perspectiva do homem que *quer* exercer mando. Para o filósofo, o homem que *quer* mandar comanda algo dentro de si que obedece, comanda algo que ele *acredita* que obedece. Nesse sentido, Nietzsche observa: na vontade, nessa coisa tão *múltipla*, para a qual o povo tem uma só palavra, nela, o homem que *quer* é, ao mesmo tempo, a parte que comanda e a parte que obedece, e como parte que obedece, conhece as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, enfim, sensações que surgem logo após o ato da vontade. Por outro lado, em oposição a isso, o homem que quer habitualmente *ignora* e *se deixa enganar* quanto a essa dualidade do mandar e do obedecer através do sintético conceito do “eu”. A partir desse engano, a partir desse esquecimento da relação de *mando* e *obediência*, através do sintético conceito de “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, por consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar no querer, de tal modo que o homem que *quer* acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir. Na verdade, para Nietzsche, na grande maioria dos casos só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem, isto é, a obediência, a ação. Sendo dessa maneira, a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*. Em resumo, o homem que *quer* acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam *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. Para o autor, “livre-arbítrio” é justamente a expressão para o multiforme *estado de prazer* do querente que ordena e, ao mesmo tempo, *se identifica* com o executor da ordem e que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo, para o filósofo, o homem que *quer* junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos e bem-sucedidos, à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effect c’est moi*: ocorre, para o querente, de acordo com Nietzsche, o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Os triunfos do querente, são, para ele, obras de sua própria vontade pura e simplesmente. O querente *esquece* todas as sensações de resistência que tem de superar além de si através do sintético conceito de “eu”. Para Nietzsche, nesse aforismo, há uma grande

termo que designa *vontade*. O sentido, portanto, é evidente e literal para uma “liberdade da vontade”, ao contrário do português, em que se fala de uma liberdade do arbítrio.

confusão acerca do entendimento do querer. A partir da evidência dessa confusão, e de sua relação com o livre-arbítrio, Nietzsche conclui que, em suma, em todo querer, a questão é simplesmente *mandar e obedecer*. Mando e obediência que se dão através do jogo e do combate de várias vontades que querem.

Outro aforismo em que também pode ser desvelada a relação da *Vontade de Poder*, interpretada como o afeto do comando da vontade, com a teoria do livre-arbítrio, é o aforismo 21. Nesse aforismo, Nietzsche nos diz (2005, p. 25):

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatura lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio de “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semieducados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência. Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito. Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” o pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominantes, 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, do 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 fizemos, ou seja, *mitologicamente*. O “cativo-arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*. – É quase sempre sintoma daquilo que falta nele próprio, quando um pensador sente em toda “conexão causal” e “necessidade psicológica” um quê de coação, exigência, obrigação de seguir, pressão, não liberdade: estas são impressões deladoras – a pessoa se trai. E, se observei corretamente, em geral a “não liberdade de arbítrio” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente *pessoal*: uns não querem por preço algum abandonar sua “responsabilidade”, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito (as raças vaidosas estão deste lado –); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em outro lugar. Estes últimos, quando escrevem livros, costumam agora tomar a defesa dos criminosos; uma espécie de compaixão socialista é o disfarce que mais lhe agrada. E é certo que o fatalismo dos fracos da vontade se embeleza enormemente, quando decide se apresentar como “*la religion de la souffrance*” [a religião do sofrimento]: este é o seu “bom gosto”.

Nesse aforismo, Nietzsche começa discorrendo sobre o conceito de *causa sui*, ou seja, sobre o conceito de causa de si mesmo. Para o filósofo, esse conceito foi a maior contradição de até então imaginada, esse conceito foi uma espécie de violentação e desnatura lógica por parte do homem. O homem, entretanto, com seu extravagante orgulho, conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. A respeito do conceito de *causa*

sui [causa de si mesmo], Nietzsche também supõe, em seu aforismo 15, que esse é um conceito radicalmente absurdo.

Após essa consideração inicial acerca do conceito de *causa sui*, Nietzsche nos diz que o anseio de “livre-arbítrio”, ou seja, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, delas desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada mais, nada menos, que o anseio de ser justamente *causa sui*, ou seja, é o anseio de ser causa de si mesmo. A suposta “liberdade da vontade” é liberdade para querer ser causa de si mesmo, é liberdade para querer desobrigar tudo ao redor e centrar a responsabilidade última das ações em si mesmo. O anseio de *liberdade da vontade*, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, é o afeto de comando da vontade querendo tornar-se senhor de si, desprezando todos os condicionamentos circundantes. Em resumo, ansiar por *livre-arbítrio* é ansiar para ser *causa de si mesmo*.

Após essas considerações acerca do conceito de livre-arbítrio, Nietzsche parte para a consideração do seu conceito contrário, Nietzsche parte para a consideração do conceito de “cativo-arbítrio”²³. Para o filósofo, supondo que alguém perceba a rústica singeleza do famoso “livre-arbítrio”, e o risco de sua mente, faz-se também necessário desconsiderar o contrário desse conceito-monstro, faz-se necessário desconsiderar o conceito de “cativo-arbítrio”. Para o autor, esse conceito resulta de um *abuso* de causa e efeito, de modo que não passa de mitologia. Na vida real, para Nietzsche, só há vontades *fracas* e vontades *fortes*. Aqui, pode-se dizer, Nietzsche faz uma tentativa de empregar uma substituição de conceitos: no lugar de “liberdade da vontade” e de “vontade não livre”, Nietzsche propõe a existência e oposição de vontades *fortes* e vontades *fracas*.

A partir dessa determinação, o filósofo observa que, em geral, a “não liberdade de arbítrio” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente pessoal. Um lado não quer, por preço algum, abandonar a sua “responsabilidade”, a sua fé em si, o seu direito pessoal ao seu mérito. Desse lado, para o autor, estão as raças vaidosas. Podemos dizer, desse lado estão as vontades que querem ser *causa sui*, as vontades que não querem abrir mão da determinação própria de suas vidas, em suma, desse lado estão as vontades que querem *comandar*, as vontades que querem exercer mando e que conseguem ouvir a si mesmas. O outro lado, pelo contrário, para Nietzsche, não

23 Lembro aqui o que Paulo César de Souza nos diz em sua nota de tradução acerca de “cativo-arbítrio”. Ele nos diz (2005, p. 208): “‘cativo-arbítrio’: ‘*unfreier Wille*’, literalmente ‘vontade não livre’. Os demais tradutores neolatinos são literais nesse ponto; exceto os franceses, que criativamente usam *self-arbitre*. Os de língua inglesa dispõem do adjetivo *unfree*”. O desvelamento dessa nota de tradução torna-se relevante na medida em que evidencia a literalidade da expressão *unfreier Wille*, bem como seu parentesco e oposição explícita com *Freiheit des Willens*, liberdade da vontade.

deseja se responsabilizar por nada, se culpar de nada, esse lado, para o filósofo, a partir de um autodesprezo interior, quer depositar o fardo de si mesmo em algum outro lugar. Podemos dizer, desse lado estão as vontades que não querem ser causa de si mesmas, as vontades que abrem mão da determinação das próprias vidas, em suma, as vontades que não conseguem comandar, as vontades que não podem e não conseguem exercer mando e que, por conseguinte, não conseguem obedecer a si mesmas. Essas vontades tentam depositar os fardos de si mesmas em outros lugares, essas vontades não anseiam por carregar a responsabilidade última de suas ações. Nietzsche, ao concluir esse aforismo, nos diz que esses últimos, os de vontades que não querem ser causa de si mesmos, quando escrevem livros, costumam tomar a defesa de criminosos, com uma espécie de disfarce de compaixão socialista que lhes agrada.

