

O “poder de decidir” no *Crepúsculo dos Ídolos* como exórdio ao projeto de transvaloração de todos os valores

The “power of decision” in Twilight of the Idols as a preamble to the project of the transvaluation of all values

Regiane Lorenzetti Collares*

Resumo: O presente artigo pretende circundar de que forma a expressão “poder de decidir” em Nietzsche, expresso em referência ao escrito *Crepúsculo dos Ídolos*, é uma imagem que se vincula ao projeto filosófico de uma transvaloração de todos os valores. Com este intuito, compreendemos que a articulação entre o caráter dionisíaco e a distinção entre vontade de poder e consciência foi fundamental na consistência das possibilidades singulares de decisão frente aos encaminhamentos filosóficos modernos.

Palavras-chave: Dionisíaco; Vontade; Poder; Consciência.

Abstract: This paper investigates how the expression “power of decision” expressed in reference to the text *Twilight of the Idols* became the favorable image for the formulation of a philosophical project on the revaluation of all values. With this purpose we understand that the relationship of the Dionysian character and the difference between the notion of will to power and consciousness was the key in the composition of unique possibilities for decision in relation to modern philosophical referrals.

Keywords: Dionysian; Will; Power; Consciousness

O projeto de *Transvaloração* como decisão

A escrita de *Crepúsculo dos ídolos*, com as densas críticas aos ídolos (moral, cultura, religião, arte e política), deu a Nietzsche um grande impulso para enfrentar de uma vez por todas as principais questões que envolviam o seu projeto de *transvaloração de todos os valores*. Em uma carta destinada ao seu editor Naumann (carta de 7 de setembro de 1888), na ocasião do envio do manuscrito de *Crepúsculo*, na época

* Professora Adjunta da UFCA, Universidade Federal do Cariri. Juazeiro do Norte, CE, Brasil. Contato: regianecollares@hotmail.com

intitulado ainda de *Ociosidade de um psicólogo*, Nietzsche ressaltava que o seu presente texto era “de natureza bastante rigorosa e séria”. Cinco dias após enviar esta missiva ao editor, ele escreve para o amigo Köselitz, informando-o que o manuscrito que remetera pouco antes a Naumann, em uma síntese ousada de suas heterodoxias filosóficas essenciais, teria o propósito de “iniciar o leitor e abrir-lhe o apetite” para a *Transvaloração de todos os valores* (Carta a Köselitz, de 12 de setembro de 1888). Sendo assim, compreendemos que a *Transvaloração* parece ter se desenvolvido no mesmo contexto filosófico da elaboração dos seus últimos textos, em especial, do *Crepúsculo dos Ídolos*, pois tais escritos seriam uma espécie de preâmbulo àquele projeto principal.

O escrito *Crepúsculo dos Ídolos*, aquele que Nietzsche considera em *Ecce Homo* como o “mais malvado” de seus livros, um “demônio que ri”, nasce com a missão de promover a ruína dos valores de verdade atrelados à consciência de seu tempo. Ele afirma acerca do texto em questão: “*Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se em alemão: ir a termo com a velha verdade...” (EH/EH, “Crepúsculo dos Ídolos”, §1).

Diante da incumbência de dar cabo da velha verdade, Nietzsche se autoproclama o primeiro a ter em mãos uma nova medida para as questões do verdadeiro, por ser “o primeiro a poder decidir” [*kann entscheiden*] (EH/EH, “Crepúsculo dos Ídolos”, §2). A qual possibilidade de decisão o filósofo se refere nesta passagem alegórica de *Ecce Homo* em referência ao seu *Crepúsculo dos Ídolos*? Será que este “poder decidir” não remeteria a outra relação entre vontade e consciência que não fosse estabelecida pela noção de um “eu” racional?

Antes de abordarmos tais questões, observamos que a atitude de decidir ora mencionada é vinculada, no mesmo aforismo de *Ecce Homo*, a uma segunda consciência que o conduz *para cima*. Portanto, a expressão “para cima” pretende aí sinalizar uma direção para a filosofia nietzschiana; Nietzsche faz de seus últimos textos um caminho na contramão do que considera ser o declive seguido pela cultura na modernidade, cultura que ele classifica, portanto, como *decadente*. Assim, o direcionamento filosófico expresso no *Crepúsculo* é sintetizado da seguinte forma: traçar “esperanças, tarefas, caminhos para a cultura” (EH/EH, “Crepúsculo dos Ídolos”, §2).

