

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

Jelson Roberto de Oliveira*

Resumo:

Pretende-se, nesse artigo, propor uma interpretação que liga a noção da vontade de poder à concepção de vida presente nos escritos de F. Nietzsche. Para tanto, recorrer-se-á aos escritos do chamado segundo período da produção do filósofo alemão, nos quais se evidencia, de forma antecipatória, essa relação, a qual se mostrará proeminente nos escritos a partir de 1885. Analisar-se-á a noção de vida como valor que não pode ser avaliado, porque marcado pela expansão de forças em seu caráter ilógico.

Palavras-chave: Vontade de poder; vida; humano.

The will to power as the general character of life: an interpretation from the writings of the second period

Abstract:

This article aims to propose an interpretation that links the concept of will to power the conception of life in the writings of F. Nietzsche. For this, we'll use the writings of the second period of production of the German philosopher, which shows, so anticipatory, this relationship, which show prominent in the writings from 1885. It will examine the notion of life as value that cannot be evaluated because it is marked by the expansion of forces in its illogical nature.

Keywords: Will to power; Life; Human.

Introdução

A doutrina da vontade de poder, como é conhecida por vários comentadores¹, é uma das principais bases do pensamento nietzschiano e encontra-se espalhada por toda a sua obra e esboçada de maneira mais clara nos escritos de 1884 até 1888, o chamado período de maturidade. O termo aparece com contornos bastante definidos, pela primeira vez em 1883, em *Assim Falou Zaratustra*, ligada justamente à noção de *vida*, já que é a partir desta *doutrina*

* Professor do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, onde defendeu tese sobre a amizade em Nietzsche.

¹ Entre eles se destaca Wolfgang Müller-Lauter, principalmente a partir de sua obra *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Quanto à opção pelo termo doutrina, esta se legitima pela apresentação feita por Nietzsche do conceito como algo a ser ensinado (ZA, II, “Do superar a si mesmo”) e como uma tese (BM, §36), uma nova interpretação de todo acontecer (KSA 11, 40 [50], agosto-setembro 1885), portanto como uma perspectiva abrangente de interpretação da vida.

que Nietzsche pensa a efetividade do mundo, em sua pluralidade de forças. Numa das mais “célebres” frases a esse respeito, Nietzsche escreve: “Apenas onde existe vida, lá existe também vontade: mas não vontade de vida, senão – isto que eu te ensino – vontade de poder” (ZA, II, “Do superar a si mesmo”).

Entretanto, a primeira aparição cronológica da expressão *Wille zur Macht* na obra de Nietzsche se dá no final de 1876 (FP 8: 23 [63])², ainda que sem a conotação e importância que ganharia mais tarde. Pouco depois, um fragmento do final de 1880 (FP 9: 7 [206], de 1880) antecipa uma reflexão sobre o tema, ainda de forma bastante preliminar. Assim, é possível, através da genealogia do “conceito”, identificar no segundo período da produção de Nietzsche o processo de sua constituição a partir da noção de vida, ou como “caráter geral” de compreensão do mundo. É enquanto “um nome para esse mundo” ou uma “solução para seus enigmas” (FP 11: 38 [12], de 1885), que a vontade de poder se apresenta como possibilidade de interpretação da própria vida. É como possibilidade de *nomeação* do mundo e da vida que o termo vontade de poder se liga à noção de constante dinâmica e jogo de forças. As forças se apresentam apenas no seu atuar, não possuindo existência em forma de matéria, mas apenas como “*quanta* de 'vontade de poder'” (FP 13: 14 [79], de 1888) ou “pontuações de vontade” (FP 13: 11 [73], de 1888) que só existem no momento do jogo e nele se esgotam, ou para dominar ou para manter-se em sua posição. Uma força existe em luta dinâmica contra outras forças que também pretendem dominar e/ou se manter. Assim é que *vontade de poder* adquire um sentido alheio ao próprio “ser”: “não é um ser, não é um tornar-se, mas um *pathos*” (FP: 13, 14 [79], de 1888). Por isso, a vontade de poder é “o fato mais elementar a partir do qual se produz um tornar, um atuar” (FP 13: 14 [79], de 1888). Por outro lado a vontade de poder também não pode ser isolada e perscrutada. A força é sempre força-com-outra-força e não força-com-matéria, ou seja, não reduzida à vontade de ser ou vontade de vida. Trata-se de um querer-poder e não um querer-ser.³