É dessa maneira, portanto, que pode ser vista e compreendida a relação da *Vontade de Poder*, como afeto do comando, com a teoria do livre-arbítrio. Nesse aforismo 21, Nietzsche empreende uma crítica do conceito de *causa sui* e percebe que a ânsia por livre-arbítrio nada mais é do que a ânsia por ser causa de si mesmo. Entretanto, perceber esse problema, não é partir para a adoção do conceito contrário ao conceito de livre-arbítrio, ou seja, partir para a adoção do conceito de “cativo-arbítrio”. Esse conceito, para Nietzsche, é forjado mitologicamente, de modo que, na realidade, só existem vontades *fortes* e vontades *fracas*. Os que possuem vontades de comando, os que possuem vontades fortes, não querem por preço algum abandonar sua responsabilidade. Por outro lado, os de vontades fracas, os de vontades que não conseguem exercer comando, esses não querem se responsabilizar por nada, esses não querem ser culpados por nada.

A partir de tudo o que foi visto, analisado e interpretado, portanto, tornou-se evidente de que maneira a *Vontade de Poder* pôde ser desvelada como o afeto do comando. Esse desvelamento se deu, fundamentalmente, a partir do aforismo 19 da obra *Além do Bem e do Mal*, bem como dos aparecimentos desse conceito em outros aforismos dessa obra. A partir da análise e interpretação desenvolvidas neste capítulo, tornou-se possível mostrar de que maneira a própria filosofia pode ser compreendida a partir dessa perspectiva, ou seja, como a filosofia pode ser compreendida a partir do *afeto do comando* da vontade dos filósofos. Também tornou-se possível mostrar como Nietzsche compreende que toda função orgânica está tomada por *Vontade de Poder*, bem como apresentar a sua compreensão de que a psicologia precisa ser considerada a partir da perspectiva da *Vontade de Poder*. A partir do aforismo 36, tornou-se possível mostrar como Nietzsche se vê metodicamente necessitado a expor, hipoteticamente, a causalidade da vontade como a única. Por fim, foi apresentada a relação da *Vontade de poder*, interpretada como o afeto do comando, com a teoria do livre-

arbítrio. O desvelamento e interpretação dessa relação se deu, fundamentalmente, a partir dos aforismos 18, 19 e 21 de *Além do Bem e do Mal*.

III. A VONTADE DE PODER NOS *FRAGMENTOS PÓSTUMOS*: A VONTADE COMO PRINCÍPIO DO VALOR

*“Incomum é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave: uma virtude dadivosa é a virtude mais alta”*²⁴

Neste capítulo, tomaremos como guia, fundamento, e base, textos nos quais o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche reflete acerca do *Problema do Valor* e do *Nilismo*. Como suporte interpretativo a esses textos, também consultaremos obras de comentadores e intérpretes do pensamento do filósofo. O primeiro objetivo deste capítulo consistirá em fundamentar a essência do *Nilismo* a partir da compreensão do conceito de *Valor*. O alcance desse objetivo se dará por meio da interpretação hermenêutica dos fragmentos póstumos do autor reunidos na obra postumamente organizada que recebe o título de *A Vontade de Poder*.

Acerca do que seja *Valor (Wert)*, Nietzsche nos diz no fragmento 713 de *A vontade de poder* (2008, p. 360), que corresponde ao fragmento póstumo 14 [8] da primavera de 1888:

Valor é a suprema quantidade de poder que o homem consegue incorporar em si – o homem: não a humanidade... A humanidade é antes um meio do que um fim. Trata-se do tipo: a humanidade é meramente o material de ensaio, o imenso excesso de malogrados: um campo de ruínas...

De modo complementar a isso, Nietzsche também nos diz no fragmento 715 de *A vontade de poder* (2008, p. 360), que corresponde ao fragmento póstumo 11 [73] de novembro de 1887 – março de 1888:

O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das *condições de conservação e incremento* com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir:

[...]

– “Valor” é essencialmente o ponto de vista para o crescimento ou decrescimento desses centros dominantes (“multiplicidades”, em todo caso, mas a “unidade” não é absolutamente existente na natureza do devir).

Com esses dois importantes fragmentos póstumos, podemos ter uma ideia de como Nietzsche desenvolve a sua concepção de *Valor (Wert)*. Para o autor, *valor é, precisamente, a suprema quantidade de poder* que o homem consegue *incorporar* em si. Nesse sentido, a humanidade seria apenas um *meio* através do qual o homem incorporaria em si as múltiplas formas de poder do mundo, de modo que a humanidade seria apenas um material de ensaio, um imenso excesso de malogrados, para as múltiplas formas de *incorporação de poder* no homem. Nesse fragmento póstumo, podemos ver como Nietzsche relaciona de maneira essencial *valor e incorporação de poder*, de modo que as apreciações de *valor*

²⁴ Nietzsche, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. “Da virtude dadivosa”, p. 71.

(*Wertschätzung*) por parte do homem se tornam mais elevadas e consolidadas à medida que suas *incorporações de poder* ocorrem no mundo ao longo da vida. Sendo dessa maneira, Nietzsche considera também que o ponto de vista do *valor* seria, precisamente, o ponto de vista das condições de *conservação* e *incremento* de poder com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir. Ou seja, dentro da complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir, o ponto de vista do *valor*, para o filósofo, se daria, essencialmente, sempre em vistas e em direção à *conservação* e ao *incremento* de poder por parte do homem. À medida que o homem vive e se desenvolve, suas valorizações sempre se dão e acontecem em busca de *consolidação* e *aprimoramento* das suas formas de poder no mundo. Nesse sentido, o ponto de vista do *valor* acaba por se apresentar como o ponto de vista para o *crescimento* e *decremento* de centros dominantes, que são *múltiplos*, tendo em vista que a unidade, para Nietzsche, não é absolutamente existente na natureza do devir.

Em concordância com esse pensamento, Nietzsche nos diz no fragmento 706 de *A vontade de poder* (2008, p. 356), que corresponde ao fragmento póstumo 9[13] do outono de 1887:

“O valor da vida”: mas a vida é um caso isolado, há de justificar-se *toda* a existência e *não* somente a vida – o princípio justificador é tal que, a partir dele, a vida *se explica*.

A vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é a expressão de formas de crescimento do poder.

Com esse fragmento, podemos ver que, para Nietzsche, em concordância o que ele diz nos fragmentos 713(14 [8]) e 715 (11 [73]), a vida é a *expressão* de formas de *crescimento* de *poder*. Com isso, se acentua o caráter de constante *consolidação* e *crescimento* de poder no interior do movimento da vida. Sendo a vida *expressão* de formas de crescimento de *poder*, o movimento essencial da vida acaba por se apresentar como o movimento das múltiplas formas de *poder* que se apresentam e se dão no mundo. Dessa maneira, a vida não é um meio para algo, mas, justamente o lugar e âmbito nos quais se apresentam as múltiplas formas de *aparecimento* e *crescimento* de poder no mundo. Nesse sentido, o filósofo ainda afirma no fragmento póstumo 534 de *A vontade de poder* que (2008, p. 281): “O critério da verdade está no incremento do sentimento de poder”. E no fragmento póstumo 663, que corresponde ao fragmento póstumo 2[88] do outono de 1885 – outono de 1886 (2008, p. 334): “Todo acontecer *intencional* é redutível à *intenção do aumento de poder*”. Sendo dessa maneira, tanto o critério de verdade, quanto todo acontecer intencional, para Nietzsche, estão intimamente ligados ao *aumento* e *incremento* de *poder* por parte do homem no mundo.

Sendo a vida *expressão* de formas de crescimento de *poder*, mesmo a verdade e todo o acontecer inserem-se e participam efetivamente desse movimento essencial da vida de surgimento, crescimento, consolidação e afirmação de *poder* no mundo.