Podemos então inferir sumariamente que o trajeto para cima da filosofia nietzschiana, ilustrado no escrito em pauta, define-se na direção contrária aos empenhos

da cultura moderna em aprofundar moralmente, admoestar e eliminar as contradições da consciência. Faz-se oportuno ressaltar que um caminho dionisíaco começa a ser destacado neste “trabalho sombrio e sobremaneira responsável”, delineando-se pela transformação dos aspectos antagônicos e dilacerantes da vida em uma audaciosa jovialidade e petulância. Desse modo, uma instigante referência à sabedoria trágica, de caráter jovial e alegre, é destacada já nas linhas iniciais do prólogo ao *Crepúsculo*, fornecendo um prévio panorama sobre a tarefa relacionada à transvaloração de todos os valores. Vejamos:

Manter a jovialidade em meio a um trabalho sombrio e sobremaneira responsável não é façanha pequena: e, no entanto, o que seria mais necessário do que jovialidade? Nenhuma coisa tem êxito, se nela não está presente a petulância. Apenas o excesso de força é prova de força. – Uma *transvaloração de todos os valores*, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca – uma tarefa assim, um tal destino, compele a sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia (GD/CI, “Prólogo”).

Portanto, consideramos que algo vital à filosofia nietzschiana se constitui na apreensão de uma sabedoria trágica que, de uma forma cada vez mais enfática, passa a ser tributada aos gregos antigos na ocasião de um trabalho considerado “tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca”. Assim, parece-nos que as expressões “poder decidir” e “segunda consciência” que conduzem Nietzsche “para cima”, dedicadas ao *Crepúsculo* em *Ecce Homo*, pressupõem uma filosofia que prescindir tanto de um domínio estritamente racional do pensamento, como da articulação da vontade e consciência sob o primado do “eu”. Compreendemos, então, que se quisermos circundar o campo filosófico da transvaloração nietzschiana em que a imagem do “poder decidir” se alastra, devemos encontrar o ponto de enlace entre o caráter dionisíaco e a distinção entre noção da vontade de poder e consciência no enfrentamento dos encaminhamentos filosóficos modernos.

De antemão, perguntamos: em que termos a imagem de Dioniso se comunga com um “poder decidir”? No capítulo X, com o objetivo de esclarecer o que deve aos antigos, Nietzsche assevera que o rico e transbordante *instinto* helênico seria explicável pelo “excesso de força” (GD/CI, “o que devo aos antigos”, §4) e que, por conseguinte, o “maravilhoso fenômeno” decorrente dessas forças excessivas seria caracterizado como

dionisíaco. Desta forma é descrita a cultura helênica alinhada a uma visão trágica da existência:

A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior: as cidades dilaceradas umas às outras, para que os cidadãos de cada uma encontrassem paz diante de si mesmos. Era necessário ser forte: o perigo estava próximo – espreitava em toda parte. A magnífica destreza dos corpos, o audacioso realismo e imoralismo peculiar aos helenos, foi uma *necessidade*, não uma natureza. E com festas e artes eles não queiram outra coisa senão sentir-se lá em cima, mostrar-se lá em cima: são meios de glorificar a si mesmo, às vezes de inspirar temor a si mesmo (GD/CI, “o que devo aos antigos”, §3).

A partir desta descrição do contexto trágico da Grécia antiga, o sentir-se em cima ou mostrar-se em cima são imagens que dão conta de uma posição de necessidade: tornar-se mais forte diante do declive espreitado em seu tempo. Com a apreensão desta atmosfera que envolvia a dimensão dionisíaca na época trágica grega, Nietzsche aproveita o ensejo para comentar que até mesmo Goethe não teria realmente compreendido os gregos, pois faltaria a este escritor representativo do pensamento moderno, também reconhecido pelo filósofo como portador de um grande estilo¹, o elemento imprescindível para a realização da arte dionisíaca, a saber: o orgiástico.