Vida como vontade de poder

Para Nietzsche, a vida é vontade de poder e esta nasce como uma busca pelo *comando*, como uma vontade de dominação, de expansão, de crescimento – *como* resistência e *a partir* de uma resistência. Esta resistência é um *estar-diante-de*. Entretanto este *de* não pede

² “Medo (negativo) e vontade de poder (positivo) explicam a nossa forte consideração pelas opiniões da humanidade.”

³ “Com a expressão 'vontade de poder', Nietzsche não somente indica algo desprovido de 'ser', mas também encontra a 'fórmula' que lhe permite afirmar que no mundo não existem 'seres', nem mesmo em potência, que se desdobrariam numa evolução teleológica, cuja compreensão seria a própria compreensão da ordem do mundo (cosmos)” (PASCHOAL, 1999, p. 54).

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

necessariamente um complemento de *ser*: o poder não é um poder que possa se medir ou quantificar e por isso, não remete necessariamente a algo concreto (mônadas, átomos, matéria, Ser... como responderia a tradição metafísica). A resistência é também uma resistência de outra força que quer se expandir e crescer e, como tal, faz a vida florescer como resultado do alargamento do poder inicial. Mas a vontade de poder não é uma exteriorização simplesmente daquilo que domina. Não pode ser confundida com uma mera *realização* de poder, mas se revela também naquilo que é dominado e submetido, fazendo transparecer que também na obediência – assim como no comando – a vontade de poder está presente como resistência.

Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche compreende a vida como algo que não pode ser avaliado, já que ela não pode ser apreciada por uma dimensão limitada, que é o indivíduo humano e a sua razão. Em outras palavras: porque está *na vida*, qualquer julgamento ou proposição de verdade está marcado pela parcialidade e pelo interesse – é por isso que a vida não pode ser avaliada, porque o lugar de onde se fala é sempre a própria vida. Ao anunciar essa impossibilidade de avaliação da vida o filósofo alemão critica a pretensão da razão e da moral que sempre se empenharam em avaliar o valor da vida a partir das construções antropomórficas limitadas ao reduto humano.

Como vontade de poder, a vida não pode ser avaliada

Essa concepção, presente desde os primeiros escritos de Nietzsche, se aprofunda no segundo período de sua produção, no qual a vida passa a ser compreendida como algo guiado pelas forças que escapam do domínio da consciência: a vida não pode ser avaliada a não ser de forma limitada pelo humano e todo tipo de julgamento não é guiado senão por um “pensar inexato” (HH, §33) a respeito de si mesmo, já que “para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (HH, §33), como se o “homem” fosse a meta e o objetivo da vida, quando na verdade ela não tem finalidade ou “objetivo *nenhum*”, posto que “toda a vida humana está embebida na inverdade” (HH, §34). Esse pensamento, afirma Nietzsche nesse parágrafo 34 de *Humano, Demasiado Humano*, poderia levar ao desespero; mas ele diz “poder imaginar um outro efeito”, aquele que levaria a uma “vida mais simples e mais pura de paixões” para que, afinal se conseguisse viver “entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo” (HH, §34). Em outras palavras: a característica de inverdade, equívoco e errância, características da vida deve conduzir o homem à tranquilidade e à liberdade de pairar acima

dos costumeiros rigores da interpretação moral da existência. O tema da vida, assim, é aproximado do tema marcante da obra nietzscheana, qual seja, o da inocência do vir-a-ser.

A ideia de que o valor da vida não pode ser avaliado é uma herança de Ralph Waldo Emerson, para quem a experimentação com os fatos da vida faz ver que a história é uma soma de experiências que não podem ser avaliadas. Vale destacar que Emerson é lido e citado como fonte de Nietzsche desde 1862,⁴ sobretudo no que diz respeito à sua obra *Ensaio* (primeira série publicada em 1856 e segunda série de 1876). Deixando-se influenciar pelo autor norte-americano e citando-o literalmente, Nietzsche afirma que o “valor da vida estaria em suas capacidades *inescrutáveis*: no fato de que eu nunca sei se me volto para um novo indivíduo que gostaria de experimentar em mim” (FP 8: 32 [15], de 1878). A ineficácia da avaliação da vida está marcada, para Nietzsche assim como para Emerson, pela variação e impossibilidade de fixar o “homem” como o avaliador: “a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco” (HH, §32). Ou seja, como avaliar a vida se somos parte dela e se a sua condição de inexatidão e absoluta necessidade também nos marca? É por isso que “todos os juízos sobre o valor da vida desenvolverem-se illogicamente, e portanto, são injustos”. Cabe ao humano tentar “*viver sem avaliar*”, já que “somos seres ilógicos e por isso injustos”, ainda que isso seja quase impossível, pois o “homem” é guiado pela aversão e pela inclinação, ambos sentimentos já resultados de uma avaliação.

Destarte, como não pode ser avaliada, a vida é o valor dos valores, ou seja, o valor que não pode ser avaliado, mas que ao mesmo tempo é o único dado por si mesmo, para além de qualquer avaliação, já que as avaliações possíveis se dão sempre no território da própria vida. É o que se revela no fragmento 1 [4] do início de 1880, no qual Nietzsche expressa a dificuldade de definição de algum critério além do critério vital, ao tempo em

⁴ Nos textos publicados por Nietzsche existem apenas duas citações do nome de Emerson, uma das quais é a epígrafe à *A Gaia Ciência*, publicada em 1882, que traz um trecho do ensaio sobre a História, do autor norte-americano. A segunda citação é o parágrafo 13, de *Incursões de um extemporâneo*, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Entretanto, vários outros fragmentos atestam a importância de Emerson sobre Nietzsche: de maneira especial, os textos de juventude refletem várias posições de Emerson herdadas por Nietzsche, principalmente no que diz respeito do papel do homem como o grande responsável pela recuperação do espírito universal que anima os acontecimentos da história, tal como aparece nos primeiros escritos autobiográficos de Nietzsche e, principalmente, nos textos de 1862, “*Fatalidade e História*” e “*Livre arbítrio e Fatalidade*”. Aí o homem é apresentado como feito a partir dos acontecimentos e vivências históricas, como um meio e não um fim da natureza e de Deus (fato que eleva o tom desses escritos a uma crítica dos valores eclesiásticos). Seguindo a reflexão de Emerson, o segundo texto de Nietzsche propõe que o homem deve atuar conscientemente na história com o fim de agir contra a fatalidade, representada pelo impulso inconsciente. Segundo ANDLER (1958, p. 228), já ao escrever a terceira *Consideração extemporânea* sobre Schopenhauer e a quarta, sobre Richard Wagner, Nietzsche pretendia mostrar que os “homens representativos” da Alemanha não se reduziam a Lutero e Goethe, como sugerira Emerson, um dos “mestres da prosa” anunciado no § 92 de *A Gaia Ciência*.

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

que comenta as várias possibilidades de enumeração dos critérios até então selecionados, sempre pela via do intelecto, sem que se chegasse a algum acordo:

Como se deve agir? De modo que o indivíduo se conserve o máximo possível? Ou de modo que a raça se conserve o máximo possível? Ou de modo que outra raça se conserve o máximo possível? (Moralidade dos animais.) Ou de modo que a vida se conserve em geral? Ou de modo que as espécies superiores da vida se conservem? Os interesses dessas diferentes esferas divergem. Mas o que são as espécies superiores? Quem decide é a altura do intelecto, a bondade ou a força? Em relação a esses critérios tão universais para a ação, não havia nenhuma reflexão, que dirá então acordo. (FP 9: 1 [4], de 1880)

Como a vida se torna um valor que não pode ser avaliado, ela passa a servir de critério de valoração, pois distingue os compassivos e fracos dos soberanos e fortes. Em *A Gaia Ciência*, §370, isso aparece explicitamente, sob o domínio artístico:

Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’. De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista -, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*.

Ou seja, é a força da vida enquanto expressão de poder que serve de critério para a avaliação da arte – e da própria moralidade. É esse critério que leva Nietzsche a identificar na moral da compaixão um processo de negação, pessimismo, romantismo e empobrecimento de vida. É preciso escutar a vida, afirma Nietzsche, e não se deixar arrastar para fora dela pelos idealismos. É preciso ser novamente “sensualista” e perder o medo dos sentidos alimentado pelos idealistas: “‘Cera nos ouvidos’ era, naquele tempo, quase que condição para o filosofar; um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que esta é música, ele *negava* a música da vida – trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias” (GC, §372). Ora, afirma Nietzsche, “hoje seríamos inclinados ao julgamento oposto (que bem pode ser igualmente falso): isto é, que as *ideias* são sedutoras piores que os sentidos”, ou seja, que todo idealismo não passa de um vampirismo, na medida em que suga o sangue da vida e enfraquece os sentidos em função do crescimento das ideias.

Como a vida deve ser *vivida*, Nietzsche passa a requisitar as vivências e experimentações de cada “tipo” de vida como forma de aprofundamento em si mesmo e na natureza (HH, §627) através dos conflitos de interesses que marcam essas diferentes “formas de vida”. Isso porque Nietzsche entende a vida como um evento de manifestação de variadas

forças vitais e a natureza como o espaço de expressão dessas forças em variadas formas. Ora, essas forças só são forças se estiverem *em relação* e a essa relação se dará o nome de vontade de poder. Aqui se expressa uma das formas de definição do caráter da vida explicitadas de forma contundente por Nietzsche em 1885:

A vida é definível como uma forma durável do *processo de determinação das forças*, na qual os diferentes antagonistas desenvolvem-se de forma desigual. Até que ponto também no obedecer repousa uma resistência; o poder próprio não é inteiramente abandonado. Assim, há no comandar um conceder que o poder absoluto do adversário não seja vencido, anexado, anulado. “obedecer” e “comandar” são formas do jogo. (FP 11: 36 [22], de 1885)

Como jogo de forças em constante conflito em busca do domínio e do comando, a vida é caracterizada pelo movimento e nunca pela estabilidade: “Tudo o que vive se movimenta; e essa atividade não se deve a determinados objetivos, ela é a própria vida” (FP 9: 1 [70], de 1880). Ou seja, na vida e na natureza (marcadas pela força) não há nenhuma teleologia e nenhum tipo de apriorismo, mas um constante jogo de acasos e subordinações que levam à atividade ou inatividade das forças: a força ativa promove a vida enquanto a inativa a atrofia. Assim, as forças interpretam e avaliam.

Marcada pelo jogo de forças, a vida está associada ao *agon* que é luta ascendente, fortalecimento de força através da provação e da guerra, da disputa e da resistência (BM, §259). Qualquer tentativa de dar alguma finalidade ética à vida seria um erro: “viver moralmente e amargurar-se por isso pode ser bom, mas se disso, como parece, surgir sempre a pretensão de que a vida precisa ter um último sentido ético, este deveria ser proibido, pois seria a fonte da maior insolência” (FP 9: 2 [3], de 1880). A vida está, nesse sentido, além de bem e mal, além da moralidade porque a vida não pode ser avaliada pelo critério da moral – a vida não cabe na moral e nem no pensamento da moral. Ela se apresenta como necessidade de expansão constante e quer sempre predominar. Ao contrário, a moral que nega a vida seria aquela que torna doente e enfraquecida a força e gera o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético, aliadas à invenção dos instrumentos de fuga da vida.

Ligada à noção de jogo de forças, a concepção de vida explicita a diferença entre Nietzsche e Schopenhauer, no que a vida se torna, portanto, um critério para a ruptura teórica do primeiro em relação ao segundo: para Nietzsche a vida faz da vontade de poder o seu instrumento de efetivação, pelo jogo das forças e assim, a vontade de poder se apresenta como condição e característica da vida; para Schopenhauer, ao contrário, a vontade tem caráter absoluto para o qual a vida se apresenta como um meio de expressão. É a vida que, em

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

Nietzsche, se efetiva como vontade de poder; em Schopenhauer é a vontade que se efetiva como vida.

Vida como expansão de forças e afirmação do seu caráter ilógico

Ora, a característica dessas forças não é, afirma Nietzsche em *A Gaia Ciência*, §349, a busca pela preservação, mas pela expansão: “querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”. Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mais ela conduz aos riscos e perigos, às provações e experimentações. Inversamente, quanto mais se busca a autoconservação, mais indigente e enfraquecida se revela a vida. Nisso, todos os cientistas da natureza teriam, segundo Nietzsche, mostrado nada mais do que a sua própria prodecência: a indigência e a fraqueza, ferindo a característica da natureza com seu antropomorfismo (a avaliação da vida a partir de seu “reduo humano”) e negando aquilo que predomina na natureza, que é a “abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo”. Como a característica da vida não é a adaptação ou mesmo a conservação, ela pode ser explicada como vontade de poder: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (GC, §349). Enfim, viver é, para Nietzsche, favorecer o que fortalece e afastar o que enfraquece: “*Que significa viver? – Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho*” (GC, §26).

A compreensão da vida como um conjunto ilógico, antiteleológico e pulsional de forças faz o humano se reintegrar à natureza e colher a vida com júbilo, de forma afirmativa, deixando de ser “apenas natureza” ou buscando ser “mais que natureza”, mas se realizando *enquanto natureza*. O humano sentir-se-ia pleno de si mesmo e isso exigiria uma “alma segura, branda e no fundo alegre”. Nota-se como, então, a noção de vida e de natureza passam a desempenhar um papel preponderante no pensamento nietzscheano: elas exigem uma nova formação de valores, um novo tipo de relação com o conhecimento, enfim, um espírito livre capaz de se desvencilhar “dos grilhões da vida”:

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

É a compreensão do fenômeno *vida* que garante a liberdade do espírito, que possibilita o aparecimento do espírito livre. E é justamente esse primeiro prazer que ele quer comunicar nas relações que estabelece: “Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar” (HH, §34). Ao contrário, o espírito cativo é aquele que vê, qual os personagens da compaixão, a vida como um castigo. O exemplo recorrente é Sócrates, que teria dito no momento da morte, segundo Nietzsche: “Oh, Críton, *a vida é uma doença!*” isso porque na verdade “Sócrates *sofreu da vida*” (GC, §340).

Esse é o sentimento identificado em todos os “fundadores de religião”, já que a origem de todas as religiões estaria, segundo Nietzsche, ligada a esse sentimento que nasce de uma determinada avaliação negativa da vida e da invenção de uma instância supra-sensível para avaliação e interpretação da existência:

A autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos, que aja como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] e simultaneamente afaste o tédio; depois, dar a essa vida uma *interpretação*, mediante a qual ela pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida (GC, §353).

Esses são os que sofrem de “*empobrecimento de vida*” (GC, §370) e que se opõem aos que sofrem de “*abundância de vida*”: os primeiros são descritos como os que fogem da vida e esperam um “salvador”, enquanto os segundos são os dionisíacos que enfrentam a dureza trágica da vida porque se sentem ricos e plenos a tal ponto de poderem permitir-se “a visão do terrível”, e nos quais “o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar” (GC, §353).

A vida humana como expressão da vontade de poder

Assim, a vida se revela, enquanto fenômeno humano, a partir das noções de pulsão e instinto – ainda que elas não se efetivem apenas no corpo humano. É preciso destacar que o termo pulsão (*Trieb*) e Instinto (*Instinkt*) são usados na maioria das vezes como sinônimos por Nietzsche e remetem às forças em constante atrito que formam todas as coisas a partir de múltiplas formulações e da pluralidade de oposições. Eles mesmos não passam de “subterfúgios” para processos que continuam desconhecidos: “Em geral, a palavra instinto não é mais que um subterfúgio empregado ali onde os efeitos regulares nos organismos não foram ainda reconduzidos a suas leis químicas e mecânicas” (FP 8: 23 [9], de 1876-1877). Não há, portanto, nada que possa ser recolhido como definitivo porque não há uma essência

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

(*Wesenheit*), mas processos plurívocos jamais captáveis por conceitos. Como tal, as pulsões formam a carga de energia vital donde advêm todas as coisas e fenômenos, sejam do mundo orgânico, inorgânico, afetivo ou mesmo moral. Isso explica porque Nietzsche não dá à noção de pulsão um uso fixo: elas formam uma energia dinâmica por ele compreendida na noção de *quanta* de força e que só se dá “enquanto relação [*Verhältniß*] com todos os *outros quanta*, no seu produzir efeito sobre estes” (FP 13: 14 [79], de 1888). As pulsões são o campo de batalha donde surgem todas as coisas e fenômenos a partir das relações de tensão que aí se estabelecem – e só enquanto tal.

Essas forças só existem enquanto exteriorização de força, sem nenhum substrato ou fundamento. Mas através da consciência, a metafísica costuma separar a força de sua ação, decalcando-lhes conceitos como vontade, substância, sujeito, alma, ser... Todas essas expressões aparecem a Nietzsche como vazias, porque formuladas a partir dos erros da razão que quer dominar um sentido, imprimir alguma lógica e fundamento àquilo que é sem fundamento. A denúncia da metafísica é apresentada então como um erro fisiológico, já que a invenção desses conceitos não passaria de resultado da fraqueza e do temor frente ao sem-sentido da realidade: são “erros radicais da razão petrificados na linguagem” (GM, I, §13). Nietzsche mostra que “não existe um substrato, não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM, I, §13). A partir daí outros erros nascidos da má-interpretação fisiológica ascendem como moralidade: a impotência dos fracos “tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesmo dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário” (GM, I, §13).

Foram esses erros e preconceitos morais que levaram o humano ao sofrimento ao mesmo tempo em que ergueram o homem acima da natureza:

Devido a *erros* quanto a sua origem, seu caráter único, seu destino, e a *exigências* estabelecidas com base nesses erros, a humanidade ergueu-se alto e sempre “superou a si própria”: mas devido aos mesmos erros apareceu no mundo uma indizível quantidade de sofrimento, perseguição mútua, suspeita, incompreensão e ainda maior miséria do indivíduo consigo e em si. Os homens tornaram-se criaturas *sofredoras* em consequência de suas morais (AA, §424).

Pelo jogo de forças em constante atrito, a vida revela o “caráter geral do mundo” que é “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (GC, §109). Ou seja, é a avaliação restrita do humano que cobre

a vida de antropomorfismos, por meio dessas avaliações. Como a vida e a natureza são marcadas pela necessidade, a sua constituição são forças que se efetivam necessariamente, delas não se pode exigir que ocorram a não ser do jeito como ocorrem. A moral, entretanto, como um antropomorfismo, culpa a vida e a natureza, exigindo que nelas as forças se efetivem de outra forma. É isso o que a moral tem de antinatural.

O valor da vida é dado pelo próprio humano como instrumento dessa valoração e ele não existe *em si*: “o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (GC, §301). É essa a ideia que liga o tema da vida, portanto, ao perspectivismo em Nietzsche: não há nenhuma natureza em si, nenhum valor em si: tudo é doado, perspectivamente, pelo próprio humano. Como “homem contemplativo” o “homem” superior, se faz um espectador da natureza e esquece que ele é também o seu criador e autor (GC, §301), distinto que está do “ator desse drama” que é o “homem” de ação.

Como construção perspectiva, todo conhecimento é algo meramente útil para a vida, mas sempre um novo erro:

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimentos e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento: entre as condições para a vida poderia estar o erro (GC, §121).

Com isso, observa-se que a definição de vida em Nietzsche está intimamente relacionada à sua relação com o conhecimento entendido como resultado da vontade de poder atuante como interpretação. No parágrafo 110 de *A Gaia Ciência* Nietzsche apresenta o seu argumento a respeito dessa relação, mostrando que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”. A antiguidade do conhecimento está no fato de ele recolher os impulsos mais antigos que religam o humano à natureza. A incorporação da verdade à vida passa a ser a questão mais importante do experimento porque nela reside o problema da relação e da utilidade do conhecimento: “a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento” (GC, §110).

Nietzsche, nessa passagem, afirma que todo conhecimento até agora não passou de erros de avaliação e julgamento da vida – erros desfavoráveis à vida:

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie [...]. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si (GC, §110).

Esses erros fundantes carregam a semente da negação da vida porque não se reconhecem como erros. A diferença entre eles e as demais avaliações perspectivas da existência é sua crença na certeza, que tanto mal fez, em termos morais, à “humanidade”. Por eles, o conhecimento se tornou algo contrário à vida, algo negador das forças vitais porque a razão foi erguida acima da natureza.

O pensador é o personagem que coloca em xeque a relação entre conhecimento e vida por causa de seu “impulso para a verdade”, ou seja, a sua tentativa de separação do que é verdadeiro, faz com que se trave a “primeira luta” entre a vida e o conhecimento, ao contrário do que ocorrera no passado, entre os eleatas, exemplifica Nietzsche, quando o conhecimento era associado também aos erros, às ilusões e às inverdades que caracterizam a vida. A busca da verdade como distinção do erro levou, então, à primeira luta entre o conhecimento e a vida: ao conhecimento se reservou a posse da verdade, à vida a ilusão e o erro (representado pelos sentidos, pelo corpo, pelo terreno e natural). Os gregos sabiam que o erro e a verdade são parte da vida e puderam incluir esses opostos, incorporá-los. É essa, pois, a tentativa de Nietzsche implementada como *experimento*: nele o conhecimento voltaria a incluir o ilógico e ilusório. Essa é a característica que religa o conhecimento à vida e faz da ciência-filosofia nietzscheana uma *gaia ciência* – porque nela persiste a marca da “incorporação”, ou seja, a inclusão dos opostos verdade-erro como parte constituinte da vida. A vida se expressa num “mundo de perigos e vitórias”, jogos e danças cuja efetivação se dá de forma ilógica e se expressa também como inverdade, pelo jogo das forças.

Afirma Nietzsche: “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento para a lógica. [...] por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’” (GC, §111). Então, a lógica e o pensamento do igual aparecem conectadas a partir de um erro da razão. Contra isso Nietzsche explicita o olhar para o múltiplo, para as “múltiplas sucessões” enquanto os pensadores tradicionais da ciência, pretendendo explicar o mundo, viam meramente “causa e efeito” (GC, §112). Mas “essa dualidade não existe

provavelmente jamais – na verdade temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes”. Além disso, “um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade” (GC, §112).

No § 324 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche dá vazão a essa decisiva afirmação com as palavras de um entusiasmado descobridor:

In media vita. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” [*Das Leben ein Mittel der Erkenntniss*] – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?

A vida mesma é a experiência do conhecimento. Para o filósofo crítico da razão, a vida se apresenta como a matéria do conhecimento e todo conhecimento um sintoma (escasso) das vivências. Assim, a vida é, a um tempo, para Nietzsche, o meio, o mecanismo, o instrumento e o objeto do conhecimento. É ela que possibilita sempre um novo aprendizado e é nela que se efetiva o conhecimento derivado das experimentações. E vida é guerra constante, ininterrupto fluir de energias e forças em contraste e conflito. Como espaço experimental ela não pode ser vista como “fatalidade”, “dever” e “trapaça”, mas como oportunidade de conhecimento e, conseqüentemente, como algo a ser desejado alegremente (danças e jogos são sinais metafóricos dessa afirmação do acaso). É assim que, nesse momento, a ideia da vida como jogo, presente desde os primeiros escritos nietzscheanos, é associada à noção de vida como experimento, tema fecundo do período intermediário de sua produção.

Cada vez mais, quanto mais o homem é desenvolvido, mais ele percebe o movimento, a agitação e o acontecimento. Ao homem menos desenvolvido, a maioria das coisas parece fixa, não apenas as opiniões e os costumes, mas também as fronteiras, a terra, o mar, as montanhas, etc. Somente em poucos os olhos conseguem captar o que se movimenta. [...] Por isso, a crença nas coisas transformou o homem em algo tão imperturbavelmente fixo, como sua crença na matéria. Mas não há coisas; tudo flui – assim julga a inteligência, embora o instinto a contradiga a todo instante. (FP 8: 23 [26], de 1876-1877)

A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período

Nietzsche é claro: em contraposição a Platão tenta mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito), mas no que é, justamente, passageiro. Captar a mudança é algo que só é possível aos olhos de poucos, esses “homens desenvolvidos” (*entwickelter*).

Por isso, afirma Nietzsche, a “vida é uma mulher” (GC, §339) cuja beleza precisa ser conhecida pelos “felizes acasos” que, assim como todas as coisas grandiosas, mantém sempre algo oculto e não se deixa ver tão facilmente. A posse da verdade como convicção se tornará, então, a maior inimiga da vida. É preciso mudar de opinião, ser infiel a si mesmo, reconhecer que “você é sempre outro” (GC, §307), negar o que se foi e o que se pensou no passado para que enfim, se possa efetivamente viver: “nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!” (GC, §307). Como expressão da vida, o conhecimento precisa matar as opiniões e anular as máscaras com as quais um indivíduo se apresenta, já que elas revelam as vivências próprias de um instante que não existe mais. A sempre “nova vida” faz necessário sempre um novo conhecimento.

Referências Bibliográficas:

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée*. Lés précurseurs de Nietzsche. Paris: Gallimard, 1958.
- BLONDEL, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.
- CECCHINI, Antonio. *Il “divenire innocente” in Friedrich Nietzsche*. Roma: Pubblicazione del Pontificio Seminário Lombardo in Roma, 2003. (Col. Dissertatio, Series Roma, 38.) P. 167-209.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Essays*. First Series. Washington: National Home Library Foundation, 1932.
- _____. *Essays*. Second Series. Philadelphia: Porter & Coates, [19--?].
- GERHARDT, Volker. *The body, the Self, ad the Ego*. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Oxford /Malden /Victoria: Blackwell Publishing, 2006, p. 273-295.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003. (Col. Sendas e Veredas).
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997 (Coleção E; 6).
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.

- _____. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. 15ª ed. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*; Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 2ª ed.; 3ª reimpressão.
- _____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- _____. *Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000 (Vol. I) e 2008 (Vol. II).
- _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- _____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).
- ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. *A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- VIVARELLI, V. Nietzsche und Emerson: über einige Pfade in Zaratustras metaphorischer Landschaft. In: *Nietzsche-Studien 16*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1987, p. 227-263.
- ZAVATA, B. Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen. In: *Nietzsche-Studien 35*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2006, p. 274-297.
- _____. La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson. In: FRANZESE, S. (a cura di). *Nietzsche e l'America*. Firenze: Edizioni ETS, 2005.