Em acordo com isso, Nietzsche nos diz no fragmento póstumo 567 de *A vontade de poder* (2008, p. 295), que corresponde ao fragmento póstumo 14 [184] da primavera de 1888:

O mundo aparente, isto é, o mundo considerado conforme valores; ordenado, selecionado conforme valores, isto é, neste caso, conforme o ponto de vista de utilidade para a conservação e ao aumento de poder de uma determinada espécie de *animal*.

[...].

Cada centro de força tem sua *perspetiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O “mundo aparente” reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro.

Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o “mundo” é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A *realidade* [*Realität*] consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo...

A partir desse fragmento póstumo podemos perceber que, para Nietzsche, o mundo *aparente* é o mundo considerado conforme *valores*; ordenado, selecionado conforme *valores*, ou seja, conforme o ponto de vista de utilidade para *conservação* e ao *aumento* de poder de uma determinada espécie de animal no mundo. Sendo dessa maneira, podemos perceber como a *Vontade de Poder*, compreendida como princípio do valor, está no centro das valorações humanas no mundo. É somente a partir da *Vontade de Poder*, compreendida como o princípio do valor e das valorações humanas, que o mundo *aparente* pode surgir e ser organizado a partir do ponto de vista da utilidade para *conservação* e *aumento* de poder por parte de uma determinada espécie de animal. Conforme pensa Nietzsche, as valorações humanas sempre se dão em direção e em vistas ao *poder*, de modo que *cada* centro de força possui sua própria *perspectiva* para todo o resto, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência diante dos múltiplos outros centros de força que estão em permanente combate no mundo. Cada centro de força, a partir da sua própria *Vontade de Poder*, cria, implementa, e impõe sua própria *perspectiva* diante de todas as outras, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de *ação* e *resistência* diante dos outros centros de forças que estão em permanente combate no fluxo do devir, de modo que o “*mundo aparente*” acaba por reduzir-se a uma determinada forma de ação que *cada* centro de força, e sua interna *Vontade de Poder*, exercem sobre o mundo. Dessa maneira, para Nietzsche, não há nenhuma outra espécie de ação, e o “*mundo*” acaba por ser apenas uma *palavra* para o jogo conjunto das ações conflitantes desses centros de forças em combate no

mundo, de modo que a *realidade* [*Realität*] consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo exerce em relação ao todo.

De modo relacionado ao fragmento póstumo 567 de *A vontade de poder*, Nietzsche também fala acerca da sua distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente nos fragmentos 566 e 568. No fragmento 566, que corresponde ao fragmento póstumo 11[50] de novembro de 1887 – março de 1888, Nietzsche considera que (2008, p. 294): “O ‘mundo verdadeiro’, como havemos concebido até agora – foi sempre a *reincidência* do mundo aparente”. Já no fragmento 568, que corresponde ao fragmento póstumo 14 [93] da primavera de 1888, Nietzsche desenvolve melhor essa sua distinção. Nas palavras do autor (2008, p. 295):

Crítica do conceito “mundo verdadeiro e aparente”. – Desses, o primeiro é pura ficção, formada a partir de coisas meramente simuladas.

A aparência pertence, ela mesma, à realidade [*Realität*]: é uma forma de seu ser; isto é, em um mundo em que não há nenhum ser, há de ser criado pelo *aparente*, primeiramente, um certo mundo computável de casos *idênticos*: um andamento no qual observação e comparação sejam possíveis etc.

“Aparência” é um mundo preparado e simplificado, no qual trabalharam nossos instintos *práticos*: ele é, para *nós*, perfeitamente adequado: a saber, *vivemos*, podemos viver nele: *prova* de sua verdade para nós...

o mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *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 resiste – e essas somas são, em cada caso, inteiramente *incongruentes*.

A medida de poder determina que *essência* [*Wesen*] tem outra medida de poder: sob que forma, domínio e coação esse ser atua ou resiste.

Nosso caso particular é bastante interessante: fizemos uma concepção para podermos viver em um mundo, para perceber apenas o suficiente, o que *suportamos*...

Com esses dois fragmentos póstumos podemos perceber a maneira pela qual Nietzsche empreende sua distinção entre o mundo *verdadeiro* e o mundo *aparente*. Para o autor, há uma diferença essencial entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente, de modo que o mundo verdadeiro, como habitualmente concebido, sempre foi a *reincidência* do mundo aparente. Dessa maneira, Nietzsche modifica e transvalora a concepção habitual da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Normalmente, o mundo verdadeiro é concebido e postulado como o âmbito no qual estão as ideias verdadeiras e imutáveis, totalmente distintas das aparências falsas e mutáveis, que estão situadas no âmbito aparente. Nietzsche, ao considerar e conceber o mundo verdadeiro como *reincidência* do mundo aparente, ou seja, como reaparecimento do âmbito das aparências falsas e mutáveis, desloca a importância do mundo aparente, concebendo-o e colocando-o como *primordial* na escala do ser. Primeiro se tem o mundo aparente, e apenas como *reincidência* surge o mundo verdadeiro. Em primeiro

lugar estão as aparências falsas e mutáveis, e apenas como consequência e a partir delas surge e pode-se conceber um “mundo verdadeiro”. Isso se torna mais claro quando, no fragmento 568 de *A vontade de poder*, criticando o conceito de “mundo verdadeiro e aparente”, Nietzsche considera que o mundo verdadeiro seja apenas uma *pura ficção* formada a partir de coisas meramente simuladas, ou seja, uma *pura ficção* formada a partir das aparências falsas e mutáveis do mundo aparente. Sendo dessa forma, Nietzsche considera que a “aparência” pertence, ela mesma, à realidade [*Realität*], sendo a aparência uma forma de seu ser, isto é, em um mundo em que não há nenhum ser, há de ser criado pelo *aparente*, primeiramente, um certo mundo computável de casos *idênticos*: um andamento no qual observação e comparação sejam possíveis. Dessa maneira, Nietzsche considera que o mundo aparente é um mundo preparado e simplificado, no qual trabalharam juntos os instintos humanos *práticos*, sendo o mundo aparente, para nós, perfeitamente adequado: a saber, *vivemos*, podemos viver nele, sendo isso uma *prova* de sua verdade para nós. Para o filósofo, o mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *não* existe como mundo “em si”; o mundo é, essencialmente, mundo-relação: tendo, 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 resiste – e essas somas são, em cada caso, inteiramente *incongruentes*, de tal modo que uma *medida de poder* determina que *essência* [*Wesen*] tem outra medida de poder: sob que forma, domínio e coação esse ser atua ou resiste sobre outros seres. Para Nietzsche, o caso particular do ser humano se torna bastante interessante: fizemos e criamos uma concepção para podermos viver em um mundo, para perceber apenas o suficiente dele, o que *suportamos*... É dessa maneira, portanto, que Nietzsche empreende uma crítica transvalorativa da distinção habitual entre mundo *verdadeiro* e mundo *aparente*.

De modo relacionado a esses dois fragmentos póstumos, podemos ver como Nietzsche reflete acerca dessa mesma questão em *Crepúsculo dos ídolos*, mais especificamente no capítulo IV dessa obra que recebe o título de *Como o “Mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula: história de um erro*. Nesse capítulo dividido em 6 aforismos, Nietzsche empreende uma pequena trajetória interpretativa para mostrar como o tradicional conceito de “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula, ou seja, como o tradicional conceito de mundo verdadeiro acabou por se tornar uma narrativa breve, simples, pragmática e com personagens sem grande nível de complexidade que tem como objetivo e finalidade promover uma formação ética e moral em seu leitor. No primeiro aforismo desse capítulo, Nietzsche nos diz (2017, p. 25): “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele

vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, *sou* a verdade’). Com esse primeiro aforismo, Nietzsche considera existir uma relação de *identidade* entre o mundo verdadeiro e o sábio, o devoto, o virtuoso. O sábio, o devoto, o virtuoso acreditam *alcançar* e *viver* no âmbito verdadeiro, de modo que se identificam e consideram viver efetivamente no mundo verdadeiro, ou seja, se origina e se dá uma relação de *identidade* entre ambos, de modo que *ele é ele*. Para Nietzsche, essa é a mais velha forma da ideia do mundo verdadeiro, que é relativamente sagaz, simples e convincente. É, em suma, uma paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”.

