

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE VONTADE DE PODER

Luciano Gomes Brazil¹
Associação Educacional de Niterói (AEN)
 <https://orcid.org/0000-0002-8000-3724>

RESUMO:

A proposta é repensar o famoso conceito de Nietzsche, vontade de poder. Procurou-se fazer isto de três maneiras: primeiro o conceito é visado a partir da etimologia da palavra. Depois algumas interpretações são expostas e então se procura, por fim, pensar o conceito a partir de seu texto de origem, a passagem “Do Superar a si mesmo” e outras que lhe precedem, na obra *Assim Falou Zaratustra*.

PALAVRAS – CHAVE: Nietzsche; Zaratustra; Vontade de Poder.

CONSIDERATIONS ABOUT THE CONCEPT OF WILL TO POWER

ABSTRACT:

The proposal is to rethink the famous Nietzsche’s concept, will to power. It has been tried to make this in three ways: first the concept is seen by the etymology of words. After, some interpretations are exposed and then, it’s tried to look for the concept from its origin text, the passage “On-Self Overcoming”, and others that come before in the work *Thus Spoke Zarathustra*.

KEYWORDS: Nietzsche; Zarathustra; Will to Power.

No presente artigo nos deteremos em torno do afamado conceito de *vontade de poder*. Em sua recente história, desde que surgiu na obra *Assim Falou Zaratustra* em fins do séc.XIX, muito já se disse e se estudou desse conceito. Existe uma multiplicidade de interpretações e uma imensa variedade de conclusões em torno dele. Sob o ponto de vista filosófico isto é positivo, mas somente é assim se o olhar que lê o conceito permite não enraizar pontos de vista, opiniões. A tentativa de nosso artigo é, então, não obscurecer a possibilidade de um olhar filosófico por sobre essas duas palavras. Por isso temos como proposta repensar, pensar uma vez mais, o que

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: nonada_nonada@hotmail.com

há a ser dito com a palavra “vontade de poder”, mesmo que com isso nós estejamos apenas a repetir coisas já ditas.

O conceito “vontade de poder” (*Wille zur Macht*) surgiu pela primeira vez na segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*, e é um dos conceitos centrais de Nietzsche – certamente o mais importante de todos (junto com o conceito de eterno retorno), e também o mais utilizado em suas obras. Vontade de poder é a palavra com o qual o filósofo traduz *vida*. O critério da vida era, mesmo antes desse conceito surgir, uma convicção de nosso filósofo, era esse seu “artigo de fé”. Nietzsche entende que “vida é vontade de poder”. Na ordenação cronológica de suas obras, somos traídos pela afirmação que fizemos acima de que este conceito surgiu no *Zaratustra*: a *Gaia Ciência*, do ano de 1882 (e que por isso antecede o *Zaratustra* que foi escrito em seqüência, no ano de 1883), contém em seu quinto e último livro o conceito que por ora per-seguimos. Lá se confirma o que dissemos da relação entre o que Nietzsche faz valer para a palavra “vida” e a “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 a vontade de vida”. (NIETZSCHE, 2001, §349, p.244). Nesta citação, Nietzsche está fazendo oposição à compreensão de vida que Darwin e os darwinistas propuseram, e que é inteiramente baseado na auto conservação (da espécie). Na conclusão do aforismo, Nietzsche diz que “vontade de poder é vontade de vida”. Sabe-se que Nietzsche escreveu todo o *livro V* da *Gaia Ciência* após ter escrito o *Zaratustra*. Na ocasião desta obra, no momento em que nos apresenta pela primeira vez o conceito, Nietzsche diz algo que contradiz esta ideia que une vontade de vida e vontade de poder: diz justamente que vontade de poder *não é* vontade de vida. Contradições como essa podem tornar, e de fato tornam, a compreensão do conceito tanto mais confusa. Uma solução para essas contradições é julgar o aforismo a partir e na direção a que Nietzsche enfatiza a sua oposição, neste caso a oposição a Darwin. A vontade de vida, assim se diz no aforismo, não está na sua tendência à preservação, mas antes e de modo mais fundamental, em um sentido de expansão e esbanjamento da vida, a natureza é esse esbanjamento “até o absurdo”, e não a indigência de um ser que luta para sobreviver². É preciso, portanto, ir com calma em nossas conclusões. Se aqui ele coincide a vontade de vida com a vontade de poder, e em outro lugar ele não coincide e refuta esta compreensão, torna premente que precisemos partir do interior das questões que urgem com a palavra que o conceito diz e também com aquilo pelo qual Nietzsche estabelece seu “contra”. Para começar, talvez a etimologia das palavras nos diga algo.

Exposição do conceito à luz de sua etimologia

Vontade de poder, em alemão *Wille zur Macht*. Alguns tradutores utilizam-se da palavra “potência” ao invés da palavra “poder”. Há registros também do uso da

² Neste artigo abordaremos as refutações – e neste caso, a refutação a Darwin – desde a perspectiva de Nietzsche, sem uma consulta ao contexto teórico dos referidos autores refutados. Para tanto deixaremos essa tarefa para uma próxima oportunidade. (N.A)

palavra “domínio” em lugar daquelas duas. A conclusão deste artigo, se não tomará partido definitivo entre “poder” e “potência” – preferindo, em todo caso, pelo uso da primeira palavra em vez da segunda –, repudiará o uso da palavra “domínio” em vistas do que o conceito em toda sua abrangência visa traduzir. É certo que há um “domínio” naquilo que o conceito visa, mas esta palavra nos coloca diante de algo que para o pensamento de Nietzsche é problemático, algo como compreensões correntes, como a noção de representação (neste caso, o poder representado), as dicotomias metafísicas (como a dicotomia que distingue o ser e a aparência, ou a verdade e o erro). Em lugar destas o nosso filósofo quer é devolver à filosofia algo, ou substituir o ponto gravitacional dos questionamentos. Isto que Nietzsche quer devolver à filosofia é o critério da vida, uma filosofia que se empenhe a partir da vida ela mesma. Trata-se de conduzir o sentido (ou o afeto, o sentimento) de vida para a vontade de poder – compreender a vida sob esta ótica. Em verdade poderíamos dizer que não se trata de conduzir a compreensão de vida para a vontade de poder, mas sim o contrário, a vontade de poder é confeccionada e conduzida a partir do *pathos* da vida. Se agora não ficou claro o ponto de dissensão com relação à noção corrente de “domínio”, aos poucos se tornará evidente. Podemos adiantar que compreender *Macht* por mero “domínio” pode recair em uma metafísica da vontade, a uma noção de representação – em suma, trai o critério da vida de nosso filósofo.