Na tentativa de esclarecer o caráter orgiástico da cultura helênica, o filósofo destaca que no mundo grego esse elemento se expressaria na “vontade de vida”, ou, noutras palavras, em “dizer *Sim* à vida, mesmo em seus problemas mais duros e

¹ Em relação a Goethe, não existe em Nietzsche uma crítica homogênea. Primeiramente, ele considera que a escrita goethiana teria conservado um “grande estilo”, um estilo de “alma alegre, claro e reto, que superou as paixões”; isto é, no grande estilo de Goethe “o belo obtém vitória sobre o monstruoso” (WS/AS, § 88 e § 96). Neste reconhecimento do grande estilo, Nietzsche afirma que “Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda a atividade física, que tem as rédeas de si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por natureza” (GD/CI, “Incurções de um extemporâneo”, §49). No entanto, poucos parágrafos depois, o filósofo diz que Goethe, por seus princípios, não teria compreendido os gregos e era um antidionisíaco por excelência. (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4). Nesta contradição de afirmações, a qual delas devemos dar crédito? Lebrun entende que foi a leitura de Goethe que permitiu a Nietzsche “tomar conhecimento mais amplo de Dioniso” (Cf. LEBRUN. *Quem era Dioniso?*, p.377), como o filósofo expressa no seguinte fragmento póstumo: “Eu começava a diferenciar de modo claro a antiguidade e a inteligência goethiana da grande arte; e, somente assim, pude chegar a ter uma visão simples da vida humana real” (NF/FP 27[49] de 1878). Sendo assim, acreditamos que devemos reconhecer as duas afirmações nas perspectivas em que são lançadas: de fato, Goethe trouxe nos seus heróis trágicos o grande estilo e elementos da dimensão dionisíaca (ousadia, habilidade física, fortaleza, etc.), mas isso não implicou que o texto goethiano fosse engendrado a partir do caráter dionisíaco por excelência: da afirmação incondicional da vida frente ao sofrimento.

estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §5). Foi, portanto, em decorrência de sua compreensão da “vontade de vida” como “sentimento transbordante de vida e força” presente na Grécia antiga, na “dor como estimulante”, que Nietzsche julga não apenas ter encontrado a psicologia do orgiástico no seu *Crepúsculo*, como também a ponte filosófica para dar vazão ao seu sentimento trágico (*Ibid.*).

O “poder de decidir” como manifestação do dionisíaco

Assim, antes de passarmos à distinção entre vontade de poder e consciência para compreendermos a expressão “poder decidir” na formulação da transvaloração de todos os valores, vale a pena nos demorarmos mais um pouco nas considerações nietzschianas que demarcam o percurso de um pensador guiado extraordinariamente, na condição de discípulo, pelo “filósofo Dioniso” (*Ibid.*). De início, no sentido de nos compassarmos da jovialidade e força da filosofia nietzschiana, vemos que a assimilação do contexto dionisíaco também a dotou de uma resistência para a guerra deflagrada no *Crepúsculo* contra a degenerada cultura moderna: “o homem livre é guerreiro. – Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa manter-se em cima” (GD/CI, “Incursões de um Extemporâneo”, §38). Parece que no alto dessa compreensão da força de Dioniso se constrói na filosofia de Nietzsche um contexto propício para a batalha contra os ideais malogrados da consciência de seu tempo, tais como do domínio do querer, da emancipação pela razão e do controle da conduta moral. Frente a isso, na lógica da guerra travada contra os ideais modernos, Nietzsche, quando afirma a vida, quando diz *sim*, não o faz por pessimismo e desânimo, o *sim* em jogo apresenta-se como “uma força antagonista a dizer a tudo ‘não’, um resistir, um remédio contra o cansaço” (NF/FP 14[15] da primavera de 1888).

Embora o dionisíaco seja ressaltado por Nietzsche devido ao seu caráter orgiástico, isso não significa dizer, conforme observa Lebrun, que na filosofia nietzschiana houvesse “uma concessão ao irracionalismo vulgar” (LEBRUN, *Quem era Dioniso?*, p.366), um mergulho na loucura ou um abandono às forças telúricas, mas implica, em última instância e primordialmente, em uma atitude de resistência e criação.