Passada essa primeira consideração acerca do conceito de “mundo verdadeiro”, Nietzsche nos diz no segundo aforismo do capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos* (2017, p. 25): “O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher, torna-se cristã...*)”. A partir desse segundo aforismo podemos ver como o verdadeiro mundo, inicialmente *alcançável*, se torna momentaneamente *inalcançável*, porém *prometido*²⁵ para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). Dessa maneira, diferentemente da primeira forma em que há uma relação de *identidade* entre o sábio, o devoto, o virtuoso e o mundo verdadeiro, de modo que acreditam *alcançar* e *viver* no âmbito verdadeiro, agora o mundo verdadeiro se torna *inalcançável* em vida, tornando-se *prometido* para o pecador que faz e cumpre a penitência em vida. Se é preciso passar por uma longa e duradoura penitência para se *alcançar* e *viver* no mundo verdadeiro e prometido. Visto dessa maneira, Nietzsche considera haver um progresso na ideia de mundo verdadeiro, de modo que ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher, torna-se cristã*.

No terceiro aforismo do capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche nos diz (2017, p. 25): “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada pálida, nórdica, könisberguiana)”. Nesse terceiro aforismo, podemos ver como que a ideia de mundo verdadeiro, além de *inalcançável*, torna-se também *indemonstrável*, torna-se *impossível* de ser

25 Escrevi um pequeno artigo intitulado *Breve análise e interpretação dos primeiros parágrafos da segunda dissertação da Genealogia da Moral de Friedrich Nietzsche* em que trato em pormenor da concepção nietzschiana de *promessa*. Em resumo, Nietzsche considera o homem como um animal que tem o poder de fazer promessas, ou seja, como um animal que tem a possibilidade de fazer projeções de futuro através do empenho da sua palavra. O homem, dessa maneira, está fincado no *instante*, entre *memória* e *esquecimento*. O cumprimento, a realização de promessas em *ato* por parte do homem pressupõe que ele seja dotado de uma *consciência* e o coloca sob o constante peso da *responsabilidade*.

prometida. Entretanto, enquanto pensamento, essa ideia se transforma em um consolo, em uma obrigação, em um *imperativo*, ou seja, transforma-se em uma ideia consoladora para a vida, transforma-se em uma obrigação que deve ser perseguida em vida por meio de um *imperativo*. Esse imperativo, precisamente, é uma clara referência de Nietzsche à filosofia moral de Kant, que propõe um *imperativo categórico* para o modo de agir e ser humano. Nesse sentido, Nietzsche considera que a ideia de mundo verdadeiro pode ser vista como a imagem do velho sol, no fundo, em uma manhã, mas através de *neblina* e *ceticismo*; é a ideia de mundo verdadeiro tornada sublime, pálida, nórdica, em suma, tornada *könisberguiana*.

No quarto aforismo do capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche nos diz (2017, p. 25): “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo)”. Com esse quarto aforismo, podemos ver como que o mundo verdadeiro se transformou de todo modo em *inalcançado*, e, enquanto inalcançado, também *desconhecido*. Com a impossibilidade de conhecimento e alcance do mundo verdadeiro, ele tampouco se torna *salvador*, *consolador*, *obrigatório*: a que poderia obrigar o ser humano algo que finalmente se tornou *desconhecido* e *inalcançável*? Nesse sentido, Nietzsche considera que a ideia do mundo verdadeiro pode ser vista agora como que a imagem de uma manhã cinzenta, como que sendo o despertar e primeiro bocejo da *razão*, como que sendo o canto de galo do *positivismo*, ou seja, como o canto antes do amanhecer que serve para mostrar e avisar aos outros quem é que está dominando determinado território, marcando nele as suas próprias impressões.

Dando sequência ao seu encadeamento de aforismos, Nietzsche nos diz no quinto aforismo do capítulo IV de *Crepúsculo dos Ídolos* (2017, p. 25): “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bom sens [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres)”. Com esse quinto aforismo, podemos ver como que a ideia de mundo verdadeiro acabou por se tornar uma ideia que para nada mais *serve*, que para nada mais *obriga* o ser humano – em suma, uma ideia tornada *inútil* e que, por consequência, pode ser facilmente *refutada*, e que, por fim, pode ser facilmente *eliminada* do modo de pensar do ser humano. Nesse sentido, Nietzsche considera que esse estágio da ideia de mundo verdadeiro pode ser visto como que a imagem de um dia *claro*, com café da manhã, marcado pelo retorno do *bom senso* e da *jovialidade* ao ser

humano, para o rubor de Platão e a algazarra infernal de todos os espíritos livres (*freie Geister*²⁶).

No sexto e conclusivo aforismo do capítulo IV de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche nos diz (2017, p. 25): “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? ... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; no momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA [Começa Zaratustra]).” Com esse sexto e conclusivo aforismo, podemos ver como Nietzsche considera que com a *abolição* do mundo verdadeiro não se resta apenas o mundo aparente. Para o filósofo, ao abolirmos o mundo verdadeiro abolimos *também* o mundo aparente, de modo que resta apenas um só mundo, o mundo que é essencialmente *Vontade de Poder* e que tem como caráter fundamental o contínuo movimento de aparecimento e crescimento. O *Eterno Retorno* é a determinação mais elevada do ser e o modo pelo qual se caracteriza a existência que se realiza constantemente a partir da essência do mundo que tem como caráter fundamental a *Vontade de Poder*. Esses aforismos representam a tentativa de superação da metafísica e inversão do platonismo empreendidos por Nietzsche. Ao caracterizar e apresentar o modo como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, Nietzsche empreende um movimento de tentativa de inversão do platonismo e de superação da metafísica ocidental que perpassa toda a história da filosofia. Sendo dessa forma, com a abolição do mundo verdadeiro e conseqüente abolição do mundo aparente, se atinge o grande meio-dia, o momento da sombra mais leve, e se chega ao fim do mais longo erro da humanidade, ou seja, se chega ao fim da crença da humanidade em um mundo verdadeiro. Dessa maneira, a humanidade alcança finalmente o seu apogeu e se tem o início do declínio de Zaratustra.

Concluído esse breve percurso e consideração acerca da distinção entre *mundo verdadeiro* e *mundo aparente* em *Crepúsculo dos Ídolos*, prosseguiremos nossa análise e interpretação da maneira pela qual Nietzsche reflete acerca do conceito de *Valor* (*Wert*) e da maneira pela qual o filósofo considera que a *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*) se apresenta como o princípio do valor. Vejamos como o filósofo se expressa acerca disso no fragmento póstumo 590 de *A vontade de poder*, que corresponde ao fragmento póstumo 2[77] do outono de 1885 – outono de 1886, (2008, p. 310):

Nossos valores são introduzidos nas coisas pela interpretação.
Há, pois, um *sentido* no em-si?
Sentido não é, necessariamente, sentido *de relação* e perspectiva?

26 A expressão espíritos livres (*freie Geister*) é muito cara a Nietzsche. Essa expressão encontra-se no subtítulo de outra obra do filósofo, precisamente no subtítulo da obra *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*).

Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos de relação resolvem-se nele).

