

De uma tragicidade da filosofia: vontade de poder, vontade de verdade e interpretação

Eder David de Freitas Melo*

Pode um asno ser trágico? – Sucumbir sob um fardo que não pode levar nem deitar fora? O caso do filósofo.
(Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, Máximas e flechas, §11)

Em *Além do bem e do mal*, §25, Nietzsche adverte os mais sérios, os filósofos, com a grave palavra: “evitem o martírio! O sofrimento ‘pela verdade!’”. No entanto, caso não sigam essa recomendação, e o martírio dos filósofos ocorra, ele argumenta que ficará à vista o que foi, nitidamente, esse sacrifício: “— apenas uma comédia satírica, apenas uma farsa final, a contínua demonstração de que a longa, verdadeira tragédia *chegou ao fim*: pressupondo que toda filosofia tenha sido, na sua gênese, uma longa tragédia. —”¹.

Não é raro vermos filosofia e tragédia serem associados, sobretudo enquanto a primeira discorre ou se serve da segunda. Daí se seguem, por exemplo, uma variedade de teorias sobre o trágico e outro tanto de estudos éticos que ora se aproximam, ora se distanciam, das intuições contidas no enredo das tragédias gregas. Contudo, pressupor que *toda* filosofia foi, em seu *início*, uma duradoura *tragédia*, e ligar a isso, o martírio do filósofo pela *verdade*, parece estar dotado de alguma peculiaridade.

Tomar a filosofia como tragédia se assemelha mais a uma tese, à conclusão de um argumento, do que um pressuposto; entretanto, isso não impede tal asserção de ser usada como condição necessária em uma sequência argumentativa, enquanto premissa, por exemplo. Mas, para que ambas as possibilidades sejam válidas, é necessária uma certa imbricação entre filosofia e tragédia, com a qual ficaria traçado uma articulação, ou talvez algo mais forte, uma semelhança, entre elas; isso permitiria o uso daquela sentença tanto como pressuposto quanto como tese. A hipótese a ser examinada aqui é

* Doutorando, bolsista Capes, na Universidade Federal de Goiás (UFG) – Faculdade de Filosofia (Fafil) – Programa de Pós-Graduação. Goiânia, GO, Brasil. Contato: ederdavid23@yahoo.com.br

¹ Nietzsche, F.W.. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (bolso), 2005, §25.

que para se aproximar tragédia e filosofia é necessário ao menos um terceiro elemento capaz de operar como mediador entre elas, no caso, a verdade. Ou seja, assumindo que entre filosofia e tragédia não há uma relação de tautologia, nos perguntamos qual é a característica que possibilita traçar uma analogia entre elas no interior da filosofia de Nietzsche? A hipótese preliminar que nos guia nessa análise é que a noção de verdade derivada da teoria da vontade de poder opera como um mediador em relação à filosofia quando a qualificamos analogicamente como tragédia.

O tema da verdade, e de sua relação com a filosofia, não é algo pontual em *Além do bem e do mal*. Já nas primeiras linhas do Prólogo se encontra uma aproximação entre a busca insistente pela verdade e uma horrível seriedade, um dogmatismo triste, como características perenes na história da filosofia. O Capítulo 1, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, tem como eixo temático a filosofia e a ciência. Estas disciplinas do conhecimento humano são analisadas nesse capítulo segundo a característica que talvez mais as une: a busca e o desejo de compreender a realidade, em última instância, a posse da verdade. Nietzsche colocará em questão este aspecto produzindo uma tensão no espírito semelhante a um arco teso: uma extremidade do arco seria a filosofia dogmática, cujo único algo é “a verdade”, a outra extremidade seria sua própria filosofia, como um filosofar, entre outras coisas, a respeito do valor “da verdade”.

No primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*, a busca longa e insistente da filosofia pela veracidade é caracterizada como vontade de verdade, como aquilo que aspira à verdade. Essa vontade é o ímpeto em direção à verdade, é o impulso voltado para a verdade, como desejo de apropriação, ciência, esclarecimento, compreensão. Mas já aí pode-se perguntar: o que é, pois, a verdade, para a vontade que a busca? Colocar-se em movimento em direção à verdade não envolve pressupor que exista algo que seja “a verdade”?