Em *Além de Bem e Mal*, no aforismo 295, não é por acaso que Nietzsche já descreve uma maior aprendizagem com o ambíguo Dioniso, pois este deus, agora para o criador de Zarathustra, não representaria mais exclusivamente a desmesura e o ímpeto avassalador, mas ele compreenderia um deus que ao mesmo tempo seria demolidor e criador; ou seja, a demolição pretendida da cultura moderna deveria ser feita com todo esmero artístico. Assim se justifica um Dioniso que “à mão rude e arrebatada ensina a hesitar e a prender com maior graça”, “a tudo estridente e autocomplacente faz calar e ensina a ouvir”, tornando-se o deus mais “valente, agradável, inventivo, que não tem igual sobre a terra” (JGB/ BM, §295).

Ainda segundo Lebrun, ao aparecer esta nova compreensão de Dioniso na filosofia nietzschiana, o antagonismo Apolo-Dioniso presente, por exemplo, em *O nascimento da tragédia* (1871) e no texto complementar a esta obra, *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), perderia sua razão de ser. Assim o autor explica tal entendimento, ao afirmar que o antagonismo Apolo-Dioniso “só tinha sentido porque retomava um enredo tradicional: supunha que Dioniso fosse o gênio, e Apolo o saber-fazer; que Dioniso fosse inspirador, e Apolo o técnico. Mas Dioniso é *ambos ao mesmo tempo*” (LEBRUN, *Quem era Dioniso?*, p.373).

Deve-se considerar que a utilização da tragédia na primeira obra nietzschiana de cunho filosófico a ser publicada – *O Nascimento da Tragédia* –, engendrada pelo espírito da música, move o filósofo na esperança de que pudesse por fim congregar elementos para uma “civilização magnífica”; o apolíneo e dionisíaco que se apresentam na tragédia foram tomados por Nietzsche como instintos artísticos, respectivamente ilustrados, por um lado, no âmbito da figura, da bela forma, do ordenamento da *polis*, e, por outro lado, como uma dimensão onírica, emocional e anárquica. Nesta linha interpretativa, com estes dois instintos artísticos, se produziria um sentimento de unidade na cultura grega, a tragédia traria aos gregos uma espécie de consolo metafísico, pois, seu efeito mais imediato

é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. O consolo metafísico [...] de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria (GT/NT, § 7).

Apesar desta primeira leitura nietzschiana de Apolo e Dioniso ser alvo de controvérsia², vamos aqui apenas reter o fato de que o orgiástico almejado no *Crepúsculo*, em 1888, se daria em um Dioniso que não mais expressa um estado de êxtase diante de uma realidade contraditória e caótica, não provoca mais a palidez nas “mulheres da arte da aparência” ao mostrar uma embriaguez que fala a verdade. O desmedido não se revela mais como verdade (GT/NT, § 4); ou seja, aquele Dioniso que fora celebrado por Nietzsche nos primeiros anos da década de 70, agora não tem nenhuma verdade a dizer e não mais suaviza “a mentira de Apolo”. Como acentua Lebrun, no último período da filosofia nietzschiana, Dioniso

nos convence de que a nossa condição é a mentira, [...] o mentir não é mais ação de Apolo, não mais consiste em nos “divertir” da realidade dionisíaca. É, agora, o próprio Dioniso quem nos leva a mentir, quer dizer, a não poder viver senão forjando a ilusão, inventando perspectivas (LEBRUN, *Quem era Dioniso?*, p.374).

Entretanto, algo ainda não se explica nessas formulações nietzschianas sobre a nova compreensão da dimensão dionisíaca imbricada à despedida das velhas verdades no *Crepúsculo*, a saber: como é possível pensar em uma nova possibilidade de decidir e de resistência sem que sejam vistas sob a perspectiva do sujeito no seu laborioso exercício de reflexão abalizado pela razão, ou ainda, como é possível agir sem que antes avaliemos acerca do bem e do mal?