Para Nietzsche, os valores não são introduzidos nas coisas de qualquer modo. Fundamentalmente, o filósofo considera que os *valores* são introduzidos nas coisas a partir da maneira pela qual as *interpretamos*. Ou seja, apenas a partir das *interpretações* é que os *valores* surgem e se dão nas coisas. Há, assim, uma relação essencial entre *interpretação* e *valores*, de modo que não há um *sentido* no em-si, o *sentido* só aparece, necessariamente, a partir da *relação* e das perspectivas surgidas a partir das interpretações e as coisas. Todo sentido, para Nietzsche, é *Vontade de Poder*, e todos os sentidos de relação resolvem-se nele. Aqui, podemos perceber a relação do fragmento póstumo 590 com o fragmento póstumo 481 de *A vontade de poder* (correspondente ao fragmento póstumo 7[60] do final de 1886 – primavera de 1887), fragmento esse que contém uma famosa frase de Nietzsche. Nele o filósofo nos diz (2008, p. 260):

Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer tal coisa.

“Tudo é *subjetivo*”, dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese.

Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. “Perspectivismo”.

Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões.

A famosa frase de Nietzsche que está presente nesse fragmento póstumo é a consideração nietzschiana de que: “Não há fatos, só interpretações”. Com essa frase, o autor alemão toma partido contra o crescente e forte positivismo do século XIX que considerava que apenas “existem fatos”. Para Nietzsche, é impossível que possamos verificar um fato “em si”, de modo que talvez seja mesmo um absurdo querer tal coisa. Poder-se-ia ainda dizer: “Tudo é *subjetivo*”, mas, para Nietzsche, isso também é apenas *interpretação* [*Auslegung*]. Para o filósofo, o “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo *inventado*, posto por trás das coisas para que se tornem possíveis *interpretações*, sendo isso também podendo ser considerado apenas mera *poesia*, apenas uma mera *hipótese* para os fins de *conservação* e *incremento* de poder por parte do homem no mundo. Nietzsche considera que tanto quanto a palavra “conhecimento” tenha sentido, o mundo também pode se tornar conhecível, entretanto, o mundo é *interpretável* de outra maneira: ele não tem nenhum sentido *atrás* de si, mas sim *inúmeros* sentidos, múltiplas perspectivas e interpretações que surgem a partir da *Vontade de Poder* e que sempre se dão em vistas ao *crescimento* e a *consolidação* de poder

por parte do homem no interior do fluxo e combate do devir. Em resumo, o filósofo considera que são as nossas *necessidades* que *interpretam* [*auslegen*] e colocam para fora o mundo, são nossas pulsões e seus prós e contras que interpretam e colocam o mundo a nossa disposição, de modo que cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma possuindo a sua perspectiva, ou seja, cada pulsão gostaria de impor sua própria perspectiva como a norma e regra para todas as outras pulsões no interior do combate do devir.

De modo complementar e relacionado a isso, vejamos o que Nietzsche nos diz no fragmento 675 de *A vontade de poder* (que corresponde aos fragmentos póstumos 12[1] do início de 1888 e 11[96] de novembro 1887 – março de 1888), fragmento esse que é importante acerca da compreensão do filósofo sobre o seu conceito de *Vontade de Poder* (2008, p. 340):

[...].

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

Que o instinto universal e o mais ínfimo permaneceram em todo o fazer e querer, justamente por isso o mais desconhecido e o mais oculto, porque, *in praxi*, seguimos sempre o seu mandamento, pois *somos* esse mandamento... Todas as apreciações de valor são consequências e perspectivas mais estreitas a *serviço dessa única vontade*: o apreciar o valor *mesmo* é somente essa vontade de poder; uma crítica do ser a partir de qualquer um desses valores é algo como um contrassenso e um mal-entendido; posto mesmo que nisso se introduza um processo de sucumbência, então esse processo permanece, do mesmo modo, *a serviço dessa vontade de poder*.

[...]

Com esse fragmento póstumo, podemos ver que, para Nietzsche, todos os *fins*, *metas*, e *sentidos* são apenas modos de expressão e metamorfoses da única vontade que é *inerente* a todo acontecer, ou seja, são modos de expressão e metamorfoses da *Vontade de Poder*. É a *Vontade de Poder*, compreendida como a única vontade que é *inerente* a todo acontecer, que produz e cria todos os *fins*, *metas* e *sentidos* que se dão e aparecem no mundo e nos seres humanos. Esses *fins*, *metas*, e *sentidos* sempre se dão e surgem em direção ao *poder*. Nesse sentido, Nietzsche considera que ter *fins*, *metas*, e *intenções*, ou seja, *querer* em geral, é tal como querer-tornar-se-mais-fortalecido, querer crescer. Sendo assim, há uma relação essencial entre *querer* e *crescer*, de modo que o *querer* sempre ambiciona se tornar mais fortalecido, mais poderoso, e para isso *quer* também os *meios* para poder conquistar, consolidar e exercer o *poder* no mundo. Dessa maneira, Nietzsche considera que o instinto universal e o mais ínfimo permanecem mesmo em todo o *fazer* e *querer* humanos, sendo isso o mais desconhecido e o mais oculto que possa existir, pois, *in praxi*, seguimos sempre o mandamento desse instinto universal, de modo que *somos* propriamente o mandamento desse

instinto. Sendo dessa forma, portanto, Nietzsche considera que todas as *apreciações de valor* são, precisamente, *consequências e perspectivas* mais estreitas a serviço dessa *única vontade*: o apreciar o valor *mesmo* é somente essa *Vontade de Poder* se expressando e se concretizando no mundo, de tal modo que uma crítica do ser a partir de qualquer um desses *valores* é algo como um contrassenso e um mal-entendido. Posto que nisso se introduza um processo de sucumbência, então esse processo permanece, do mesmo modo, a *serviço* dessa única *Vontade de Poder*. É a *Vontade de Poder*, compreendida como princípio do valor, que dá valor ao valor e cria todos os *fins, metas e sentidos* que se dão e se apresentam no mundo.

Passadas essas considerações acerca do que Nietzsche considera que seja *Valor (Wert)*, passaremos agora a mostrar a sua relação com o *Niilismo*. Nos fragmentos póstumos reunidos no prefácio da obra *A vontade de poder* Nietzsche considera que acerca de grandes coisas é necessário que nos calemos, ou que falemos com grandeza. Grandeza, para o autor, quer dizer falar com inocência, quer dizer falar cinicamente. Mas acerca de que grandes coisas é necessário falar com grandeza, acerca de que grandes coisas é necessário falar cinicamente? Para Nietzsche, é necessário falar com grandeza e cinicamente acerca do *advento do Niilismo*.

Para Nietzsche (2008, p. 23), o que ele conta “é a história dos dois próximos séculos”, ele descreve o que vem, o que não pode mais vir de outro modo. O que ele nos descreve é o *advento do Niilismo*. Para o autor, essa história pode ser contada pois o que a movimenta é a própria necessidade. Para o filósofo (2008), esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte. Nas suas palavras, a cultura europeia de seu tempo moveu-se, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresceu de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que ansiava por chegar ao fim, mas que não mais lembrava-se, que tinha medo de lembrar-se.

O que Nietzsche considera fazer é, precisamente, nada mais que lembrar-se que a cultura europeia de seu tempo chegaria ao fim, que a cultura europeia de seu tempo colapsaria, tal como uma correnteza que ansiava chegar ao fim. Nietzsche considera-se como dotado de um espírito-de-pássaro-vaticinador que olha para trás quando conta o que virá. Nietzsche considera-se como o primeiro niilista consumado da Europa que viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si, e que, justamente por isso, pode *anunciá-lo*. Precisamente, o que Nietzsche anuncia é o *advento do Niilismo*.

Acerca da *necessidade* do advento do niilismo Nietzsche (2008, p. 24) questiona, e, em seguida, responde:

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque os nossos valores até agora são os mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, – porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...