Isso que se volta para a verdade, como um afeto ativo e desejo de apropriação, é a vontade; e vontade é fundamentalmente vontade de poder, uma relação entre impulsos, como realidade mais básica a qual podemos chegar, onde cada impulso se configura como uma vontade, como um desejo por mais poder². Um impulso não está desvinculado de seu agir, do exercer sua própria potência em meio a outros e sobre outros; enquanto permanente movimento, ânsia, está sempre exercendo poder, buscando

² Ibidem, §36.

poder; por isso, vontade não é nada mais do que vontade de poder.³ E poder, força, não é algo que prescindir de sua potência, de sua capacidade de se sobrepor a outros, pelo contrário, é justamente isso que o define. “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar”⁴.

Enquanto atividade plena, e sempre em meio a outros – pois não é possível pensar um impulso agindo isoladamente, como uma unidade incondicionada, antes pelo contrário, ele age sempre sobre outros impulsos –, a vontade de poder é intrinsecamente agonística.⁵ Esse caráter, no qual “vontades atuam sobre outras vontades, como vontades de poder”⁶, no interior da “teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer”, torna possível concluir que “todo acontecimento [...] é um *subjuar* e *assenhoriar-se*, e todo subjuar e assenhoriar-se é uma nova interpretação”⁷.

Assim, toda a realidade é inteligida segundo uma qualidade básica, qual seja: vontade de poder. Nietzsche escreve no fragmento póstumo 7 [54] do final de 1886/primavera de 1887: “Considerar *tudo o que a vida* mostra como forma reduzida da tendência geral: por isso uma nova fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder”⁸. No mesmo sentido, mas agora em obra publicada, lê-se: todo desenvolvimento, toda cadeia de acontecimentos, todo processo, “sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*; [...] [como] essência da vida, a sua *vontade de poder*”⁹.

Na teoria nietzscheana da vontade de poder há um duplo aspecto hermenêutico. Por um lado, segundo esse filósofo, a qualidade vontade de poder é algo apreendido a partir da própria realidade, é algo que “aparece” em todo acontecer¹⁰, é o que “*a vida*

³ Lemos dessa forma a seguinte afirmação: “‘Will’ and ‘power’ presuppose and imply each other. ‘Will to power’ is one word” (Aydın, Ciano. “Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an ‘Organization-Struggle Model’”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, n. 33, 2007, p. 25-48, p. 28).

⁴ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, (bolso), 2009, 1ª diss., §13.

⁵ Em um contexto materialista, parece ser possível pensar uma unidade material, um átomo por exemplo, isoladamente (no vácuo, talvez); contudo, o mesmo não se dá com a teoria da vontade de poder, uma vez que não é possível pensar uma força, um impulso, uma vontade, em solipsismo, pois ela não está desvinculada de seu agir, do seu exercer poder, pelo contrário, ela é justamente essa ação, é plena atividade; para isso, é necessário ao menos outra força ou vontade para que uma exerça sobre a outra seu *quantum* de poder.

⁶ Tongeren, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre para além de bem e mal*. Trad. Jorge L. Viesenteiner. Curitiba: Editora Champagnat, 2012, p. 222.

⁷ Nietzsche, Op. Cit., 2ª diss., §12.

⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002, p. 95.

⁹ Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*, 2ª diss., §12.

¹⁰ *Ibidem*.

mostra”¹¹, ou seja, reconhecer vontades de poder como sendo a realidade da própria efetividade é uma interpretação de mundo a partir do que o próprio mundo nos apresenta. Para Nietzsche a noção de vontade de poder é a característica primeira, mais básica, que podemos inteligir da efetividade, sem contudo adquirir estatuto superior ao de interpretação. Como escreve em *Além do bem e do mal*, §36: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. —”. Não se trata de verdade absoluta, “da verdade”, mas apenas de uma hermenêutica do mundo no interior da vida de acordo com o que há de inteligível ao homem.¹² Por outro lado, o próprio agir da vontade de poder é interpretação.

Uma vontade de poder procura, por exemplo, subjugar uma outra vontade de poder. À subjugação pertence um modo — a cada vez específico — de “conhecer” aquilo que deve ser subjugado. Nenhuma vontade de poder é uma “vontade cega”¹³.

Há uma sensibilidade do eu e do outro em cada vontade: o eu é a própria vontade que se identifica como um tipo de unidade voltada para o domínio de um outro, no caso, uma outra vontade de poder. Nessa relação agonística, pode-se dizer que há um querer, como afeto de busca, de desejo por servir-se do outro; mas isso implica sentir, perceber a presença do outro, e também o pensar, reconhecer, arquitetar meios, estratégias para subjugar o outro. Esse processo se configura como um centro de força, uma unidade tomada como vontade de poder que ao subjugar, interpreta, ou como um ímpeto que ao dominar, imprime sentido. Uma vez que tudo isso é uma só atividade segundo a ótica da vontade de poder dominante, Nietzsche acere no prólogo de *Além do bem e do mal* que é “a perspectiva, a condição básica de toda vida”, pois o subjugar, o assenhorear-se, o dominar, é ele mesmo interpretação, configuração de sentido, conformação de uma perspectiva.

Esse segundo aspecto hermenêutico é uma caracterização da perspectiva como escopo e limiar dos processos semânticos. Com isso pretendo aventar que ao agir sobre outras vontades de poder, processo agonístico-interpretativo, a vontade dominante

¹¹ Nietzsche, F. *Fragmentos finais*, p. 95, FP 7 [54].

¹² Para um profícuo aprofundamento e problematização das principais questões em torno do estatuto filosófico da teoria da vontade de poder enquanto interpretação nietzschiana da realidade, e de um possível valor de verdade dessa teoria, Cf. Müller-Lauter, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Anna Blumme, 1997, p. 142-152; e também Cf. Tongeren, Paul van., Op. Cit., p. 235-252.

¹³ Müller-Lauter, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 115.

confere sentido a si mesma ao imprimir sentido no outro; ou antes, que o sentido impresso à força sobre uma vontade de poder mais fraca, é sentido derivado da vontade dominante. Ou ainda, pode-se entender que é o próprio sentido da vontade dominante que, ao se reconhecer enquanto tal, absorve os sentidos das vontades mais fracas e os inserem em uma economia do todo.

Se a vontade de potência é vontade de mais potência, a interpretação é a operação concreta da aquisição de domínio sobre as coisas. Em seu querer crescer, a vontade de potência delimita, estabelece graus, diferenças de potência que se sentem a si mesmas como tais, em virtude da confrontação, isto é, estima as demais vontades que também querem potência a partir do sentimento de seu próprio valor [...]. Assim, não somente a vontade de potência faz referência a uma luta dinâmica de forças, mas também faz, indissociavelmente, referência à ordenação interna dessas forças por uma avaliação- interpretação como incorporação”¹⁴.

A teoria nietzschiana da vontade de poder é um arranjo conceitual essencialmente agonístico e perspectivista, um primado pelo combate e pela interpretação, ou antes, pela disputa de interpretações como mecanismo de autoconstituição. Caso façamos a tentativa de uma síntese entre estes dois aspectos hermenêuticos da vontade de poder (o mundo interpretado como vontade de poder e o perspectivismo como ação intrínseca a cada vontade), entrevemos que “onde se fala *sobre* a vontade de poder, é essa mesma vontade de poder que propriamente já está em obra”¹⁵. Isso se dá por não ser possível uma metaobservação ou uma supraperspectiva sobre o combate ao mesmo tempo retirada deste, em uma posição neutra, suprassensível, além da efetividade. Caso isso fosse possível, o observador teria de ser um ente exterior à realidade, à vida, tal como concebemos esta.¹⁶ Como este não é caso dos filósofos, quando cada um deles empreende seu arranjo conceitual, é a própria vontade de poder que ali imprime sentido, interpreta, exala poder. E claro, isso também

¹⁴ Meca, D. “Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico”. In: Marton, S (org.). *Nietzsche em chave hispânica*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 87-116, p. 107.

¹⁵ Tongeren, Paul van., Op. Cit., p. 252.

¹⁶ Cf., p. ex., Nietzsche, Friedrich W., *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, O problema de Sócrates, §2: “É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz”. Cf., também, Viesenteiner, J. “‘que o valor da vida não pode ser estimado’: uma interpretação contextual do aforismo 2 do capítulo ‘O problema de Sócrates’, no Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche”. *Revista de Filosofia: Aurora*, v. 24, 2012, p. 333-356; e ainda Tongeren, Paul van., Op. Cit., p. 211-252.

se aplica à própria filosofia de Nietzsche, como uma “sistemática” filosófica da vontade de poder que se reconhece enquanto tal.¹⁷

Por isso, a “verdade” que uma vontade busca, é, para Nietzsche, a configuração da própria perspectiva dessa vontade, como signo de domínio, operação básica das vontades que estão sempre em “via de maior poder”, e não um *ens realissimum*, como realidade última compreendida enquanto verdade absoluta apreensível pela racionalidade. Não se deve confundir uma imagem e disposição de mundo com uma realidade de fato, um texto, uma explicação; o que há é tão somente interpretação¹⁸. Caso uma filosofia, entendida como expressão de uma vontade de poder dominante, passe a acreditar em si mesma como portadora e defensora do estandarte “da verdade”, enquanto única conceituação válida sobre a efetividade, ela aí incorrerá em *hybris*, estará supondo possuir algo que está além dos seus limites, ou antes, que sequer pode efetivamente demonstrar a existência. Compreender o que não pode ser apreendido, ou ter ciência de algo que não existe, harmoniza-se com os dois principais sentidos de *hybris*: desmesura e cegueira — um é a tentativa insensata de extrapolar a medida do que lhe é próprio, o outro é o preço que se paga por direcionar imprudentemente o olhar a distâncias tão longínquas que não se percebe o que lhe acontece ao redor, nem se alcança lugar algum de repouso à vista.

Em oposição à *hybris*, o traço comum da prudência para os gregos era “a ideia de um ato ou de uma função intelectuais [...] frequentemente associados à ideia de *limite*, inicialmente entendida num sentido negativo”, ou seja, aquilo que lhe impede de ir adiante ou fazer algo, um tipo de fronteira, e, “posteriormente, positivo, de *equilíbrio*”, da boa medida que tanto preserva como coopera na construção de uma vida bela¹⁹. Nas tragédias áticas, esse conteúdo da sabedoria popular grega se desdobrou em drama,²⁰ o qual como uma representação de tensões intrínsecas à vida humana, adverte-nos a fazer

¹⁷ A filosofia “sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (Nietzsche, F., *Além do bem e do mal*, §9).

¹⁸ *Ibidem*, §22.

¹⁹ Aubenque, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 249.

²⁰ As especificidades das experiências de vida de um povo ficam inscritas em seus símbolos sagrados, em sua língua e sua arte (Cf. Kerényi, C. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odisseus, 2002, p. XXII). Em *O nascimento da tragédia*, pode-se depreender que para Nietzsche a tragédia grega é uma transfiguração em arte de elementos da sabedoria popular desse povo, o fundamento mítico-religioso e a postura de vida associada a ele não passam despercebidos

o melhor a cada passo, se preocupar com as consequências previsíveis, mas deixar o imprevisível aos deuses; suspeitar das “grandes palavras”, que não são somente vazias, mas perigosas, quando se pretende aplicá-las sem mediações à realidade humana que talvez não esteja predestinada a ceder-lhes; não rivalizar com os deuses na posse de uma sabedoria sobre-humana, que rapidamente se revela inumana quando pretende impor conclusões ao homem²¹.

Ao contrário disso, e em disputa com essa concepção trágica, a filosofia parece ter quase sempre se dedicado à rivalidade com os deuses, ou seja, à empresa de uma racionalidade sistemática e autoconsistente como método capaz de alcançar um saber absoluto e legar ao homem a tão esperada autossuficiência; ambas as características, conhecimento absoluto e autossuficiência, são capacidades legadas normalmente aos deuses e não aos homens, traçando uma distância e uma contradição entre uns e outros.²² O tipo de saber aos moldes da metafísica, um saber de absolutos classificados em uma “taxionomia dicotômica” (bem e mal, certo e errado, conhecimento verdadeiro e engano, etc.) é, segundo Martha Nussbaum, uma “coerência no conflito [...] comprada pelo preço do autoengano”²³, como um cálculo exato de contingências em um universo infinito de possibilidades. Algo mais prudente do que esse intelectualismo, essa vontade de verdade a qualquer custo, seria admitir a perspectiva, o juízo, como substitutos “de uma ciência impossível de encontrar”, pois se “houvesse homens com essa ciência, seria preciso inclinar-se diante deles”²⁴.

Os “limites da filosofia não são senão limites do homem e, antes de tudo, do mundo no qual vivemos”²⁵. É falta de prudência não se ater aos limites que nos são intrínsecos, alçar-se para além de nossas próprias possibilidades é conhecer pouco a si mesmo. Por outro lado, é covardia ou pequenez o resguardar-se na segurança improfícua e baldada do isolamento no lar e da inação, como abstenção de trilhar qualquer caminho por medo do que a fortuna pode trazer ou, ainda, por receio de não chegar a lugar algum. Há uma tensão entre a frouxidão do mero contentar-se com a própria condição e a ultrapassagem de si mesmo como desmesura, *hybris*.

a esse filósofo (Cf. Silk, Michael Stephen; Stern, Joseph Peter. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 1983, p. 235).

²¹ Aubenque, P., Op. Cit., p. 260-262.

²² Cf. Nietzsche, Friedrich W., *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras (bolso), 2007, §9; Cf. tb. Nussbaum, Martha C., *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana A. Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009; Aubenque, P., Op. Cit., p. 269-281.

²³ Nussbaum, M. Op. Cit., p. 7-8.

²⁴ Aubenque, P., Op. Cit., p. 259.

²⁵ *Ibidem*, p. 275.

“É uma característica das tragédias mostrar a luta entre a ambição de transcender o meramente humano e o reconhecimento das perdas que essa ambição acarreta”²⁶. Nietzsche, examinando as desventuras de Édipo e de Prometeu, argumenta que o indivíduo que aspira ao titânico incorre necessariamente em sacrilégio, o que de forma alguma é bem visto pelos deuses; por isso o herói trágico sofre o fado de sua impiedade como desventura e desintegração. Por outro lado, a imagem do herói não deixa de ter seu brilho e destaque, pois a despeito de seu fado terrível, de alguma forma sua imagem e seus feitos o imortalizam. Que isso seja algo dentro da medida do humano, não deixa de ser motivo de ciúme divino, uma vez que aquele indivíduo se coloca um pouco mais próximo dos deuses ao se elevar como herói um pouco acima dos homens comuns.²⁷

Cabe ainda observar que o desfecho da tragédia não é a morte ou o fim desta, mas sim do herói, o qual incorreu em *hybris*. A morte da tragédia decorre da cessação do combate, da tensão interna, como argumenta Nietzsche no §11 de *O nascimento da tragédia*. É a tensão entre o meramente humano e o divino que dá vida à tragédia, é o que preenche o drama, e faz com que ela permaneça viva a despeito do fado do herói. Se os sofrimentos deste são intensos, sua imagem também o é, se suas ações exprimem um conflito inerente à *physis*, a tragédia é a encenação dramática desse mesmo conflito sem resolvê-lo, o que seria demasiada simplificação, ou a mais intensa das desmedidas, pois aventaria resolver um conflito que o homem é, quiçá, capaz apenas de descrevê-lo.²⁸

Com efeito, a sabedoria popular grega parece dramatizar na tragédia tanto o brilho do herói quanto seus revezes, em que o comportamento mais prudente “parece consistir em ter uma sensibilidade aguçada aos limites de seu ‘material’ e conceber o que é melhor dada as possibilidades, em lugar de apontar para um conjunto inflexível de normas”²⁹. Sejam normatizações éticas para o agente, seja a verdade enquanto norma para o conhecimento humano, a inflexibilidade de uma conduta ou de um ponto de vista tende a colapsar tão logo eles se confrontem com algo mais potente do que si mesmos. Assim, a ressalva trágica aos infortúnios do herói não é um elogio ao acomodamento frouxo com o meramente humano e comum, mas a sensibilidade de que a distância entre o destaque digno de louvor e a desmesura na busca desse mesmo destaque é algo bem sutil, e por isso, para ser grande e digno de admiração, é preciso ser prudente para

²⁶ Nussbaum, M., Op. Cit., Loc. Cit.

²⁷ Cf. p. ex., Nietzsche, F., Op. Cit., §4, §9 e §25.

²⁸ Cf. Nussbaum, M., Op. Cit., p. 19-43.

²⁹ Ibidem, p. 290.

buscar se destacar tanto quanto possível, sem perder de vista o tempo oportuno e os materiais disponíveis, mas sabendo que nada disso é indefinidamente certo e inflexível, e que não importa o quão excelente uma pessoa seja, esse destaque jamais será um escudo perene e eternamente válido capaz de lhe proteger sempre contra os revezes incertos da fortuna.

Essa descrição da condição humana não é algo por si só ruim, é antes um elemento de sabedoria cavando na realidade as possibilidades de uma boa vida, pois se “certos valores humanos centrais só são disponíveis e valiosos dentro de um contexto de risco e limitação material”, e se “as mesmíssimas escolhas avaliativas que realçam a qualidade e a completude de uma vida humana [...] expõem o agente a certos riscos de desgraça”³⁰, “o bem só se faz aparente dentro dos limites do que uma criatura é”, por isso a fragilidade e as necessidades do ser humano são constitutivos da beleza e do destaque possíveis a ele³¹.

Harmônico a essa noção, Pierre Aubenque escreve:

Se tudo fosse claro, nada haveria a fazer, e resta a fazer o que não se pode saber. No entanto, não se faria nada se não se soubesse, de algum modo, o que é preciso fazer. A meio caminho de um saber absoluto [...] e de uma percepção caótica [...], a *prudência* [...] representa a possibilidade e o risco da ação humana. Ela é a primeira e última palavra [...] que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses³².

A prudência no agir, como caracterizada por Nussbaum e por Aubenque, não deve ser confundida com uma taxionomia dicotômica, para usar palavras desta filósofa, que opõe teoria e práxis. Com isso quero enfatizar que ao examinarem essa noção entre os gregos contemporâneos das tragédias áticas, eles percebem que a prudência dizia respeito tanto ao modo de vida dos generais e dos guerreiros quanto ao dos sábios, que tanto discursar na ágora quanto compor tragédias era tido como algo ativo e por isso necessitava de sabedoria prática.

Pois bem, observado essa distinção, notamos que a filosofia de Nietzsche, por meio da doutrina da vontade de poder, parece propor um tipo de conhecimento que não é nem um saber absoluto das causas primeiras e das últimas coisas, nem um ceticismo premente ante uma contemplação caótica da efetividade, mas sim um juízo sobre a

³⁰ Ibidem, p. 296.

³¹ Ibidem, p. 298.

³² Aubenque, P., Op. Cit., p. 281.

realidade que hora interpreta um processo dando-lhe um nome, ora intervém nesse mesmo processo imprimindo-lhe ativamente um sentido, o que em momento algum se confunde com descobrir ou compreender algo que já estava fixo e determinado em si mesmo.

Essa prudência do filosofar nietzschiano cava no mundo as possibilidades e os limites da inteligência humana sem se confundir com um racionalismo triunfante. No entanto, ela também não se confunde com pusilanimidade, com descomprometimento ou com conformismo ao que está dado. Uma constante nos escritos de Nietzsche é que o homem é um ser inacabado ao qual é possível (e desejável) superar a si mesmo.³³ A tensão entre o filosofar dentro das possibilidades do humano e o ultrapassagem do meramente humano é uma imagem do próprio agir da vontade de poder, que é a um só tempo circunscrita na própria potência e, outrossim, extravasamento dessa mesma potência enquanto processo agonístico-interpretativo de aquisição de poder.

O agonismo constante no devir (entendido como processos contínuos das vontades de poder) e na estruturação conceitual da teoria da vontade de poder (enquanto um filosofar sobre o caráter inteligível do mundo operado por uma vontade de poder específica), configura uma tensão entre a hermenêutica da realidade e a construção de sentido enquanto estabelecimento da perspectiva de uma vontade. Enquanto um é juízo sobre a efetividade, o outro é a própria efetividade se ajuizando, por fim, tornam-se uma união, ou amálgama, entre Hermes e Éris, um acordo na discórdia, uma hermenêutica do conflito no conflito.

À filosofia que se reconhece aparentada à tragédia, não cabe o estandarte “da verdade”, uma vez que ele é a imagem da dissolução do conflito. Caso o aspecto agonístico fosse dissolvido, isso representaria a morte da tragicidade na filosofia. Como, segundo a teoria da vontade de poder, o conflito não é algo que possa ser por fim resolvido, aquele que se martiriza pela verdade está próximo do insensato que busca se sobrepor aos deuses, incorre em *hybris*, e não consegue tornar-se excelente. Por isso Nietzsche qualifica esse sacrifício como uma comédia satírica, uma farsa final: é cômico e falso, uma imagem sem vida da tragédia, por ser as desventuras de um “conhecedor” cego pela luz do “esclarecimento” a lutar em favor de um ente

³³ Cf., p. ex., Nietzsche, F., *Segunda consideração extemporânea*: sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Trad. André Itaparica. No prelo, Cap. 1; Nietzsche, F., *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, Do superar si mesmo; Nietzsche, F., *Genealogia da Moral*, 3ª diss., §13; e ainda Giacoia Junior, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 21-59.

imaginário, “a verdade”, sonhando com a vitória final sobre as trevas do desconhecido. Esse não é o caso do brilho heroico daquele que ao superar o meramente humano torna-se um pouco mais próximo aos deuses, pelo menos tanto quanto possível, colocando sua excelência na abertura entre o risco da desventura e o destaque digno de louvor.

Pois bem, e por qual motivo Nietzsche escreve que “toda filosofia”, e não apenas algumas, foram em seu início, “uma longa tragédia”? Primeiro, porque toda filosofia é uma dada vontade de poder a conquistar domínio por meio da imposição da própria perspectiva, o que, a despeito de seu próprio ímpeto, não a livra do conflito com outras vontades; segundo, porque toda filosofia é uma empresa em busca de alguma verdade (seja esta tomada como um objeto em si ou como configuração de uma perspectiva), e por isso está sempre no limite entre a desmesura cega e o destaque profícuo; terceiro, porque durante “o tempo em que uma filosofia é efetivamente grandiosa, ela carrega essa divergência plena de tensão em si – que, ao final, torna-se algo próprio à tragédia”³⁴.

Por fim, Nietzsche afirma que isso se dá na *gênese* de toda filosofia. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche forja, segundo ele, à semelhança de um arco teso, uma tensão com toda a história da filosofia anterior à sua, a qual ele qualifica de dogmática, uma vez que ela se ateu fielmente à verdade. Essa tensão no interior da própria filosofia faz com que *toda* a história dessa disciplina possa ser vista como uma só e mesma história, a narrativa da mais espiritual vontade de poder, a que cria mundos à sua imagem e busca pelas causas primeiras ao configurar sentido.³⁵ Que isso se dê apenas no início de toda filosofia, poder-se-ia complementar: “Trata-se de uma longa história — mas não é como se apenas começasse?”³⁶.

Recebido em: 11/09/2015 – *Received in:* 09/11/2015

Aprovado em: 30/10/2015 – *Approved in:* 10/30/2015

³⁴ Tongueren, Paul van., *Op. Cit.*, p. 250.

³⁵ Cf. Nietzsche, F., *Além do bem e do mal*. §9.

³⁶ *Ibidem*, §1.