O “poder de decidir” como Vontade de poder

Após esta breve apresentação do Dioniso, em seu caráter orgiástico, do qual Nietzsche busca forças para resistir em sua batalha, depreendemos que uma resposta mais completa às questões ora formuladas envolve em parte o esclarecimento da distinção entre vontade de poder e consciência que se evidencia nas entrelinhas do *Crepúsculo*. Desenvolver de forma consistente o conceito de vontade de poder está para além dos limites do presente artigo, porém não queremos nos furtar de apresentar as

² Diante dessa compreensão da tragédia, Giorgio Colli, um dos organizadores da edição crítica da obra de Nietzsche, afirma haver uma deformação interpretativa por parte do filósofo no que se refere à caracterização de Apolo e de Dioniso, fundamentando este entendimento a partir dois aspectos: a) Os primeiros escritos nietzschianos não levariam em conta a duplicidade existente tanto em Apolo como em Dioniso; b) Não foi acentuado de modo adequado aquilo que uniria Apolo a Dioniso, para lá das oposições já evidenciadas nos textos de Nietzsche. Cf. COLLI, G. *O nascimento da Filosofia*.

linhas gerais de uma distinção que pode nos ajudar a compreender a noção de um poder de decisão que está em jogo na formulação do projeto de uma *transvaloração de todos os valores*.

Nas vezes em que a palavra *poder* [*Macht*] aparece nos textos de Nietzsche, sobretudo quando se atrela à vontade na acepção de “vontade de poder”, significa uma força de sentido, de interpretação, que se estabelece em oposição radical a qualquer instância psíquica que tente imprimir um sentido. Volker Gerhardt, quando discorre sobre o termo “poder” em Nietzsche, ressalta que devemos levar em consideração dois indícios para o seu uso: primeiro indício, “a grande tradição metafísica do conceito de poder como ‘dynamis’, ‘potentia’ e ‘possibilidade real’, que é familiar a Nietzsche” (GERHARDT, *A vontade de Poder para a gênese e interpretação do poder em Nietzsche*, p.14); segundo indício, o percurso do conceito de poder no debate crítico-ideológico do século XIX, no qual tal termo exerceria uma grande força de sedução diante das aspirações humanas modernas, na política, nas relações de trabalho, no acúmulo de riqueza etc. Porém, uma espécie de “sentimento de poder”, diferente do universo ideológico da cultura moderna, conduziria a filosofia inicial de Nietzsche no propósito de realizar um desmascaramento psicológico dos problemas culturais.

Volker Gerhardt considera ainda que as leituras de Emerson e de escritores românticos como Novalis e E.T.A Hoffman teriam contribuído significativamente para uma mudança de objetivo do filósofo; não mais um desmascaramento psicológico da degenerescência cultural interessaria a Nietzsche, mas uma compreensão do poder relacionado diretamente aos processos de confronto de força responsáveis pela formação das culturas. No entanto, mais uma mudança se daria nas considerações nietzschianas: depois de ele ter realizado uma concentrada leitura de textos sobre as ciências naturais, sobretudo dos textos de biólogos e fisiólogos, a concepção de poder não se limitaria mais à formação cultural, abrangendo também o “dinamismo” em geral, isto é, “o motivo por detrás de toda a força, não apenas um motivo primeiro de natureza causal, mas uma motivação interior da qual se explicaria todo o acontecer” (GERHARDT, *A vontade de Poder para a gênese e interpretação do poder em Nietzsche*, pp.14-15).

Na busca da “motivação interior” que explicaria todo o acontecer, após ter sido incisivo na crítica dos maiores representantes da *Bewusstsein* moderna, seja Descartes na crença no eu, na substância, na unicidade e na certeza imediata que sustentaram uma

consciência universal e necessária fundamentada pela postulação de um Deus veraz e sumamente bom, seja Kant na medida em que a consciência se fundamenta em um caráter sintético responsável pela unidade do conhecimento e pela primazia do sujeito racional, restou a Nietzsche estabelecer uma consciência que nem fosse uma substância nem uma unidade sintética, e que mesmo sem a condução da reflexão fosse compreendida como efeito da vontade de poder e não como sua causa. Em suma, a filosofia nietzschiana na proposta da vontade de poder pretendeu desmobilizar a consciência engessada nas tramas morais da inconsistente – do ponto de vista dinâmico da força – interioridade humana. Contudo, para elaborar tal perspectiva da vontade, o filósofo já afirmava em *Aurora* que no querer haveria uma “força” relacionada à capacidade reunida em si e pronta para a atuação, na medida em que toda vontade é constantemente superada “por algo superior, para passar a estar ao seu serviço como instrumento e meio” (M/AA § 548).

Ora, desde as considerações iniciais sobre a vontade de poder, observa-se que a vontade se articula continuamente através da superação e complementação de força, isto é, diz Nietzsche, em relação à força “tem de lhe ser atribuído um mundo interior”. Entretanto, o mundo interior que é atribuído em relação à força nem é uma substância, nem instância de síntese dada pela consciência, porém “uma aspiração insaciável à demonstração de poder ou então a aplicação ou o exercício de poder como impulso criador”. Para Nietzsche, “não há outro caminho” senão admitir na vontade de poder, uma vontade fora do domínio de atividades reflexivas do espírito e do determinismo metafísico, em que dela poderíamos “aprender todo o movimento, todos os fenômenos, todas as ‘leis’ como sintomas de um acontecer interior” (NF/FP 36[31] junho – julho de 1885).

O *acontecer interior* que Nietzsche menciona só pode se efetivar então se a interioridade não for vista como uma substância ou como uma essência reflexiva, mas como um princípio orgânico permanente de resistência às forças exteriores. Quando é dito num fragmento de 1887-1888 que “uma força só se expande em contato com o que lhe resiste” (NF/FP 11[77] novembro 1887 – março de 1888), o filósofo parece querer ressaltar que a vontade surge de um feixe de relações dinâmicas se contrapondo a outras vontades, ou seja, a vontade de poder é uma provisória organização psicofísica que se opõe à determinação de outras vontades.

Destarte, a vontade é dada apenas no instante, no momento em que se manifesta contra outra vontade; quer dizer, a vontade não se mantém idêntica ao longo do tempo, pois, ela só se manifesta no instante da ação, no combate com outras vontades. Neste sentido, a todo instante em que há o combate entre duas vontades de força desigual, dá-se um novo arranjo de forças, em que “o mais forte torna-se senhor do mais fraco” (NF/FP 36[18] junho – julho de 1885).

Se a força exterior e opositora manifesta-se como outra perspectiva de vontade, a vitória sobre ela não consiste na sua destruição, porém na integração dela a um complexo *orgânico* totalizante, a uma coesão de sentido, ou, melhor dizendo, a uma nova perspectiva de significação da realidade sob uma frágil consciência. De outro modo, levando-se em conta as batalhas, os embates de força que proporcionam a vitória de uma vontade, ela não surge da divisão vencedores e vencidos, interior e exterior, corpo e alma, ao contrário, ela surge como unidade de impulso. Em síntese, o predomínio de uma vontade é o resultado direto do esfacelamento do dualismo mundo interior e mundo exterior, consciência e corpo, e se a vontade se torna eficaz é porque a sua provisória unidade assegura a sua coesão em um sentido de realidade.

Entretanto, apesar da noção da vontade de poder romper a fronteira que separa o mundo em duas partes, Nietzsche adverte que o mundo não é nenhum todo como unidade simples, no caso de que toda a unidade só pode ser compreendida como unidade provisória de força diante do caos. Daí o sentido da formulação: “O mundo não é em absoluto um organismo, mas um caos” (NF/FP 11[74] novembro de 1887 – março de 1888). Quanto às unidades provisórias de força diante do mundo caótico, Müller-Lauter esclarece o seguinte:

Não há, decerto, nenhuma força fundamental organizando-o num todo. Falar de *um* mundo tem então, para Nietzsche, só o sentido de que ele admite uma qualidade limitada de força, entendida em incessante alteração. Trata-se também de quantidades limitadas de força, quando Nietzsche fala do mundo orgânico, do mundo inorgânico e semelhantes, num sentido setorial. Tais ‘mundos’ não existem por si, também não apresentam nenhuma unidade organizada. Trata-se aqui de divisões, por razões, finalmente, heurísticas. (LAUTER-MÜLLER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.104)

De acordo com essas considerações, o mundo como vontade de poder é, em um âmbito setorial, compreendido em suas constantes divisões, agregações e desagregações de forças. Assim, pretender um mundo que significa *um* todo organizado é o mesmo que afirmar a vontade de poder sob uma ordem metafísica a organizar o mundo; – o que parece ser um equívoco de entendimento da proposta filosófica nietzschiana.

Diante dessa breve exposição da noção de vontade de poder formulada como crítica à determinação da consciência ante nossas decisões, entendemos que a condição de qualquer decisão se dá como um jogo de *quanta* de poder sem regras fixas, ou seja, um jogo completamente indeterminado. Com a apreensão dessa constituição indeterminada do mundo e da negação veemente de todo olhar metafísico que caracteriza a tradição da filosofia ocidental, Nietzsche acaba por identificar o ducto moral que fertiliza toda a estruturação do pensamento moderno; a separação metafísica entre o mundo da ilusão e o mundo verdadeiro não surgiria de uma atitude desinteressada, ou seja, dividir o mundo em dois e garantir a verdade de um em detrimento da mentira e ilusão do outro. Significa, ao mesmo tempo, a demarcação moral de uma vontade de domínio e um sinal de fraqueza frente à ilusão que compõe o viver. Quando o homem moderno ambiciona a verdade, ele não o faz pela simples verdade, mas para assegurar que pode contar com certa estabilidade no transcorrer da realidade e rogar-se o mérito de ter conseguido um meio de escapar da indeterminação da vida.

Se o mundo agora é compreendido como “vontade de poder – e nada além disso” (NF/FP 38[12] junho – julho de 1885), as possibilidades de decisão, que antes questionávamos, surgem a revelia do “espírito concentrado na alma, concentrado no coração, concentrado no bem, concentrado na virtude”. Diante da vontade “espiritual” engendrada na modernidade ou de seu caráter mais doentio, o niilismo ou o vazio de sentido, a pergunta nietzschiana é bem oportuna: “se trabalha a serviço de quem?”. Na resposta, Nietzsche conclui:

A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade de erro da consciência: ela [a consciência] é menos refreada por instintos e é por isso que ela se *engana* mais longamente e obscuramente. Medir o valor da existência segundo *os sentimentos agradáveis ou desagradáveis dessa consciência*: pode-se conceber alguma mais louca extravagância de sua vaidade? (NF/FP 11[83] novembro de 1887 – março de 1888).

Faz-se oportuno destacar que a transvaloração, independente de se efetivar em uma obra, é evidenciada nos últimos escritos nietzschianos sem qualquer resquício redentório ou escatológico para a consciência ante os seus quereres. Portanto, o “poder decidir”, constituiu em Nietzsche um âmbito de vontade intimamente relacionado a uma flutuante hierarquia de valores que comporta, com efeito, um “superior” e um “inferior”, um “sadio” e um “degenerado”, um “bem” e um “mal” oscilante; tais oposições não se encontram predeterminadas no trabalho filosófico nietzschiano e a decisão pela afirmação da vida com seus sabores e dissabores, bem mais do que uma mera alegoria, foi uma ação efetiva do caráter transvalorativo da filosofia do criador de Zaratustra, sendo que “o que se recebe nas mãos nada mais tem de questionável, são decisões” (EH/EH, “Crepúsculo dos Ídolos”, §2).

Referências Bibliográficas

- COLLI, G. *O nascimento da Filosofia*. Campinas: Ed. Unicamp, 1992
- GERHARDT, V. A vontade de Poder para a gênese e interpretação do poder em Nietzsche, In: MARQUES, A.(Org.) *Cem anos após o projecto “vontade de Poder-Transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Vega, 1989.
- LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari. Berlin, New York, München: De Gruyter. 1980. 15 Bänden.
- _____. *Sämtliche Briefe (KSB)*. Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, Berlin, New York, München: De Gruyter. 1986. 8 Bänden.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. Trad: Paulo César Souza. 2 ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Ecce Homo*. Trad: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Vol.I e II. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Recebido em: 15/03/2013 – Received in: 03/15/2013
Aprovado em: 23/11/2013 – Approved in: 11/23/2013