A partir dessa passagem torna-se evidente que, para Nietzsche, há uma relação essencial entre *Niilismo* e *Valor (Wert)*. É a partir dessa passagem, precisamente, que podemos fundamentar a essência do *Niilismo* a partir do conceito de *Valor (Wert)*. Para Nietzsche, há uma relação essencial entre os *valores europeus* e o *advento do Niilismo*. Para o filósofo, os *valores europeus* acarretam o *Niilismo* como sua última consequência. O niilismo, para o autor, é, justamente, a lógica dos grandes valores e ideais europeus pensados até o fim. Valorando os valores como os europeus se habituaram a valorar, não haveria outra consequência se não o *Niilismo*. Para Nietzsche (2008, p. 29), precisamente, o niilismo significa que “os supremos valores *desvalorizam-se*”, que falta o fim, que falta a resposta ao “Por quê?”.

É dessa maneira, portanto, que desvelamos a fundamentação da essência do *Niilismo* a partir da compreensão do conceito de *Valor (Wert)*. Com isso posto, partimos agora para o desvelamento e alcance do segundo objetivo traçado para o terceiro capítulo desta dissertação. Esse objetivo consiste em mostrar o *Niilismo* não só como a *desvalorização* dos supremos valores históricos, mas também como uma possibilidade de *transvalorização* de todos os valores (*Umwertung der Werte*)²⁷. O alcance desse objetivo, tal como do primeiro, se dará através da interpretação hermenêutica dos fragmentos póstumos de Nietzsche reunidos na obra *A Vontade de Poder*. No quarto fragmento do prefácio dessa obra, o filósofo nos diz (2008, p. 23):

Que não haja disputas sobre o sentido do título com o qual este evangelho-do-futuro quer ser chamado. ‘A vontade de poder. Tentativa de uma transvalorização de todos os valores’ – com essa fórmula expresso um contramovimento, no que toca ao princípio e à tarefa: um movimento que substituirá em algum futuro aquele niilismo consumado; mas que, todavia, o pressupõe, lógica e psicologicamente, que tão somente pode vir sobre ele e a partir dele.

27 “Tresvalorização dos valores” é a tradução sugerida por Paulo César de Souza para *Umwertung der Werte*. O substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo *umwerten*. *Werten* = avaliar, valorar. O prefixo *um-* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança. Exemplos: *umgehen*, ‘contornar’; *umkehren*, ‘retornar, inverter’; *umfallen*, ‘virar, cair’. De acordo com Paulo César de Souza, naquela que é a mais fiel tradução de Nietzsche até então publicada no Brasil, Rubens Rodrigues Torres Filho usa o termo ‘transvalorização’. Segundo o *Aurélio*, *tres-* é uma variante de *trans-*, que transmite a ideia de “movimento para além ou através de”. No entender de Paulo César de Souza, *tres-* expressaria de modo mais adequado a radicalidade da mudança. A tradução tradicional de *Umwertung der Werte* por ‘transmutação dos valores’ não conserva a repetição original, a *ênfase* da palavra ‘valor’ (*Wert*). Em compensação, traz um enriquecimento semântico, pela alusão à alquimia: transformação de um elemento sem valor em algo valioso. No presente capítulo, utilizaremos a tradução de *Umwertung der Werte* como transvalorização dos valores.

O niilismo, a partir dessa passagem, não pode ser enxergado apenas como um fenômeno de *desmoronamento*, de *desvalorização* dos supremos valores. O niilismo, a partir dessa passagem, pode ser levado até suas últimas consequências e, com isso, ser ultrapassado, ser superado, através de uma *transvaloração dos valores* (*Umwertung der Werte*). Essa transvaloração, precisamente, só se torna possível com o advento do Niilismo. É necessário chegar até o niilismo para se tornar possível uma transvaloração e a transvaloração, precisamente, pressupõe, lógica e psicologicamente, o Niilismo. Aqui, ocorre uma suprema desvalorização, que acaba por possibilitar uma *transvaloração dos valores* (*Umwertung der Werte*).

Mas como é que essa transvaloração pode acontecer? Como é que se torna possível um contramovimento transvalorativo que concerne, fundamentalmente, ao princípio e à tarefa? Vejamos o que Nietzsche nos diz acerca disso no décimo segundo fragmento da obra *A Vontade de Poder*, que corresponde ao fragmento póstumo 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888. Nesse fragmento, o filósofo nos diz, inicialmente (2008, p. 31):

O *niilismo* como *estado psicológico* terá de se declarar primeiro quando procurarmos em todo acontecimento um “sentido” que não há aí: assim, quem procura perde finalmente o ânimo. Niilismo é então o tornar-se consciente do grande e duradouro *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de oportunidade de recuperar-se de qualquer modo, de ainda repousar sobre alguma coisa – a vergonha de si mesmo, como de alguém que se tivesse enganado durante muito tempo... Aquele *sentido* poderia ter existido: a “completeza” de um supremo cânon moral em cada acontecer, a ordenação moral do mundo; ou o incremento do amor e da harmonia na interação dos entes; ou a aproximação de um estado de felicidade universal; ou mesmo o partir para um estado de nadificação universal – um fim ainda é sempre um sentido. O comum a todas essas espécies de representação é que um algo, por meio do processo mesmo, deve ser *alcançado*: – agora compreende-se que, com o devir, *nada* se alcança, *nada* é alcançado... Portanto, a desilusão com um pretenso *fim do devir* como causa do niilismo: seja com relação a um fim bem determinado, seja, generalizadamente, o entendimento da insuficiência de todas as hipóteses de fim até hoje, que concernem a todo ‘desenvolvimento’ (– o homem *não* mais colaborador, quanto menos o centro do devir)”.

Com essa passagem, torna-se claro que, para Nietzsche, o niilismo como *estado psicológico* surge, primeiramente, quando se procura em todo acontecimento um “sentido” que não há nele mesmo, ou seja, quando se procura um sentido “fora” do próprio acontecimento. O niilismo, desse modo, surge a partir do tornar-se consciente do incessante desperdício de força em relação a todo fazer, surge do tormento do tornar-se consciente do “em vão” de todo fazer. O niilismo como *estado psicológico* surge, precisamente, do envergonhar-se de si, do tornar-se consciente de si como alguém que se enganou durante muito tempo em relação ao sentido do seu fazer. Não há um sentido maior “fora” do próprio acontecimento, mas o sujeito sempre espera que haja um “sentido” para todo acontecimento

possível. Sempre se espera por um “fim”, um “fim” é sempre ainda um “sentido”. O pensamento comum é o de que um “algo”, um “fim”, através de todo acontecer, seja alcançado, porém, para Nietzsche, com o devir, *nada* se alcança, *nada* é alcançado. Dessa maneira, para o filósofo, é a desilusão causada pelo pretense *fim do devir* que causa do surgimento do niilismo. Só com a desconsideração do *devir* é que há o surgimento do niilismo.

Logo em seguida, no mesmo fragmento 12, que corresponde ao fragmento póstumo 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888, Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O niilismo como estado psicológico declara-se, *em segundo lugar*, quando se postulou uma *totalidade*, uma *sistematização*, uma *organização* em todo acontecimento e sob todo acontecimento: de modo que a alma sequiosa de admiração e veneração sacie-se na representação de conjunto de uma suprema forma de governo e domínio (– se for a alma de um lógico, então, para reconciliar-se com tudo, já é suficiente a absoluta correção das consequências e a dialética realista...). Uma espécie de unidade, qualquer forma do “monismo”: em consequência dessa crença, o homem com o sentimento profundo de uma conexão com e dependência de um todo infinitamente superior a ele, um modo da divindade... “O bem do universal exige a entrega do indivíduo”... mas, olhe aí, não existe nenhum tal universal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor se, por meio dele, não age um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal fim *para poder acreditar em seu valor*.