Vida é vontade de poder. Vemos então uma palavra só, vida, dissolver-se em duas, vontade de poder: duplicamos o problema! E entre as palavras aparece uma preposição (de – *zur*), que intensifica ainda mais o problema duplicado. Devemos então procurar entender o que é que quer dizer, afinal, vida como vontade de poder. A preposição declinada no dativo e que liga o substantivo a outro substantivo, (de - *zur*), pode sugerir que vontade *de* poder é vontade *para* o poder, ou “a vontade que quer o poder”, uma vez que *zu* indica direcionamento, “movimento para”. Tudo se passa entre o que se entende de uma a outra palavra. Tanto a palavra *vontade* quanto a palavra *poder* sugerem um verbo. São utilizadas como substantivo, mas advém de verbos: o querer, (*das Wollen*) e o poder (*die Macht*³). Esta última, mais particularmente, se trata de um substantivo feminino, e alguns dicionários etimológicos sugerem que tenha origem em comum com o verbo *Mögen*, que ao invés de significar meramente poder, significa *gostar, ter gosto* ou *apreço* e até mesmo pode ser usado, dependendo do contexto, como *querer*. De tal modo que é possível que o conceito seja, no fim das contas, um conceito paradoxal, tautológico. E talvez somente ao ser expresso assim ele possa ser plenamente compreendido. No caminho que se faz de uma palavra, *vida*, para as outras duas, *vontade de poder*, se deve ficar atento à dimensão de cada palavra quanto ao seu significado.

O que significam do ponto de vista etimológico uma equivalência do substantivo feminino *Macht* com o gostar e o querer? Primeiramente elas remontam a uma longa tradição teológica do antigo alemão, o que remete, em todo caso, às questões de base da filosofia pela inerência latente entre metafísica e teologia (ABBAGNANO, 2003, p.949-951). Esta tradição teológica tem como um traço

³ Cf. KLUGE, Friedrich. *An Etymological Dictionary of the German Language*.

característico a distinção entre o criador e o criado. Tal distinção estabelece por base um criador como causa das coisas que estão no mundo, e estas coisas do mundo, como coisas criadas, são frutos do poder divino. Exemplo desta relação que inere o gostar, o poder e o querer como criação está no livro do Gênesis⁴, que embora não tenha surgido no interior da língua alemã, esta está ligada àquela pela longa tradição cristã. E é a mesma tradição que separa criador e criado que está presente em boa parte da filosofia, inclusive a filosofia moderna. Muitas vezes entende-se a filosofia moderna como um momento de secularização dela mesma, o que é correto somente sob um ponto de vista parcial. Deve-se a essa tradição que distingue o criador do criado, p.ex., a distinção kantiana entre intuição sensível e intuição inteligível. Para Kant, a intuição sensível, mesmo em sua forma pura, é estabelecida como um receptáculo, um “órgão” passivo do qual recebe do exterior as sensações. Ela é “uma propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, dessa forma, obter uma representação imediata dos objetos, qual seja, uma intuição” (KANT, 2005, §3 Exposição transcendental do conceito de espaço). Distingue-se intuição sensível da intuição inteligível justamente neste ponto: enquanto aquela é compreendida como mero receptáculo e o ponto a partir do qual o sujeito pode vir a tomar conhecimento de algo no fenômeno, a intuição inteligível, por sua vez, é ela própria criadora, na medida em que coincide a intuição do objeto com a criação do objeto. Poderíamos até mesmo tentar afirmar que esta intuição intelectual é a consciência suprema, a consciência de Deus. Em todo caso, evitemos seguir adiante com relação a este assunto.

Em seguida devemos notar que a junção que a etimologia de *Macht* conduz entre querer, gostar e poder remonta, de fato, a questões da filosofia de Nietzsche, ao sentido ativo que ele imprime no pensamento. Isto implica no sentido que a palavra vontade remete: que entre o poder, o gostar e o querer nos conduzam a uma redundância, ou talvez um paradoxo dentro do conceito – e que este paradoxo seja a expressão máxima de seu pensamento.

A princípio o termo “vontade *para o poder*” parece repetir a metafísica da vontade, particularmente a influência de Schopenhauer, a que Nietzsche seria devedor. Sua influência marca o período da década de 1870, época que o conceito trabalhado ainda não tinha sido esboçado. A consultada etimologia da palavra sugere, ou reforça este peso na palavra vontade. Dizer que há uma origem em que coloca o *poder* e o *gostar* numa equivalência reforça um sentido de vontade uma vez que o verbo *mögen* estende o seu uso entre o possível, o quisto e o desejável. Por outro lado é difícil deduzir que Nietzsche estivesse reduzindo “*Macht*” à vontade. Ou

⁴ “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” (Gênesis, 1, 31). Com relação a esta separação entre criador e criatura, Nietzsche possui um aforismo de estimada ênfase: “No homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia” (NIETZSCHE, 1992, §225, p.131-132). Minha sugestão para se pensar criação e criado é buscar o que Nietzsche denomina de “demasiado humano” (*zumensch*) e de super-homem (*übermensch*). Com a proposta do super-homem, Nietzsche quer é superar a alienação do homem em causas distantes, transmundanas, e pensa esta superação como criação.

talvez o problema não seja reduzir o conceito à volição, mas ao modo como se compreende esta volição. Será que o peso gravitacional do conceito está mesmo nessa palavra? Ou não será no poder? O que entender de *vontade* e de *poder*?

Se a influência marcada de Schopenhauer nos trai sob este ponto, isto não é sem motivo. Schopenhauer pensava a vontade como o “uno primordial”, uma unidade à priori de todo existente. Quando em *O Mundo como Vontade e como Representação* (2005) Schopenhauer afirma que carrasco e vítima “são apenas um” é porque o que ele imprime na vontade é o caráter de ser que a metafísica tradicionalmente estabeleceu, distinguindo-a do fenômeno, da aparência. A vontade é à priori e una, cada existente toma parte dela e nela é jogado para através do mundo fenomênico buscar saná-la. Do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer, a separação do carrasco e da vítima é fenomênica, e o que os une de maneira essencial é algo que está para além do fenômeno. Trata-se da mesma vontade atuante em ambos. A vontade atua e é reconhecida em cada corpo vivente através da intuição. Se a intuição sensível para Kant era estabelecida a partir da possibilidade de conhecimento dos objetos externos, para Schopenhauer a intuição sensível é a possibilidade de (auto)conhecimento da vontade que pulula em nós, corpos existentes, viventes. De modo que ele estabelece uma virada com relação à gnosiologia kantiana, pois se para Kant tratava-se de “querer o que conhece”, para Schopenhauer trata-se de “conhecer o que quer” (2005).

Pois bem, talvez o pensamento de Schopenhauer tenha oferecido a Nietzsche a possibilidade de pensar *desde* onde se fala. Se com a intuição, para Schopenhauer, se tinha o acesso ao em si da vontade como objeto imediato - o corpo - parece se ter aí uma cama feita para os trabalhos de Nietzsche em uma vasta amplitude⁵. Entretanto a noção de vontade para Nietzsche é bastante distinta. Primeiramente ela não é una. É correto dizer que para Nietzsche não há vontade, mas vontades, e algo interessante diante disto: Nietzsche não as enumera. Trata-se antes de reconhecer a vontade como algo que não é dado, e de difícil apropriação temática. Para tanto, é primeiro necessário tornar a vontade indistinta do pensar, do sentir, em suma, algo complexo:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui unidade (...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações. (...) Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse

⁵ Há pontos extraordinários na filosofia de Schopenhauer. Se Nietzsche descartou sua filosofia não foi à toa, mas por outro lado não foi à toa que ele se sentiu sob sua influência. Uma discussão mais detalhada das duas filosofias é algo interessante de se fazer. Sobretudo, e particularmente para aquele que lê Nietzsche, para encontrar os pontos fundamentais das constantes críticas de Nietzsche à toda a filosofia de modo geral. Os motivos que conduziram Nietzsche à crítica a Schopenhauer não são banais, apesar da genialidade e da importância deste. Ainda em se tratando dessas demarcações no campo filosófico, outro pensador parece se figurar entre os dois de maneira fantástica: Heidegger. (N.A)

vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto de comando. (NIETZSCHE, 1992, §19, p.24)

Essa multiplicidade não é, portanto, medida através da possibilidade de conhecê-la, mas sim de uma relação que sai do múltiplo, e dentro desta complexidade e pluralidade, um afeto de comando – um pensamento que comanda. A vontade e o efeito da vontade são pensados a partir de uma irreversibilidade em que já ocorreu, na relação dessa multiplicidade, um mando e uma obediência. Nietzsche constantemente, e talvez de uma maneira obsessiva em todo o seu pensar, quer imprimir uma compreensão ativa na filosofia, este caráter ativo joga as relações em uma dinâmica irreversível de mandar e obedecer.

Talvez todo o caminho feito até aqui indique somente para a noção de domínio que a princípio queremos refutar. Mas ainda há mais a ser visto com relação à vontade.

Outro ponto importante: para Nietzsche a vontade não é meramente falta, ou carência. Ela pode ser falta dependendo das condições do vivente de interpretar (desde si) a vida. Mas nem mesmo a vida é compreendida majoritariamente como luta por sobrevivência; retornamos aqui àquele ponto inicial de nosso artigo. Para Nietzsche é importante enfatizar que a pulsão vivente, – afinal Nietzsche entende vida como pulsão – não se mede pela escassez, mas sim pela abundância. E acompanha esta vivência (aqui mais um traço schopenhauriano) o sofrer. O sofrer reproduz os modos de viver do vivente: se é por abundância e se é por escassez. Medir a vida através da abundância é, segundo o nosso filósofo, medi-la através do que é preponderante nela: a escassez é apenas um estado de exceção. “Existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*” (NIETZSCHE, 2001, §370, p.272).

Por fim, a vontade para Nietzsche sendo múltipla e não una, nos conduz à compreensão do seu pensamento ativo: a vontade não pode atuar sobre matérias, mas apenas sobre outra vontade:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si. (...) A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas

as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (NIETZSCHE, 1992, §36, p.42-43).

Neste aforismo Nietzsche lança-se à possibilidade de pensar a causalidade. E ele lança a sua aposta na vontade de poder: pensar a causalidade da vontade, do impulso atuante. Situando-se o filosofar na vida ela própria, Nietzsche está medindo o vivente a partir do seu poder de atuação frente ao que lhe vem de encontro. O que se quer é determinar como única causa a própria vontade, uma vontade fundamental⁶. Trata-se de um aforismo de uma riqueza profunda, e amplamente trabalhado por diversos autores – há diversas questões aí a serem apontadas.

Para o que viemos expondo, a idéia de “vontade sobre vontade” é central para situarmos nossa compreensão do conceito em questão. É porque Nietzsche pensa que toda vontade só pode atuar sobre outra vontade que podemos dizer que há em Nietzsche um *pensamento ativo*, mas desde que esse *pensamento ativo* não seja medido pela oposição ativo-passivo. Uma vontade que atue sobre outra vontade nos conduz justamente a uma conclusão que evite que se recaia neste modo de distinção de uma ordem sucessiva da ação: de que há o que (ou aquele que) atua e há o que (ou aquele que) sofre a ação. No pensamento de Nietzsche, “sofrer” esta ação é também estar em ação. Como dito na *Genealogia da Moral* (1998): “a ação é tudo”. E porque a totalidade se encerra numa atividade – em sentido verbal -, é que a deveniência e a constante transformação é o que vem em primeiro lugar no pensamento ativo. Este sentido ativo do constante efetivar-se não permite que pensemos o poder como algo meramente representado. Daí querermos fazer oposição à idéia de domínio. Dentro da esfera que Nietzsche está pensando, o ressaltado “domínio” é a consequência proveniente de vontades atuantes. Não é o “domínio” do poder representado na consciência em que se atribui poder a uma possibilidade de sua atuação ou não. Na maneira pensada por Nietzsche não há o livre-arbítrio da ação. É evidente que ainda não se está falando de nenhum antropomorfismo da atuação do poder. Com o que dissemos da compreensão ativa da vontade, situamo-nos apenas dentro de uma cosmologia que pense o modo de viver de todo vivente a partir de um querer “interno”.

Talvez, para se pensar a forma humana da vontade de poder, a *Genealogia da Moral* tenha tido a sua tarefa própria de avaliar a consciência e o ressentimento (segunda dissertação), de filosofar acerca dos ideais ascéticos (terceira dissertação), em suma, de pensar a esfera de atuação da vontade de poder no homem. E de maneira mais ou menos “mítica”, na primeira dissertação – aquela que distingue dois modos fundamentais de valorar – podemos estabelecer um modo primordial de

⁶ Na *Genealogia*, Nietzsche fala em “memória da vontade”. Cf. NIETZSCHE. Segunda Dissertação in *Genealogia da Moral*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 1998. (N.A)

valorar que, até que se prove o contrário, está ambientado dentro de uma naturalização da atuação do poder, da forma cosmológica da vontade, e o outro modo que age com vistas ao efeito, com vistas a atingir o poder propriamente. A distância entre o primeiro modo de valorar e o segundo é que aquele não age pelo poder, ou *para* o poder, enquanto neste segundo, sim, a sua atuação é antecipada pela negação ao primeiro modo e, portanto ele age em vistas do poder, do domínio.

Esse apontamento passageiro da *Genealogia* visou somente a deixar claro que Nietzsche está pensando sim as questões de domínio, o poder como dominação. Em um primeiro caso e de acordo com uma compreensão cosmológica em que o domínio é meramente consequência da vontade de poder, e não a sua meta, e um segundo caso, no homem, que o domínio se torna objeto da atuação. Este segundo caso, Nietzsche com seu pensamento ativo denominou *reatividade*, pois a sua ação pretende dominar aquilo que lhe domina. Isto nos conduz a uma primeira conclusão, qual seja, que tenhamos cautela ao falar em domínio no pensamento de Nietzsche. Com relação ao poder é correto afirmar que Nietzsche está atribuindo ao devir o poder supremo. O tempo do devir, do acontecimento é o supremo. Daí a eleição desse filósofo àquele que identifica sua ação ao destino, tal como ele nomeia por “nobre”, “senhor”.

Em seguida vejamos o conceito à luz de algumas interpretações.

O conceito a partir de algumas interpretações

Muito já foi dito sobre Nietzsche e sua filosofia, e muito ainda se diz. Um dos pontos problemáticos para a sua interpretação é que Nietzsche não teria sido muito rigoroso com os conceitos que despontam de sua obra. Pode-se dizer que o mesmo ocorre com o conceito de vontade de poder. A envergadura da questão chega quase ao absurdo pela quantidade de intérpretes que disputam as polêmicas geradas pela sua leitura. Não que este “absurdo” tenha um efeito negativo para o leitor de seus livros, ele apenas revela quão aberto é o caminho para a sua compreensão. Sabemos, por exemplo, que o conceito de vontade de poder não foi muito claro quanto à determinação da multiplicidade, do caráter dessa multiplicidade, uma vez que ela parece jogar com uma compreensão da totalidade dos entes: ao dizer que todo ente, mesmo em sua multiplicidade, é vontade de poder, ele imprime de certa forma um caráter unívoco aos entes, uma compreensão da totalidade dos entes. O problema é como pensar essa unidade.

É Müller-Lauter (1997) quem enfatiza essa questão, pensando o “um” como uma força plástica, a unidade dentro da multiplicidade e nunca separada dela. Esse “um” que abarca a totalidade não seria uma determinação transcendental conquanto não seja determinado a partir de uma qualidade substancializada, ou uma faculdade, mas em um sentido verbal e transitório. É certo que Nietzsche compreende que tudo que ocorre situa-se no espaço-tempo, mas para ele o tempo não é algo que subjetivamente nos é dado – para ele o tempo é o próprio fluxo vital de incessante devenida. Se o decisivo dos questionamentos que pensam a obra do nosso filósofo diante da dicotomia uno/múltiplo é dar conta de seu pensamento frente aos

fundamentos da metafísica ocidental, a motivação desses questionamentos que estudam a obra do filósofo é certamente a de trazer obra e pensamento para diante de um espaço de compreensão, qual seja, dos problemas alavancados pela metafísica. Com isto conduz-se o pensamento da vontade de poder para a sua importância própria, seja ela uma compreensão a partir do que se estabelece por metafísica, qual seja, da compreensão do ente em sua totalidade, ou se ele escapou deste tipo de compreensão. Se o “um” se constitui como uma unidade com suas “fronteiras inseguras” diante de uma constante mutabilidade, é porque Nietzsche se recusa a pensar “metafisicamente”, ao fazer isto, ele recusa qualquer “substância” e qualquer incondicionado e afirma a constante mudança e o devir. Entretanto o objetivo aqui não é refazer o caminho empreendido por Müller-Lauter. Por outro lado é evidente que este autor é base de uma linha interpretativa que recusa colocar Nietzsche dentro de um quadro geral de pensadores da metafísica. Em verdade, esta questão alarga-se demasiadamente e não cabe mais neste artigo. Se Nietzsche pensou dentro do modo da metafísica ocidental, ou se ele dela escapou, não nos é lícito querer responder em um artigo, quiçá talvez não nos seja lícito responder jamais. Eis aí um problema filosófico de primeira mão: não poder ter uma resposta – não por falta de oportunidades ou possibilidades – mas porque a resposta não cessa os questionamentos, e neste âmbito a filosofia mostra toda a sua dignidade.

Dentro do que está proposto para este artigo cabe melhor duas outras “leituras”. Uma que é bem geral e lista a diversidade de caminhos que o conceito por ora visado se direciona; e outra que vai onde surgiu pela primeira vez o conceito, vai até o *Zarathustra*. A primeira leitura é a de Scarlett Marton (1990), cuja obra “Das Forças Cômicas aos valores humanos”, faz um trabalho detalhado de análise das obras e dos fragmentos póstumos e nos permite listar tematicamente o conceito. A segunda leitura, de Eugen Fink (1988), refaz o caminho na segunda parte de *Assim Falou Zarathustra* para compreender no sentido do tempo (do devir), a proposta da vontade de poder.

1. Scarlet Marton (1990) empreendeu uma fina e detalhada pesquisa por sobre a obra do filósofo em questão a fim de pontuar as diversas direções a que o conceito tende. De modo que a sua pesquisa descobriu o conceito sub inscrito entre o social e o biológico; na relação entre o indivíduo e a multiplicidade; na fundição entre o querer, o pensar e o sentir; na supressão da distinção entre psicologia e fisiologia; contra a psicologia da vontade e contra a metafísica da vontade; na não dicotomia entre prazer e desprazer, obstáculo e estímulo; contra toda teleologia; contra o instinto de autoconservação; na relação e na contradição à teorias evolucionistas; e por fim, na tensão e no conflito entre conhecimento e vida. O conceito de vontade de poder, conclui aquela pesquisa, é essencialmente a luta da multiplicidade de forças, sem nenhum *telos* e nenhum ponto de parada, ela é então, não o efeito, mas sempre o efetivar-se das forças. A vontade de poder é, por isso, uma cosmologia, pois o mundo é interpretado à luz das relações de força no mundo. Essa listagem acima nos confere a possibilidade de uma leitura temática do conceito, trata-se de uma listagem esquemática. O que esta listagem nos oferece? Uma abrangência geral da obra de Nietzsche. A última possibilidade temática das que foram listadas acima, a tensão

entre conhecimento e vida é, talvez a mais importante. Isto ficará claro quando refizemos o caminho da interpretação de Fink, a quem importava ir até o texto de onde surgiu pela primeira vez o conceito, e não aos diversos contextos, como o fazem geralmente outros empreendimentos interpretativos. Talvez, na listagem acima, tenha faltado relacionar a vontade de poder à arte, o que em todo caso nos remete de volta ao critério da vida, uma vez que vida e arte são, pelo critério, através do critério, inerentes.

2. Fink fez um fino trabalho de leitura do *Zaratustra*, desde as passagens precedentes ao “Superar a si mesmo” até chegar a esta passagem propriamente. Ele demonstra como o conceito, que ali aparece na qualidade dupla de ser tanto uma proposta para um *além do homem* quanto um ponto de partida para a sintomatologia da cultura, resulta após o caminho empreendido no ocaso de Zaratustra, os “três cantos”, até chegar ao “Do superar a si mesmo” propriamente: “Nietzsche não introduz a [vontade de poder] bruscamente, não salta de uma ideia vaga para outra. Ele desenvolveu-a a partir do que precede” (FINK, 1988, p.80). Isto quer dizer que “Os Três Cantos” e todo o caminho que antecede o “Do Superar” possui relevância. Com isso, torna-se premente não meramente o conceito, ou a palavra do conceito. Para compreendermos o que está sendo dito é preciso dar voz a *Zaratustra*, e isto implica em fazermos uma leitura das passagens que precedem o “Do superar a si mesmo”.

Zaratustra: Os Três Cantos e “Do superar a si mesmo”

Não poderíamos falar em Zaratustra sem ao menos esboçar algumas palavras iniciais. A obra se chama *Assim falou Zaratustra*. A vida fala através de Zaratustra⁷. Zaratustra é a fala da vida. Tudo o que ele diz está na ambiência do que é próprio da vida: a finitude, a transição. Como força vital, Zaratustra só pode obedecer a um sentido: à terra. Ele obedece à terra quando se coloca como criador. Eis aí algo que importa em toda a trajetória do ocaso de Zaratustra: ele enquanto criador está obedecendo às forças vitais que são terrenas. Mas acontece que enquanto criador ele também é um destruidor, pois só cria aquele que destrói. Esta destruição se volta, sobretudo, para os valores morais.

O Zaratustra histórico foi, segundo o próprio Nietzsche, o primeiro “moralista” da história:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntando, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?” in *Ensaios e Conferências*. Tradução prof. Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2010: “Zaratustra fala a favor da vida, da dor, do círculo – isto ele profere. Estes três, a saber, “vida – dor – círculo”, se copertencem – são o mesmo (...) na língua de Nietzsche, “vida” significa: a vontade de poder como traço fundamental de tudo que é e não é só do homem (...)” p.88

das coisas – a transição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. (NIETZSCHE, 2008, p.103)

Ao colocar o nome do antigo persa como o intermediário da própria vida, Nietzsche quer que aquele mesmo quem criou a moral a destrua, pois toda moral é contra a vida. Mas essa destruição da moral é a própria condição para a criação plena da vida na vida ela própria, criar valores, obedecer à terra. Com a fala de Zaratustra somos conduzidos de volta de uma alienação. Onde dizemos alienação diz-se a ideia de um transmundano, um ente necessário para fundamentar convicções. Esta alienação, podemos assim bem compreender, é a que outrora separava o criado e a criação. Obedecer ao transmundano é amaldiçoar a vida, isto é, não criar. Obedecer a terra é tornar-se criador junto a ela, isto é, a obediência é ativa. Superar a alienação, é para Nietzsche, desfazer-se de causas transmundanas: a obediência ao transmundano é o que Nietzsche constantemente chama de moral. Ser um criador, portanto e em obediência à terra, passa necessariamente por uma destruição da moral. Abrir espaço para um futuro criador requer de Nietzsche o seu ataque contra - o seu “não” - a todo tipo de moral e de valor estabelecido.

Mas ser criador pode também ser entendido como uma constante autossuperação na vontade, é o que veremos a seguir.

Zaratustra é a fala da vida. Ela lhe revelou seu segredo: “Vê, eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo”. A palavra superar (*überwinden*) remonta a um *trans*, um movimento. Vida é esse movimento, o próprio movimento é a superação. Ao iniciar a fala que dá título a esse trecho da segunda parte do *Zaratustra*, fala-se da “vontade de conhecer a verdade”, que é para Zaratustra a vontade de tornar todo o existente pensável.

“Vontade de conhecer a verdade” chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama?

Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo *eu* à vossa vontade!

Quereis, primeiro, *tornar* todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja.

Mas ele deve submeter-se e dobrar-se a vós

(NIETZSCHE, sem data, Do superar a si mesmo, p.126)

Zaratustra chama a vontade que quer a verdade de “vontade de tornar todo o existente pensável”. Isto não é sem razão. Para atingir o ponto nerval de sua destruição, Nietzsche percebe que está mexendo em algo muito mais profundo, e por isso Zaratustra enquanto fala da vida deve agora colocar-se defronte daqueles que são “os mais sábios entre os sábios”. A fala de Zaratustra para esses ditos sábios coloca-se justamente como “fala da vida”, ele é seu porta voz:

Para que compreendais minhas palavras do bem e do mal, quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo vivente.

O vivente, eu segui, percorrendo os maiores e menores caminhos (...)
(NIETZSCHE, sem data, Do Superar a si mesmo, p.126)

A fala da vida, a fala que testemunhou o modo de viver de todo vivente, enumera três pontos fundamentais: 1 a de que todo vivente é um obediente. 2 a de que se manda naquele que não sabe obedecer a si próprio. 3 que mandar é mais difícil que obedecer. Entra-se então na parte principal da fala da vida, pois Zaratustra agora fala do “mandar”. É difícil chegar a alguma conclusão definitiva acerca do que o conceito no fim das contas deve significar. Mas se nos prendermos ao que é mais fundamental na fala de Nietzsche talvez algo fique mais claro. Por isso deve-se ficar atento a essas questões que o Zaratustra impõe: a de que a sua fala é a fala da vida, e a de que ao fazer isto se obedece ao sentido da terra. Pensado enquanto dinâmica vital, o pensamento ganha outra dimensão. Os três cantos que antecedem o “Do superar a si mesmo” parecem estar evidenciando esta dimensão vivente. “O Canto Noturno”, a noite: tudo aquilo que é terreno (da terra) possui noite: “é noite: falam mais alto, agora, todas as fontes borbulhantes. E também a minha alma é uma fonte borbulhante (NIETZSCHE, sem data, p.118). “O Canto de Dança”, que exalta o movimento e a leveza contra o espírito de gravidade: “Um canto de dança e de mofa ao espírito de gravidade” (NIETZSCHE, sem data, p.121). E por fim o “Canto do Túmulo”, que pensa a vida enquanto finitude e enquanto inerência com a morte: “Sim, ainda és, para mim, a destruidora de todos os túmulos; salve, ó minha vontade! E só há ressurreição onde há túmulos”(NIETZSCHE, sem data, p.125).

Nesses três cantos que antecedem o “Do superar a si mesmo” essa menção ao vitalismo, à morte, à leveza e ao que é terreno aparecem com alguma peculiaridade. Eles fazem menção ao sofrimento de Zaratustra, e ao seu anseio. Zaratustra se proclama luz, e é esta a sua solidão, ser luz. Anteriormente mencionamos que Nietzsche não quer imprimir à vontade um caráter de falta. Vontade não é carência, não é a procura exterior de algo que interiormente se carece. É possível que Nietzsche tenha tocado em uma base platônica, a concepção platônica do desejo, e é possível que com isso ele não se desfizesse apenas da filosofia de Platão, mas de toda uma construção erguida sobre esta concepção. Pensar a vontade como abundância é o critério de Nietzsche de se pensar a partir do *pathos* da vida, que inclui não só uma constante autossuperação na criação (de valores), mas também uma destruição. Há que se perguntar, então, do que se trata esta abundância e esta carência: sofre-se pela mesma causa. O que separa o abundante do pobre não é algo exterior a si. Nietzsche não nos diz, com isso, sobre condições materiais para se viver – é-se até indiferente perante essas questões. É preciso ter em conta para atingir as questões colocadas a vida ela mesma, independente de qualquer modo, de todo e qualquer “como”, qualquer peculiaridade. Talvez Nietzsche jogasse com algo que não supõe respostas, talvez fosse esse o que ele chamou de “problema silencioso” (1998).

Em uma passagem de “O canto de dança”, ao encontrar algumas jovens que dançavam, Zaratustra pediu-lhes para que ele pudesse cantar um canto. Neste canto, Zaratustra diz ter olhado a vida nos olhos e que, por isso, “afundava no imperscrutável”.

Em teus olhos olhei, recentemente, ó vida! E pareceu-me, então, que me afundava no imperscrutável.

Mas tiraste-me para fora com um anzol de ouro; e riste, zombeteira, quando te chamei de imperscrutável.

‘Assim falam todos os peixes’, disseste; ‘aquilo que eles não perscrutam, é imperscrutável’ (ZA, O canto da dança).

Perscrutável é aquilo que tem caráter de investigação, de tomada de conhecimento a partir de um ato de estudo. Vida resultar imperscrutável quer dizer que ela não foi feita para ser entendida, capturada pelo conhecimento, para se tornar dados, cálculo. Aqui fala a tensão entre conhecimento e vida, donde o que procede é uma predominância da vida perante a vontade que quer tomar conhecimento. Se não há nada a se conhecer, resta-nos “viver a vida”. Eis a questão que remonta à passagem: pensada à maneira de Nietzsche, a vida é uma mulher, ela é desejada tal qual uma mulher, e se comporta como uma mulher: “eu sou apenas mutável e selvagem e, em tudo, mulher, e não precisamente uma mulher virtuosa”. (NIETZSCHE, sem data, 121). Em sequência, o canto procede a conversa com a sabedoria: quando Zaratustra conversa com a “selvagem sabedoria”, ela diz: “Tu queres, desejas, amas; e somente por isso *louvás* a vida!” (NIETZSCHE, sem data, 121).

Assim, é este o triângulo amoroso que prepara o “Do superar a si mesmo”. A sabedoria é uma mulher que se parece com a vida, e ambas invejam-se uma a outra, de modo que ou se dança com a vida ou se dança com a sabedoria. A vida é o imperscrutável – Zaratustra sente-se triste e solitário, pois ela lhe escapa: “Ah, meus amigos, é a noite que assim pergunta dentro de mim. Perdoai-me a minha tristeza” (NIETZSCHE, sem data, 122). Sempre que a vida lhe olha nos olhos, Zaratustra afunda no imperscrutável.

Talvez Eugen Fink estivesse correto em não conceder a estes três cantos um conteúdo claro o suficiente para discutir as questões da vontade de poder. Mas, talvez de um modo paralelo eles confirmem algo que no todo faz parte da motivação principal da obra deste alemão e que nos deixam pistas para se pensar a vontade de poder. Temos ao longo destes três cantos o seguinte resultado: vida é vontade, vida é querer na medida em que é desejo e objeto de desejo. A vida se quer a si mesma. Zaratustra não é apenas o seu testemunho, mas também o seu porta voz. No último dos três cantos, Zaratustra entristecido diz restar apenas a sua vontade. “Qualquer coisa invulnerável e que não pode tumular-se há em mim, qualquer coisa que fende rochas: chama-se *a minha vontade* (...) ainda és, para mim, a destruidora de todos os túmulos; salve, ó minha vontade! E só há ressurreição onde há túmulos” (NIETZSCHE, sem data, 125). Querer a vida confunde-se com querer a sabedoria, mas ao falar da sabedoria para a vida, esta acreditou que Zaratustra falava dela própria. De algum modo parece se aludir à idéia de que querer a sabedoria é ainda querer a vida. Essa semelhança entre ambas, essa fronteira insegura que indetermina vida e sabedoria é importante para o vitalismo de Nietzsche. E é por isso que já no “Canto da dança” a verdade figura de modo negativo: “nunca podemos responder pior do que quando ‘dizemos a verdade’ à nossa sabedoria”. (NIETZSCHE, sem

data, p.121). A alusão de uma relação entre masculino e feminino, onde procede mal o masculino querer a verdade do feminino, é imagem constante da obra de Nietzsche. Todos os objetos de desejo da filosofia são figurados por Nietzsche como mulheres: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (NIETZSCHE, 1992, Prólogo, p.7). A filosofia dogmática é aquela que, não dando conta precisamente de um algo que sempre escapa, se converte por uma tentativa de domá-la. O caráter dogmático da filosofia é o resultado da inabilidade com relação à verdade:

A terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora [os filósofos] se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está de pé! (NIETZSCHE, 1992, Prólogo, p.7)

Foi Derrida, na década de 1970, quem escreveu um ensaio relacionando o feminino nas obras de Nietzsche e o conteúdo de sua filosofia. O interessante é a intersecção que ocorre, pois neste ensaio o conteúdo da obra de Nietzsche é inteiramente abordado a partir de seu recurso formal, da questão de estilo. “Esporas” foi o melhor nome para se pensar esta relação de Nietzsche com o discurso, o peso de um objeto pontudo, a escrita, a marca. Neste ensaio Derrida discute esta vontade de verdade que Nietzsche analisou. Querer a verdade como uma “unidade” com fronteiras bem demarcadas provém da vontade que quer dominar o que lhe escapa. Mas logo se pode objetar acerca disto. Esta afirmação, caracterizando-se como tal, contém sua verdade, trata-se de uma afirmação de caráter verdadeiro, ou que se pretende assim. É este o ponto: a verdade que ela contém é algo que está em aberto, e não uma determinação fechada. É a verdade que deixa a distância viger, sem querer impor aproximações, sem querer certezas. Por isso não uma verdade desajeitada, dogmática. Como nos disse Fink: “O verdadeiro poeta é aquele que cria a verdade. Para Nietzsche, o poeta é aquele cuja *poiesis* visa à verdade original, ao nascer de uma nova concepção de mundo” (FINK, 1988, p.67). Para Nietzsche o enfático é o fático: esta verdade é a terra, a vida, a finitude. Não encontramos na filosofia de Nietzsche nenhuma preocupação com um tratado ético que pudesse dar conta de pensar as relações, ou uma teoria do conhecimento que empreende uma crítica da razão em prol da própria razão. Não há em Nietzsche preocupações do tipo “a coisa pública” e “a coisa privada”. Pensada da maneira como ele pensou, prefigura como fundamental para a filosofia pensar o que é íntimo, o que não tem nome. Nietzsche relaciona a filosofia de cada pensador a uma convicção inteiramente pessoal, ao modo pessoalíssimo de cada um viver. Mas ele só poderia fazer isso de maneira plena se escrevesse, não uma obra filosófica, mas poética. A filosofia de Nietzsche é inteira poesia: talvez por isso, uma questão de estilo. Ao fazer isto ele desloca a filosofia de uma pretensão gnosiológica para uma pretensão criativa.

Assim, o diagnóstico: a gnosiologia é a vontade de tornar todo o existente pensável. Mas isto é apenas vontade de poder. Tornar todos os entes existentes

possível de ser pensado caracteriza e determina isso que se denomina a metafísica ocidental na medida e conforme esta dita metafísica quis dar conta de pensar o impensável: o supra terreno, supra temporal, a morte, na medida em que quis tornar igual o que nunca se iguala, e que quis conceder unidade ao que é múltiplo.

Vontade de Poder

Pois bem, ao nos colocarmos nas direções do ocaso do Zaratustra algo pareceu despontar logo de início: a tensão entre conhecimento e vida. Talvez Nietzsche assevere um sentido religioso no interior de sua filosofia, mas desde que esse sentido não se confunda com um teísmo que aliena a criação à terra e à vivência.

Ao fazer o elogio da criação, Zaratustra não é colocado como o que “domina”, mas sim como aquele que segue uma luz própria. Se Nietzsche estivesse enfaticamente preocupado, ao confeccionar o conceito de vontade de poder, com a noção de domínio, *sobre*, o ocaso de sua personagem teria sido outro. A criação vem em primeiro lugar, domínio como consequência não necessária, ordem secundária. Em passagens de outras obras em que Nietzsche fala da vontade de poder como um “querer resistência”, enfatiza-se essa busca por perigo, essa disposição ao perigo. Creio que isso pode uma vez mais ser usado em favor de não se pensar o domínio. O que quer o domínio não pode querer resistência, enquanto aquilo que procura resistência, a grande saúde, entende-se que deva correr os riscos.

Devemos estar certos que Nietzsche postula uma cosmologia donde tal mundo é uma pluralidade de vontades, mas as vontades - o querer interno - que existem no mundo não podem ser confundidas com algo que seja substantivado. Sabemos dessa constante crítica de Nietzsche com relação ao sujeito, a sua reformulação da ideia de *eu*, e igualmente a refutação ao átomo, à *porção de terra* a que se agarrar – o que por si só evita de se pensar em causalidades. Em lugar disto, a sua filosofia da vontade postula um sentido verbal, entregue à devida. Ao invés de um sentido de causalidade ou atômico, que tende a postular uma sequência para trás na sucessão do tempo, o poder é efetivo, ou melhor, o efetivar-se. Querer, sentir e pensar como algo inerente entre si estão entregues à irreversibilidade dos acontecimentos. O poder querendo na vontade é a irreversibilidade. É o aberto do tempo. Ela, a irreversibilidade, acontece num jogo de forças onde sempre há um dominante e o dominado. Desigualdade cósmica, todas as coisas interagem no conflito, na luta. Não há aqui uma ordenação sucessiva que separe o antes e o depois da ação, tudo se dá no campo do efetivar-se, de tal modo que essa dicotomia dominante/dominado não é dada, ela é dinâmica e efetiva, ela ocorre. Quando se está pensando, já se está numa dinâmica de atuação da vontade.

Por outro lado mencionamos certa ambiguidade do conceito. Vontade de poder, a um só tempo fala de uma totalidade cósmica, e denota também aquilo que é ainda a vontade agindo no homem, uma vontade fraca, que evita a irreversibilidade dos acontecimentos com suas palavras pomposas. No começo do “Superar a si mesmo” falava-se, então, dos “sábios”. Nietzsche entendeu bem que no homem, a vontade de poder torna-se algo mal resolvido que tende a querer dominar aquilo que

lhe domina: neste sentido o barco que se coloca no rio do devir e os valores de bem e de mal são a tentativa de conter o irreversível. A vontade de poder que se volta para fora e se torna, então, domínio, o espírito de vingança que exerce seu poder tentando conter o poder alheio. Mas o outro sentido de vontade de poder, o seu sentido pleno é, como vimos, a criação. O poder querendo na vontade é criativo – não falam nele nenhuma tábua de valores de bem e de mal, bem como não há para ele nada construído, dado. É este o sentido de solidão que acometia Zaratustra em todo seu ocaso. Talvez seja esse o sentido da metáfora de possuir ele sua luz própria.

A vontade de poder não possui nenhuma fundamentação com exterioridade, muito menos com causalidades. Podemos até dizer que é geração espontânea, pois ela retira sua força desde si e para si. Por isso Zaratustra é aquele que dá: a sua pobreza, assim contraditoriamente estabelecida, é ter que dar. Nietzsche sabia que em seu tempo não faltavam fundamentações da vida como auto conservação, vida como produto do meio: o conceito de vontade de poder, de certa forma, nega todas essas teorias. Vida é o imperscrutável, dizia Zaratustra, pois ela não é do domínio humano. De modo que esse poder, da vontade de poder, não é nenhum outro poder que não o exercício de si próprio, enquanto obediência não a uma causa distante, mas à terra: “tornar-se juiz, víndice e vítima de sua própria lei” (NIETZSCHE, sem data, p.127).

“Eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo”. A vida querendo no vivente é esse movimento deveniente que quer a si mesmo. Contra toda a idéia de representação, de poder representado, de abnegação da vontade e de moralização dos costumes, a criação é a afirmação que valora, avalia ao mesmo tempo que nega, destrói o já constituído. “E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores” (NIETZSCHE, sem data, p.128). A auto superação é essa dinâmica vital de perecimento: descarta-se qualquer imperecível. Este para o pensamento vitalista é absurdo, de modo que, a auto superação é outro nome para vontade de poder.

Contudo, a leitura de Fink, a qual nos agarramos porventura para pensar esta passagem do Zaratustra, conduz a leitura para além do conceito ele mesmo. Segundo Fink o ocaso de Zaratustra assim nos demonstra: a terceira parte da obra é inteiramente dedicada ao eterno retorno. O eterno retorno é a compreensão do tempo que a vontade de poder supõe e/ou requer. De que modo o eterno retorno enquanto compreensão temporal é o “complemento” do conceito de vontade de poder? De que modo o ocaso de Zaratustra nos conduz ao eterno-retorno? Isto, segundo Fink, está expresso na passagem “A hora mais silenciosa”, que encerra a segunda parte. Esta passagem conduz Zaratustra de volta à sua solidão. O que isto nos quer dizer? Que aquilo que Zaratustra professou volta-se para si mesmo: “Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás ainda maduro para os teus frutos” (NIETZSCHE, sem data, p.158). Sob as indicações de Fink fica-se claro que o ocaso de Zaratustra é conduzido inteiramente para professar o eterno-retorno a partir da vontade de poder. O pensamento da vontade de poder prepara o pensamento do eterno-retorno. Isto, de acordo com a dramatização da obra, ocorre no acometimento de que crescia em Zaratustra a convicção própria acerca da compreensão do tempo.

Conclusão

O nosso empreendimento acerca do conceito de vontade de poder culmina com um encaminhamento para uma compreensão do tempo. Essa compreensão do tempo Nietzsche denominou de “eterno retorno”. Se na segunda parte do *Zarathustra* o tema central é o conceito que por ora trabalhamos, a terceira parte trata do eterno retorno. Não nos cabe continuarmos, mas o apontamento já indica o seguinte: com a finitude e o sentido da terra, como dar conta de se pensar o tempo como algo em aberto, o caráter passageiro, a constante transformação, mutação, perecimento, a pulsão vivente ela mesma?

Deixarei estas perguntas em aberto na certeza de que com a exposição do conceito de vontade de poder algo já foi preparado para se pensar o eterno-retorno. Para terminar, uma citação do *Zarathustra*, condizente com o que vínhamos pensando:

Vontade – é este o nome do libertador e trazedor de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se acha em cativo.

O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador?

“Foi assim”: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – é ela um mau espectador de todo o passado.

Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade.

O querer liberta; e que inventa a própria vontade, para livrar-se da angústia e zombar da sua prisão?

Doido, ai de nós, torna-se todo o prisioneiro. E pela doidice redime-se, também, a vontade prisioneira.

Que o tempo não retroceda, é o que enraivece; “Aquilo que foi” – é o nome da pedra que ela não pode rolar.

(...)

Para longe eu vos levei dessas cantigas quando vos ensinei: “A vontade é criadora”.

Todo o “Foi assim” é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: “Mas assim eu o quis!” (NIETZSCHE, sem data, p.151-152).

Referências bibliográficas:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. (1991) São Paulo: edições Paulinas

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: editora Rio, 1976

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Hadock-Lobo e Carla Rodrigues. No prelo

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*; tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2ª edição – Lisboa: Editorial Presença, 1988

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alex Martins – São Paulo: editora Martin Claret, 2005
- KLUGE, Friedrich. *An etymological dictionary of the German Language*. Translated by John Francis Davis – London: George Bells & Sons, 1891
<http://www.archive.org/details/etymologicaldict00klugoft> Acessado em 14 de julho de 2011
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: editora brasiliense, 1990
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 2001
- _____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 1992
- _____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Ed. Círculo do Livro, sem data
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 2008
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Oliveira. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução Lya Luft – São Paulo: Geração editorial, 2001
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza – São Paulo: editora Unesp, 2005