Com essa passagem, torna-se evidente que, para Nietzsche, o niilismo como *estado psicológico* surge, em segundo lugar, quando se há uma postulação de totalidade, de sistematização, de organização em relação a todo acontecer. O niilismo como estado psicológico surge, em segundo lugar, quando se espera que, sob todo acontecimento, haja uma totalidade, uma sistematização, uma organização que estabeleça ordem e comando. Isso, para Nietzsche, acarreta que, por exemplo, uma alma sequiosa de admiração e veneração sacie-se na representação de conjunto de uma suprema forma de governo e domínio. Para o filósofo, é justamente a partir dessa crença de unidade sob todo acontecer que surge o homem com o sentimento profundo de uma conexão com e dependência de um todo infinitamente superior a ele, podemos dizer: é assim que surge o homem cristão, ou também: é assim que surge o homem da ciência. Nietzsche considera que, no fundo, o homem perde a crença em seu valor se, por meio dele, não age um todo infinitamente valioso. Para Nietzsche, o homem concebe um tal fim *para poder acreditar em seu valor*, o homem postula uma totalidade, um sistema, uma organização para, através disso, ganhar valor. Sem sistema, sem unidade, sem Deus, o homem acaba por perder seu valor.

Prosseguindo na reflexão filosófica de seu fragmento, Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma *terceira e última* forma. Dados estes dois *entendimentos*: que, com o devir, nada deve ser alcançado e que, sob o devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir

completamente como em um elemento de um supremo valor: resta então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como *verdadeiro* mundo. Mas, tão logo o homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a *descrença em um mundo metafísico*, – que interdita a crença em um mundo *verdadeiro*. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades – mas *não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar...*

Com essa passagem, evidencia-se que, para Nietzsche, o niilismo declara-se em uma terceira e última forma. De acordo com o filósofo, com os entendimentos de que com o devir nada deve ser alcançado e de que sob o devir não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor, resta como último subterfúgio ao homem condenar todo o mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como *verdadeiro* mundo. Esse ato de duplicação de mundos, esse ato de instauração de um mundo verdadeiro em contraposição ao mundo do devir, é o ato de instauração da metafísica. Logo em seguida, Nietzsche observa: tão logo o homem descobre que esse mundo duplicado é estruturado somente por *necessidades psicológicas* e que não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a descrença em um mundo metafísico, em um mundo verdadeiro contraposto ao devir. Com esse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade e interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades. Entretanto, surge um problema: já não se suporta mais o mundo do devir, que já não está mais possibilitado de ser negado. O que acontece, então, por decorrência disso? Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “fim”, nem com o de “*unidade*”, nem com o de verdade. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso*... não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com um mundo verdadeiro... Em resumo: *extirpamos* de nós as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como *sem valor*...

O que decorre da compreensão de que o caráter total da existência não pode ser mais interpretado com os conceitos de fim, unidade e verdade, é o mais alto sentimento de desvalorização da existência, é o mais consumado niilismo. Com essa compreensão não se chega a nada e não se obtém nada, com ela, falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer. A partir dessa compreensão o caráter da existência se torna *falso*. Com essa compreensão não se tem, pura e simplesmente, mais nenhuma razão para se iludir com um mundo verdadeiro. Em suma, ao extirpamos as categorias “fim”, “unidade” e “ser”, ou seja,

ao extirparmos as categorias com as quais eram incutidas valor no mundo, o mundo acaba por perder valor, o mundo acaba por aparecer *sem valor*.

É nesse ponto, precisamente, que a *desvalorização* dos valores pode se transformar em uma *transvalorização* dos valores (*Umwertung der Werte*). É nesse ponto, também, que podemos alcançar o terceiro objetivo traçado para o terceiro capítulo desta dissertação. Esse objetivo consiste, justamente, em apresentar a *transvalorização* dos valores (*Umwertung der Werte*) e a consequente *superação* do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta os valores, ou seja, do tornar-se consciente da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*). Nietzsche nos diz no final do fragmento 12, que corresponde ao fragmento póstumo 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888, (2008, p. 33):

Posto que reconhecemos em que medida, com essas *três* categorias, o mundo não pode mais ser *interpretado*, e que, de acordo com esse entendimento, o mundo, para nós, começa a tornar-se sem valor: então temos de indagar *de onde* provém a nossa crença nessas três categorias – tentemos, se não é possível, rescindir a crença *nelas*. Quando tivermos desvalorizado essas três categorias, então a prova de sua inaplicabilidade ao Todo não será mais nenhuma razão *para desvalorizar o Todo*.

A proveniência da nossa crença nas categorias de fim, unidade, e verdade, é, precisamente, da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*). É a *Vontade de Poder*, compreendida como o princípio que fundamenta todos os valores, que nos possibilita a crença em fim, unidade e verdade. Somente a partir do tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores, é que o niilismo pode ser *superado*. Somente a partir do tornar-se consciente da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*), é que os valores supremos podem ser *transvalorados*. É isso, precisamente, que Nietzsche quer dizer ao falar “A *Vontade de Poder*. Tentativa de uma transvalorização de todos os valores” – com essa fórmula expresse um *contramovimento*, no que toca ao princípio e à tarefa”. O princípio a que ele se refere é a *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*), e a tarefa é a *transvalorização de todos os valores* (*Umwertung der Werte*). É somente a partir do tornar-se ciente do princípio que a tudo dá valor que um contramovimento transvalorativo pode aparecer. A superação do niilismo através da transvalorização de todos os valores só se torna possível como decorrência do tornar-se ciente da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*). Nietzsche nos diz (2008, p. 24): “porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses ‘valores’... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...”. A descoberta do que está por trás dos valores, é a descoberta da *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*). O que está por trás de todos os valores, o princípio que dá *valor* ao valor, é a *Vontade de Poder*. E é, justamente, a partir da consciência da *Vontade de Poder* que novos valores podem surgir, que os supremos valores podem ser transvalorados.

Nietzsche dá palavras finais ao fragmento 12, que corresponde ao fragmento póstumo 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888, da seguinte maneira (2008, p. 33):

Resultado-conclusão: *todos* os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configuração de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da ingenuidade hiperbólica do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas.

Concluindo e arrematando o fragmento dessa maneira, podemos perceber que, para Nietzsche, *todos* os valores (*Werte*) com os quais o ser humano procurou tornar o mundo avaliável para si mesmo, e por fim, justamente por isso, o *desvaloriza*, quando se tornam inadequados – todos esses valores (*Werte*), computados psicologicamente, são apenas *resultados* de determinadas perspectivas da utilidade para a *sustentação e incremento* de domínio humanas: e só *falsamente* foram *projetadas* na essência das coisas. Nietzsche, dessa forma, ao conceber os valores (*Werte*) como *resultados* de determinadas perspectivas de utilidade para a *sustentação e o incremento* de configurações de domínio humanas, concebe os valores como consequentes da *Vontade de Poder*. A proveniência de todo valor é do princípio que possibilita valor, é proveniente da *Vontade de Poder*. O homem, dessa maneira, é ingênuo ao colocar-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas. O valor das coisas é proveniente e possibilitado pela *Vontade de Poder*, sendo o homem apenas um meio por meio do qual os valores se apresentam e se dão.

No decorrer deste capítulo, a argumentação desenvolveu-se e desvelou algumas respostas para os objetivos propostos. Através da leitura e interpretação hermenêutica dos fragmentos póstumos de Nietzsche, tornou-se possível fundamentar a essência do *Niilismo* a partir da compreensão do conceito de *Valor (Wert)* na medida em que foi possível desvelar a relação concebida por Nietzsche entre o *advento do Niilismo* e a desvalorização dos supremos valores históricos europeus. Em seguida, tornou-se possível mostrar o niilismo não apenas como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a possibilidade de uma transvaloração de todos os valores (*Umwertung der Werte*) na medida em que foi possível mostrar que a transvaloração dos valores pressupõe lógica e psicologicamente o niilismo. É preciso chegar até o niilismo para se tornar possível uma transvaloração. Por fim, tornou-se possível apresentar a transvaloração dos valores (*Umwertung der Werte*) e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores, ou seja, da *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*, na medida em que se foi apresentado que o contramovimento transvalorativo nietzschiano só se torna

possível a partir de um novo princípio que possibilita uma nova meta. O princípio descoberto é a *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*, e a meta que esse princípio direciona é a *transvaloração de todos os valores (Umwertung der Werte)*. É necessário tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores para transvalorar todos os valores, de modo que o movimento transvalorativo nietzschiano pode se dar em todos os âmbitos e aspectos. Vida (*das Leben*), valor (*Wert*), e verdade (*Wahrheit*) podem ser transvaloradas a partir da *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*. É essa, precisamente, a tarefa que se apresenta a partir da filosofia nietzschiana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio desta dissertação, a partir da análise e interpretação aqui empreendidas, vimos como que a *Vontade de Poder* pôde ser desvelada e compreendida como o jogo de mando e obediência da vontade, assim como também pôde ser desvelada e compreendida como o afeto do comando. Por fim, vimos como a *Vontade de Poder* pôde ser desvelada e compreendida como o princípio que fundamenta todos os valores. O primeiro desvelamento deu-se através da análise e interpretação de certos discursos selecionados da obra *Assim falou Zaratustra*. O segundo desvelamento, por sua vez, deu-se através da análise e interpretação de certos aforismos selecionados da obra *Além do bem e do mal*. Por último, desvelamos a compreensão da *Vontade de Poder* como princípio que fundamenta todos os valores a partir de certos fragmentos póstumos selecionados presentes na obra postumamente organizada que recebe o título de *A Vontade de Poder*.

Mas ora, faz-se necessário agora questionar e refletir: em que medida o desvelamento e compreensão da *Vontade de Poder* como o jogo de mando e obediência da vontade em *Assim falou Zaratustra* estaria relacionada com o desvelamento e compreensão da *Vontade de Poder* como o afeto do comando em *Além do bem e do mal*? O comando (do afeto do comando), não seria precisamente um mando? E o mando não só se faz mando quando é também uma obediência, ou seja, quando é também uma escuta obediente, uma escuta com pertencimento? Mando e obediência não seriam, justamente, as formas fundamentais do afeto do comando? Não seria essa, precisamente, a conexão e relação necessárias entre os dois desvelamentos empreendidos no primeiro e segundo capítulos da presente dissertação? É o que aqui se apresenta e fundamenta.

Vimos no decorrer do primeiro capítulo desta dissertação que vida, compreendida como um contínuo movimento de criação, só se dá e se apresenta como um contínuo movimento de autossuperação. Autossuperação, precisamente, cabe ser entendida como um contínuo movimento de transbordamento, como um movimento de constante diferenciação da vida que acaba por ser, justamente, um movimento de crescimento (*Wachstum*). Vida, criação, superação, transbordamento, diferenciação, crescimento, estão em uma relação essencial e indissociável. A vida, ela própria, diz e revela à Zaratustra: “*Vê – Eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo*”. É a partir disso, precisamente, que vida, ou *Vontade de Poder*, precisam ser desveladas e compreendidas. E é justamente aí que o jogo de mando e obediência da vontade se desvela como o definidor e possibilitador de vida enquanto e como criação. É somente a partir do jogo de mando e obediência da vontade que vida se faz vida,

somente a partir do jogo de mando e obediência da vontade que vida se apresenta e se constrói como vida.

Nesse sentido, o que foi visto e desvelado precisamente no segundo capítulo desta dissertação? Vimos no decorrer do segundo capítulo desta dissertação que a *Vontade de Poder*, precisamente, desvela-se e pode ser compreendida como o afeto do comando da vontade, como o afeto para o comando e para o domínio da vontade. E como isso se dá? Agora podemos responder de maneira mais precisa: isso se dá, precisamente, através do jogo de mando e obediência da vontade. É o jogo de mando e obediência da vontade que define, possibilita e determina a vida. Os múltiplos afetos para o comando se inserem, justamente, nesse complexo jogo da vida. O poder, o comando, é disputado, precisamente, através desse contínuo jogo de mando e obediência entre as múltiplas vontades no mundo. A própria filosofia, para Nietzsche, pode ser compreendida a partir do combate entre os *afetos do comando* da vontade dos filósofos na medida em que cada filósofo possui um impulso tirânico para comandar, na medida em que cada filósofo através de sua filosofia possui um impulso tirânico para o poder. E é esse processo, justamente, que se dá em todos os âmbitos da vida. Mando e obediência são, portanto, as formas fundamentais do afeto que nos impulsiona, mando e obediência são as formas fundamentais do afeto para o comando e para o poder da vontade. A vida, o mundo, o ser é, precisamente, para Nietzsche (2008, p. 513): “*vontade de poder – e nada além disso!*”.

Por fim, vimos no decorrer do terceiro capítulo desta dissertação como que a *Vontade de Poder* desvela-se e pode ser compreendida como o princípio que fundamenta todos os valores. A partir da argumentação desenvolvida nesse terceiro capítulo tornou-se possível fundamentar a essência do *Niilismo* a partir da compreensão do conceito de *Valor (Wert)* na medida em que foi possível desvelar a relação concebida por Nietzsche entre o *advento do Niilismo* e a desvalorização dos supremos valores históricos europeus. Também tornou-se possível mostrar o *niilismo* não apenas como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a possibilidade de uma transvalorização de todos os valores (*Umwertung der Werte*) na medida em que foi possível mostrar que a transvalorização dos valores pressupõe lógica e psicologicamente o *niilismo*. É preciso chegar até o niilismo para se tornar possível uma transvalorização. Por último, tornou-se possível apresentar a transvalorização dos valores (*Umwertung der Werte*) e a conseqüente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores, ou seja, do tornar-se consciente da *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*, na medida em que se foi apresentado que o contramovimento transvalorativo nietzschiano só se torna possível a partir

de um novo princípio que possibilita e aponta para uma nova meta. O princípio descoberto é a *Vontade de Poder (Wille zur Macht)*, e a meta a que esse princípio direciona é a *transvaloração de todos os valores (Umwertung der Werte)*. É necessário tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores para transvalorar todos os valores, de tal modo que o movimento transvalorativo nietzschiano possa se dar em todos os âmbitos e aspectos da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nietzsche, Friedrich. **Além do bem de do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de Paulo César de Souza.

Nietzsche, Friedrich. **Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.** Köln: Anaconda Verlag GmbH.

Nietzsche, Friedrich. **Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

Nietzsche, Friedrich. **A Vontade de Poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes.

Nietzsche, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. Tradução de Paulo César de Souza.

Nietzsche, Friedrich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de Paulo César de Souza.

Nietzsche, Friedrich. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VI.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Tradução de Marco Antonio Casanova.

Nietzsche, Friedrich. **Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Tradução de Marco Antonio Casanova.

Nietzsche, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Tradução de Paulo César de Souza.

Nietzsche, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução de Paulo César de Souza.

Outras obras consultadas:

Casanova, Marco Antonio. **Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte.** Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2013.

Cordeiro, Robson Costa. **Espírito de vingança e redenção da vontade em *Assim falou Zaratustra*.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

Fink, Eugen. **A filosofia de Nietzsche.** Lisboa: Editorial Presença, 1983. Tradução de Joaquim Lourenço D. Peixoto.

Fogel, Gilvan. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

Fogel, Gilvan. **O homem doente do homem e a transfiguração da dor: Uma leitura de *Da visão e do Enigma*, de Frederico Nietzsche.** Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2010.

Heidegger, Martin. **Nietzsche.** Rio de Janeiro: Forense, 2014. Tradução de Marco Antônio Casanova.

Machado, Roberto. **Nietzsche e a verdade.** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

Machado, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

Marton, Scarlett. **Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

Marton, Scarlett. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Müller-Lauter, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** São Paulo: ANNABLUME, 1997. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior.

Müller-Lauter, Wolfgang. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia.** São Paulo: Editora Unifesp, 2009. Tradução de Clademir Araldi.

Tongeren, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”**. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2012. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner.