

FELIPE RENAN JACUBOWSKI

**NIETZSCHE: A DOUTRINA DA VONTADE DE POTÊNCIA
COMO SUPERAÇÃO DO MECANICISMO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

TOLEDO
2011

FELIPE RENAN JACUBOWSKI

**NIETZSCHE: A DOUTRINA DA VONTADE DE POTÊNCIA
COMO SUPERAÇÃO DO MECANICISMO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior- Orientador
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Membro
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal - Membro
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Toledo, 27 de junho de 2011

À minha esposa Juliana Calichio Gonçalves

AGRADECIMENTOS

A Wilson Antonio Frezzatti Jr., por sua dedicação incansável na orientação deste trabalho e, sobretudo, por sua amizade.

À UNIOESTE e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nível Mestrado, pelo apoio recebido.

À CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a realização deste trabalho.

À minha esposa, aos meus pais e aos meus irmãos pelo incentivo e compreensão.

JACUBOWSKI, Felipe Renan. Nietzsche: *A vontade de potência como superação do mecanicismo*. 2010. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

RESUMO

As incessantes críticas de Nietzsche ao mecanicismo (*Mechanistik*) presentes em seus últimos escritos evidenciam a importância da refutação do pensamento mecanicista. O objetivo da presente dissertação é propor, após a investigação das críticas nietzschianas ao mecanicismo, a vontade de potência [*Wille zur Macht*] como uma concepção de mundo e de vida capaz de superá-lo. Ao criticar o mecanicismo, o filósofo alemão procura superar suas várias facetas impondo a doutrina da vontade de potência como dominante. Nietzsche não ataca o mecanicismo partindo de um único ponto de vista, porém, em múltiplas perspectivas, denuncia-o como teoria que reduz o vir-a-ser à lógica; como ciência dogmática; como teoria teleológica e utilitarista; e como forma particular de metafísica e de cristianismo. A partir da luta dinâmica entre os impulsos e da tendência de crescimento de intensidade, Nietzsche pretende fornecer uma interpretação dos processos que não apenas ultrapasse as explicações presentes nas teorias mecanicistas, mas, sobretudo, que afirme a vida enquanto luta e superação contínua. Essa nova postura de mundo, pensada como superação do mecanicismo, emerge de uma *Homogenität* da efetividade (*Wirklichkeit*) em que todo acontecimento é explicado em termos de vontade de potência: não há quaisquer dicotomias metafísicas presentes no mundo, não possui nenhuma teleologia, não foi criado por um deus. O mundo é mudança ou movimento por toda parte, sem início nem fim, e retorna eternamente. A vida ou o corpo deixa de ser pensada como matéria organizada e passa a ser um campo de batalha entre várias forças ou impulsos que lutam entre si por mais potência, em um processo contínuo de superação de resistências. Nesse confronto entre mecanicismo e vontade de potência, Nietzsche precisa da vida como critério para estabelecer a superioridade de sua teoria. É a partir de uma análise psicofisiológica da vida que as diferenças podem ser estabelecidas: por meio da investigação do sintoma presente em toda valoração, institui-se uma hierarquia (*Rangordnung*) entre tipos de vida. O resultado dessa análise pode denunciar o mecanicismo como sintoma de decadência fisiológica, ou seja, como teoria que nega o caráter dinâmico e perspectivista da vida. Concebendo que as teorias mecanicistas estão enraizadas em preconceitos morais e metafísicos, o filósofo considera o mecanicismo uma teoria inferior e apresenta a vontade de potência como superior. Ao contrário do mecanicismo, a vontade de potência afirma a vida como superação contínua, e, portanto, Nietzsche a considera uma interpretação superior, apresentando-a como uma nova alternativa explicativa da existência.

Palavras-chave: Superação. Mecanicismo. Vontade de potência. Hierarquia. Luta.

JACUBOWSKI, Felipe Renan. *Nietzsche: The doctrine of the will to power as overcoming of the mechanicism*. 2011. 134 pgs. Master's Degree in Philosophy Dissertation – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.

ABSTRACT

The incessant criticism of Nietzsche to the mechanicism (*Mechanistik*) presents in his later writings show the importance of the refutation of the mechanistic thinking. The aim of this paper is to propose, after investigation of the criticism nietzschian to mechanicism, the will to power (*Wille zur Macht*) as a conception of the world and the life able to overcome it. In criticizing the mechanicism, the German philosopher seeks to overcome its many facets imposing the doctrine of will to power as dominant. Nietzsche does not attack the mechanicism from a single point of view, but from multiple perspectives, denounces it as a theory which reduces the coming-to-be the logic, as dogmatic science, as theory teleological, utilitarian, and as a particular form of metaphysics and of christianity. From the dynamic struggle between impulses and the tendency of growth of intensity, Nietzsche aims to provide an interpretation of the processes that not only exceeds the present explanations at the mechanistic theories, but, above all, that affirms the life as a continuous struggle and overcoming. This new attitude of the world, thought as overcoming of the mechanicism, emerges from a *Homogenität* of effectiveness (*Wirklichkeit*) in which every event is explained in terms of the will to power: there are no metaphysical dichotomies present in the world, has no teleology, was not created by a god. The world is changing or moving around, without beginning or end, and returns eternally. The life or the body is no longer thought of as organized matter and becomes a battleground between various forces or impulses that struggle each other for more power in a continuous process of overcoming resistance. In this confrontation between mechanicism and will to power, Nietzsche needs of the life as criterion to establish the superiority of his theory. It is from a psychophysiological analysis of the life that the differences can be established: through the investigation of the present symptom in all evaluation, it establishes a hierarchy (*Rangordnung*) between types of life. The outcome of this can to denounce the mechanicism as a physiological symptom of decay, ie, as a theory that denies the dynamic and perspectivist character of the life. Conceiving that the mechanistic theories are rooted in moral and metaphysical prejudices, the philosopher considers the mechanicism a theory inferior and presents the will to power as upper. On contrary of the mechanicism, the will to power affirms the life as continuous overcoming, and, therefore, Nietzsche considers an upper interpretation, presenting it as a new alternative explanation of the existence.

Keywords: Overcoming. Mechanicism. Will to Power. Hierarchy. Struggle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 OS MÚLTIPLOS SENTIDOS E CRÍTICAS DE NIETZSCHE AO MECANICISMO	16
1.1 A identificação do mecanicismo com a tradição do pensamento lógico-gramatical.....	16
1.2 Mecanicismo como ciência dogmática; utilitarismo; teleologia; e moralização do conhecimento	25
1.3 Aspectos de aproximação entre mecanicismo e metafísica	38
1.4 Mecanicismo como forma particular de cristianismo.....	45
2 A VIA DE NIETZSCHE: A TEORIA DA VONTADE DE POTÊNCIA.....	50
2.1 A <i>homogeneität</i> da vontade de potência	50
2.2 O sentido cosmológico da vontade de potência	56
2.2.1 A dinâmica da vontade de potência como superação da teleologia cosmológica mecanicista.....	63
2.3 Vida é vontade de potência	73
2.3.1 Aspectos principais da mecânica do desenvolvimento proposta por Wilhelm Roux.....	74
2.3.2 A terceira via de Nietzsche	77
3 A PSICOFISIOLOGIA DA VONTADE DE POTÊNCIA.....	88
3.1 A Vontade de potência é interpretação	88
3.2 A sintomatologia do mecanicismo	98
3.3 Vontade de potência <i>versus</i> mecanicismo	110
CONCLUSÃO.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	132

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pelos *Cadernos Nietzsche*: as siglas em alemão da edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências. Elas são as seguintes:

EH/EH - *Ecce homo*;

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft* (*A Gaia Ciência*);

GD/CI - *Götzen-Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*);

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral* (*A genealogia da moral*);

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse* (*Para além do bem e do mal*);

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*);

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*;

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*).

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/CI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Para os fragmentos póstumos, indicaremos o fragmento e a data em que foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA), acrescido do volume da página. Quanto às obras de outros filósofos citados, assim como de comentadores, utilizaremos a forma de citação autor-data.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do modo de pensar atomístico-mecanicista continua até hoje sem ter consciência de seu necessário ponto de chegada, - esta é minha impressão depois de haver observado durante muito tempo seus partidários. Acabará criando um sistema de signos: renunciará à explicação, abandonará o conceito de “causa e efeito” (2 [61] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12. 129)

São com essas palavras que Nietzsche se dirige ao futuro do pensamento atomístico-mecanicista, afirmando que este renunciará à postura de explicação de mundo e também abandonará a necessidade da crença na causalidade em seu sistema, declarando-se, enfim, como mera semiótica dos acontecimentos. Ciente de seu tempo, ele observava as discussões que ocorriam no meio científico de sua época, os problemas e os embates entre distintas teorias de mundo. Em sua biblioteca, havia vários livros e manuscritos científicos e sobre história da ciência, dentre eles, em especial, foi encontrado *A história do materialismo* de Friedrich Lange, publicada em 1866, e *Filosofia Natural*, de Boscovich¹. Lange, apesar de argumentar sob uma postura materialista, aborda o materialismo desde a Antigüidade até o século XIX, apresentando aspectos históricos e discussões presentes em várias áreas da ciência, como a cosmologia, a fisiologia e a psicologia. Já Boscovich, basicamente na obra *Filosofia Natural*, defende uma teoria das forças em contrapartida ao corpuscularismo cartesiano.

¹ Nietzsche adquire a obra *A historia do materialismo* de Lange em 1866, no mesmo ano de sua publicação. Em 1868, além de desenvolver trabalhos filológicos em Demócrito, Nietzsche cria uma lista de cientistas disposto a ler suas obras. A lista cita o fisiologista Jacob Moleschott; o filósofo e médico Hermann Lotze, o qual procurou aplicar seus estudos de medicina na investigação científica da psicologia; o médico e físico Helmholtz; o naturalista alemão Lorenz Oken; entre outros.

No ano de 1873, Nietzsche inicia um intenso estudo da ciência natural: *A natureza dos cometas* e *A enciclopédia da física*, do astrônomo e físico alemão Johann Karl Friedrich Zöllner; *História da química*, de Hermann Kopp; *Leituras sobre o desenvolvimento da química*, de Rudolf Ladenburg; *Teoria Geral do movimento e da energia*, do químico Karl Mohr; *As construções maravilhosas do espaço*, de Johann Mädler; *Filosofia natural*, de Boscovich; *Contribuições da matemática*, de Georg Cantor; e *A doutrina das sensações de tom*, do físico Helmholtz;

Em agosto de 1875, Nietzsche lê o livro *Observações psicológicas* de Paul Rée, e, em 1881, inicia a primeira leitura de *A luta seletiva das partes do organismo*, de Roux, relendo-a em 1883. A partir de março de 1882, adquire a primeira edição da *Mecânica do calor*, do físico e médico alemão Julius Robert von Mayer. De julho a dezembro de 1883, Nietzsche se concentra nos livros *Ensaio de psicologia contemporânea*, de Paul Bourget; *Problemas biológicos*, de Henry Rolph; *Teoria da evolução*, do biólogo e botânico Nägeli; e *Vitalismo e o mecanismo*, do botânico alemão Alexander Bunge. E podemos destacar, no ano de 1888, as leituras de Nietzsche da obra *Degenerescência e criminalidade. Ensaio psicológico*, de Charles Féré (cf. Hanshe, 2011).

Nos textos nietzschianos aparecem várias referências ao mecanicismo, mas são raros os casos em que o filósofo o interpreta em uma condição afirmativa, pois o entende, de modo geral, como uma doutrina inferior, grosseira, e incapaz de explicar as complexidades do mundo e da vida. Portanto, em quase todas as referências de Nietzsche ao mecanicismo é o caráter crítico que predomina. Além disso, o filósofo não refuta o mecanicismo, sob um único ponto de vista. Assim, há duas dificuldades na investigação sobre as críticas de Nietzsche contra o mecanicismo: a) Nietzsche aborda o mecanicismo em vários sentidos: a pesquisa indicará quais os sentidos presentes; b) o termo “mecanicismo” (*Mechanistik*), ele próprio, não tem um único significado: isso será resolvido trabalhando-se o que Nietzsche entende por mecanicismo e não se tentará buscar definir o que seja o mecanicismo em seu desenvolvimento histórico.

Críticas ao mecanicismo aparecem já nas primeiras obras de Nietzsche², porém é em suas últimas produções filosóficas que se intensificam³. Pretendemos analisar quais críticas são essas, assim como os interesses do filósofo alemão em objetar tão severamente o mecanicismo. Nossa meta inicial é investigar como o filósofo interpreta a história do mecanicismo para compreendermos as críticas filosóficas dirigidas a tal modo de pensar. É certo que Nietzsche não era simplesmente um historiador do desenvolvimento da ciência e suas teorias, mas, como filósofo, lê a história do pensamento mecanicista a fim de rejeitar e incorporar conceitos, doutrinas, objeções, fatos, e tudo aquilo que lhe for favorável ao desenvolvimento e fortalecimento de sua própria filosofia. A nosso ver, ele não se limita propriamente a um filósofo da ciência, se é que podemos assim considerá-lo. Suas críticas aos métodos, objetivos e, especialmente, ao conhecimento científico não se enquadram nos parâmetros de uma filosofia da ciência ou a uma epistemologia justamente porque seu intento vai muito além de uma crítica da razão no sentido kantiano. Considerando o contato de Nietzsche com a ciência do século XIX, ele até mesmo incorpora elementos do mecanicismo

² No pequeno ensaio intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873, o jovem Nietzsche afirma que não conhecemos as leis da natureza, mas apenas construímos em torno delas um emaranhado de conceitos que são meras abstrações lógicas, as quais tomamos como verdadeiras por serem úteis à vida. Compreendemos que nessa obra Nietzsche apresenta suas primeiras críticas ao mecanicismo.

³ A fim de concentrarmos-nos aos conceitos filosóficos dos últimos escritos de Nietzsche, adotaremos a divisão de seu pensamento em três períodos (cf. Marton, 2000, p. 14). Nos textos escritos entre 1870 a 1876, o filósofo utiliza elementos da filosofia de Schopenhauer e da música de Richard Wagner; nesse período prevalece a idéia de que a arte é a única relação viável entre o sujeito e o objeto e a negação desse papel para a ciência. O positivismo de Auguste Comte aparece em suas obras entre 1877 e 1882: a ciência é valorizada no combate à metafísica e à religião – mas o método científico provoca a desconfiança em relação aos conceitos e ao dogmatismo. No período entre 1883 e 1888, Nietzsche desenvolve novos conceitos, tais como a Vontade de potência, Eterno retorno, etc., e revê o papel da ciência. Esses três períodos não representam compartimentos epistemológicos estanques, mas ênfases dadas pelo filósofo durante seu percurso filosófico.

biólogo do neo-lamarquista Wilhelm Roux, fundador da mecânica do desenvolvimento, assim como aspectos da biologia de Rüttimeyer e Rolph⁴. Isso, contudo, não o torna um cientista, pois no decorrer das interpretações nietzschianas da história da ciência, conceitos são modificados, e teorias são avaliadas e apropriadas caso sejam úteis aos interesses do autor. Vários elementos da ciência são selecionados pelo filósofo e transpostos em suas teorias. É como filósofo que Nietzsche questiona as concepções mecanicistas de mundo, avaliando a base de seus fundamentos. Ao criticar o mecanicismo, não procura na história da ciência uma única forma desse modo de pensar para objetar, mas em suas obras aparecem várias críticas à física cartesiana, a de Galileu, a de Newton, ao materialismo em geral, aos pressupostos da biologia de Darwin, ao atomismo científico, e a muitas outras doutrinas de filósofos e cientistas que se utilizam do método mecanicista para fazer ciência.

O combate nietzschiano contra o mecanicismo não se situa apenas em seu sentido metodológico, mas também em seu estatuto científico, à causalidade, ao determinismo e à verdade. Diferentemente de Kant, Nietzsche não interroga num primeiro plano quais as condições de possibilidade do conhecimento - questão que poderiam ser respondidas tomando como base o caráter a priori dos conceitos de causalidade, substância, existência, etc. -, mas questiona, sobretudo, o sentido interpretativo da existência, procurando demonstrar que tipo de valoração tem como superiores determinados conceitos (como a substância e a causalidade). O problema da veracidade de uma teoria é ignorado, e, em seu lugar, Nietzsche adentra o problema do valor da vontade de verdade: “Nós questionamos o valor dessa vontade [...] E seria de acreditar que, como afinal nos quer aparecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*” (JGB/BM § 1). Determinar o valor da vontade de verdade é uma das tarefas de sua filosofia, a qual analisa todo tipo de valoração presente por detrás da lógica e da moral a fim de captar que tipo de condições fisiológicas esses valores estão condicionados.

Nietzsche não apenas critica o mecanicismo, pois sua desconstrução requer uma nova postura de mundo, a necessidade de criar um sentido de existência superior frente ao seu adversário. Para esse intento, sua filosofia concentra-se no estudo da fisiologia e da

⁴ O termo “biologia” foi criado pela primeira vez em 1800 pelo médico alemão Burdach, mas só adquiriu seu sentido atual dois anos depois com o naturalista alemão Treviranus e o francês Lamarck (cf. Mendelsohn, 1964, p. 40). Treviranus utilizou o termo “biologia” em 1802 para unificar o estudo de todos os seres vivos, sejam plantas ou animais. O sentido da palavra “biologia” para Lamarck estava relacionada com a continuidade entre os mundos animal e vegetal e com a unificação de seus estudos (cf. Frezzatti, 2003, p. 436). Mas no século XIX não havia uma biologia unificada, mas sim várias e distintas correntes filosóficas e científicas procurando explicar a origem da vida e seus desenvolvimentos. Entre elas, podemos destacar o mecanicismo e o vitalismo, a iatrofísica e a iatroquímica, o catastrofismo e o uniformitarismo (cf. Mayr, 1998, p. 136).

psicologia, no entanto, diferentemente da tradição, as aborda partindo de uma nova teoria, designada como “vontade de potência” (*Wille zur Macht*), que tem como base a luta entre os impulsos e a tendência de crescimento de intensidade de potência. Assim como algumas teorias mecanicistas, Nietzsche também compreende que não há sentido em propor uma separação radical entre homem (ou a vida) e mundo, e afirma que todo acontecimento é “expressão” da vontade de potência. Alguns de seus textos, os quais apresentaremos no desenrolar de nossa pesquisa, parecem se inspirar na quantificação e homogeneização mecanicista da existência partindo de um único *móvil* presente em todo acontecer – a vontade de potência. Em nossa leitura, propomos a homogeneização da vontade de potência, mas não enquanto igualdades absolutas entre os impulsos, mas ela é “homogênea” somente enquanto significação, sendo o único *móvil* da qual Nietzsche precisava para explicar toda efetividade⁵. Sobre o problema da “quantidade”, desenvolveremos esse conceito distanciando-o de seu sentido mecanicista.

Com o objetivo de explicar a relação entre homem e mundo sem pressupostos dualistas - problema presente nas ciências de sua época e intensamente discutido na história da ciência -, Nietzsche precisava desenvolver uma filosofia que dispensasse tanto aspectos mecanicistas quanto aspectos vitalistas⁶. Além disso, a teoria da vontade de potência deveria dar conta de explicar os processos fisiológicos e psicológicos do homem sem pressupor um segundo movimento. Isto será resolvido de acordo com a concepção de que o homem não é nem corpo nem alma, ou seja, Nietzsche se distancia da tradição e desenvolve seu conceito de “fisiologia” como a dinâmica de multiplicidades de impulsos em luta contínua e em tendência

⁵ A discussão entre a heterogeneidade e a homogeneidade da existência pode ser claramente evidenciada na ciência a partir do embate entre a filosofia dualista de Descartes e a filosofia monista do filósofo e médico La Mettrie. Descartes concebia que não somente o mundo é constituído de micropartículas materiais, mas também os seres orgânicos, e, conseqüentemente, os mesmo princípios mecanicistas que regem o mundo se aplicam à vida: o mundo vivo não é diferente do não vivo. Mas o homem, segundo Descartes, é um complexo de duas substâncias distintas entre si: o corpo e a alma, ou seja, o homem é heterogêneo e sua natureza é dualista (cf. Descartes, 1999, p. 268). La Mettrie, em sua obra *O Homem-máquina*, defende severamente posições materialistas, e, nessa obra, critica o dualismo cartesiano e propõe que o homem é puramente máquina, transferindo as atividades da alma para a imaginação, a qual se resume em uma atividade material correspondente a funções cerebrais.

⁶ Os embates entre as teorias do mecanicismo e as do vitalismo eram freqüentes nas discussões científicas. Mas não havia, no século XIX, uma cisão radical entre elas. Por exemplo, enquanto Helmholtz declarava que todos os processos orgânicos poderiam ser reduzidos às leis da física e da química, Claude Bernard considerava que a explicação da vida por via da física e da química não bastava, visto que as complexidades das estruturas orgânicas necessitam de leis fisiológicas específicas. Bernard, mesmo utilizando a metodologia físico-química sob uma postura determinista e analítica, alegava que a membrana celular era a fronteira que a fisiologia analisada em termos físico-químicos não poderia penetrar, era necessária uma espécie de força vital para explicar os níveis de organizações e complexidades celular (a célula para Bernard seria um organismo em miniatura, e nela ocorreriam todas as funções vitais fundamentais), explicação que só poderia ser dada pela *fisiologia geral*, uma fisiologia autônoma, livre das determinações da física e da química (cf. Mendelsohn, 1964, p. 48-9).

de crescimento de potência. Os pensamentos, longe de serem atribuídos a uma alma reguladora, não são distinguidos dos movimentos fisiológicos, pressuposto que leva Nietzsche a rejeitar uma possível compreensão dualista entre os processos fisiológicos e psicológicos, concebendo-os como psicofisiológicos.

A psicofisiologia (cf. JGM/BM § 23), definida como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*, será o modo pelo qual Nietzsche pretenderá elaborar a distância entre os valores em seu grau hierárquico. Determinar a distância hierárquica entre as valorações é um dos grandes problemas propostos pela sua filosofia, a qual procura resolvê-lo tendo como base a vida enquanto arranjo de multiplicidades de impulsos em luta por mais potência. As múltiplas perspectivas que o mecanicismo expressa são questionadas pela filosofia de Nietzsche a fim de estabelecer, em especial, uma distância hierárquica entre tal doutrina e a vontade de potência, ou seja, as valorações de ambas são postas em combate, que determinará a superioridade de uma frente a outra. Evidentemente, como sugere o título de nosso trabalho, Nietzsche considera a vontade de potência como superação do mecanicismo, afirmando-a como teoria superior. Nessa pesquisa nos comprometeremos a apresentar uma leitura de seus textos direcionados ao problema da superioridade da vontade de potência, que envolve, sobretudo, o problema da hierarquia.

Os ataques que o filósofo alemão dirige ao mecanicismo não devem ser compreendidos como uma mera rejeição ou antipatia, mas sim como uma declaração de guerra, visto que a mecânica é considerada pelo filósofo alemão como uma forte inimiga, e sua superação requer o máximo de força nesse campo de combate. Isto nos leva a mencionar uma importantíssima passagem de *Ecce Homo*, em que Nietzsche expõe suas formas de crítica, e afirma, em especial, que não declara guerra a qualquer inimigo, mas somente aos mais fortes:

Primeiro: Ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: Ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho [...] Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável [...] Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. (EH/EH “Por que sou tão sábio § 7)

Nietzsche, ao atacar somente “causas vitoriosas”, concebe o mecanicismo como uma teoria dominante que necessita ser combatida: “Entre as explicações do mundo [*Welt-Ausdeutungen*] que foram tentadas até o presente, a explicação mecanicista parece hoje

triumfante e ocupa o centro da cena” (36 [34] de junho a julho de 1885, KSA 11.564). De acordo com isso, a concepção mecanicista de mundo assume a prevalência entre as ciências, de forma que se impõe como a única via possível de compreender o mundo e a vida, rejeitando quaisquer outras vias que não utilizam métodos mecanicistas em suas teorias. Mas Nietzsche não critica, no limite, esse caráter de imposição de uma doutrina sobre outra, tanto que ele mesmo deseja impor a vontade de potência como teoria dominante. O problema surge pelo fato do mecanicismo se impor como verdade absoluta, resultado de uma dogmatização de seus princípios. Como pretendemos demonstrar, de acordo com seu segundo critério de guerra, Nietzsche encontra-se sozinho em seus modos de refutações ao mecanicismo, no entanto, isso não significa que rejeita todas as críticas referentes à mecânica presentes na história da ciência. Por vezes, parte de argumentos científicos para criticar o mecanicismo, como será o caso de suas críticas ao atomismo materialista, que terá como apoio as rejeições do matemático Boscovich ao corpuscularismo cartesiano. E por outras vezes, parte de argumentos mecanicistas da biologia para contestar outros argumentos biológicos. Este será o caso de suas críticas ao evolucionismo darwinista, que terá como apoio a obra *A luta seletiva das partes do organismo* proposta pelo neo-lamarquista Willhelm Roux. Mas esses argumentos são tomados somente como apoio de seu pensar, e muitas vezes são modificados e até mesmo descartados em outras situações.

Longe de pressupostos matemáticos ou analíticos, Nietzsche, por muitas vezes, atacará o mecanicismo partindo das condições fisiológicas de saúde ou de doença expressas em suas teorias. É importante destacar que os arranjos de impulsos, os quais constituem aquilo que a tradição designou como “fisiologia”, não são analisados ou calculados em seus graus de hierarquia ou quantidades de potência, ou seja, Nietzsche não pretende ir até o “nível” dos impulsos e suas organizações, mas sim permanecer nos sintomas que essas configurações expressam. E como ele observa esses sintomas? Das perspectivas e das interpretações de mundo enquanto filosofias, idéias, teorias, crenças. Partindo da idéia de que “toda física é sintomática” (cf. 25 [507] primavera de 1884, KSA 11.147), nossa tarefa será investigar a postura de Nietzsche frente aos sintomas psicofisiológicos que o mecanicismo expressa em suas teorias, ou, em outras palavras, se o filósofo considera-o uma doutrina ascendente ou decadente de vida. A observação nietzschiana da psicofisiologia dos sintomas será fundamental para a proposta da hierarquia dos valores, e, em especial, em nossa pesquisa, para promover a distância entre a vontade de potência e a mecânica.

O objetivo geral desta presente pesquisa consiste, portanto, em analisar e discutir os

processos de superação do mecanicismo na filosofia nietzschiana, propondo que a teoria da vontade de potência é o modo pelo qual Nietzsche pretende superá-lo, possibilitando ao homem que não somente compreenda o mundo de forma distinta daquele fornecido pelo mecanicismo, mas também que viva sob novos comportamentos. Além do mais, o próprio Nietzsche compreende que toda criação, para que se imponha como dominante, exige a destruição daquelas em vigor: “Aquilo que é criado precisa ser anulado, para dar lugar à nova criação: ao *poder viver* das apreciações pertence a sua capacidade de serem aniquiladas. O criador tem sempre de ser um aniquilador” (5 [1] de novembro de 1882 a fevereiro de 1883, KSA 10.187).

Para o desenvolvimento desse trabalho, utilizamos as principais obras de Nietzsche que discorrem sobre a superação do mecanicismo: *A Gaia Ciência*; *Para além do bem e do mal*; *Crepúsculo dos Ídolos*; *Assim falava Zaratustra*; e *A Genealogia da moral*. Privilegiamos, entretanto, especialmente no Segundo Capítulo, os fragmentos póstumos do ano de 1881 ao final do ano de 1888 da edição crítica e completa das obras de Nietzsche organizadas porazzino Montinari e Giorgio Colli. São poucas as considerações acerca da teoria da vontade de potência nas obras publicadas pelo autor, mas são nos fragmentos póstumos que encontramos esboços, alguns desenvolvimentos e futuros projetos para um livro intitulado como *A vontade de potência*, mas que fora abandonado por Nietzsche⁷. Além da leitura dos escritos de Nietzsche, selecionamos alguns comentadores de sua filosofia envolvidos em nossa temática para melhor sustentar nossa interpretação, e também para com eles dialogarmos sob pontos de vistas distintos.

⁷ Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo Nietzsche, em 1901 publicou uma obra com o nome de *Vontade de Potência*. Elizabeth reuniu 483 fragmentos póstumos escritos entre o outono de 1887 e os primeiros dias de janeiro de 1889, mas escolheu tais fragmentos sem critérios críticos e legítimos, fazendo alterações, posteriormente, nos escritos do filósofo e publicando-os sob interesses nazistas. O mesmo ocorreu com a segunda edição da *Vontade de potência* em 1906. Elizabeth Förster-Nietzsche novamente não respeitou a ordem cronológica e não mencionou os critérios de seleção dos 1067 fragmentos póstumos reunidos nessa segunda edição de *A Vontade de potência* (cf. Marton, 1997, p. 16). Nietzsche realmente tinha a pretensão de escrever um livro intitulado como *A Vontade de potência*, e, em agosto de 1885 começa a anotar alguns pensamentos para esse intento. No rascunho 5 [75] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.218, o título da obra *A Vontade de potência* recebe um subtítulo e menciona 4 livros:

- “*A vontade de potência*
Tentativa de uma transvaloração de todos os valores
1. O valor da verdade.
2. O que dela se segue.
3. Para a história do niilismo europeu
4. O eterno retorno.”

Essa idéia permanece até 26 de agosto de 1888. Após essa data, Nietzsche abandona o título *A Vontade de potência* cedendo em seu lugar a “*Transvaloração de todos os valores*” (cf. Marton, 1997, p. 17).

A superação do mecanicismo ocorre em etapas. Tendo isso em vista, estruturamos nossa dissertação em três capítulos. No Primeiro Capítulo, apresentaremos os vários sentidos do mecanicismo que aparecem nos textos de Nietzsche e, além disso, suas principais críticas. Nesse primeiro momento, discutiremos uma primeira desconstrução do mecanicismo tendo em foco os vários modos como Nietzsche o entende. O reconhecimento do mecanicismo como ciência dogmática e metafísica, sustentada pela crença na superficialidade das percepções sensíveis e na razão e na consciência, conduz o filósofo a utilizar como apoio de crítica até mesmo alguns aspectos “teóricos” e “metódicos” de certos personagens da ciência, como é o caso de Copérnico e Boscovich.

Essa primeira desconstrução do mecanicismo abre espaço para discutirmos a própria doutrina de Nietzsche, a vontade de potência, a qual assumirá o centro do Segundo Capítulo. Aqui a teoria da vontade de potência será apresentada em dois sentidos: cosmológico e fisiológico. Como cosmologia, o mundo é caótico, sem início nem fim, é um conjunto de forças em constante luta por mais potência. Em contrapartida ao pensamento teleológico-cósmico do mecanicismo, apresentaremos alguns aspectos da teoria nietzschiana do eterno retorno do mesmo, importante para a compreensão cosmológica da vontade de potência. O sentido fisiológico da presente teoria nietzschiana será abordada em relação aos pressupostos da mecânica do desenvolvimento de Wilhelm Roux.

No Terceiro Capítulo, analisaremos um segundo momento de desconstrução do mecanicismo, mas, dessa vez, nos apoiaremos nos próprios fundamentos da vontade de potência no sentido psicofisiológico. As críticas ao mecanicismo presentes no Primeiro Capítulo serão retomadas nessa segunda forma de crítica, e apresentadas em novos ângulos. A teoria da vontade de potência é concebida pelo filósofo como uma interpretação superior ao mecanicismo, e o desafio é saber, portanto, quais os critérios para tal afirmação, e para isso teremos que debater nossa interpretação com a posição de Müller-Lauter da obra *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*, em que o comentador da filosofia nietzschiana concebe o utilitarismo do mecanicismo de forma afirmativa pelo filósofo alemão, como se o progresso científico e a produção de máquinas ou tecnologias realmente intensificassem a potência do homem. A nosso ver, a vontade de progresso e o utilitarismo, para Nietzsche, não intensificam a potência do homem, pois é no enfrentamento de obstáculos, nos perigos e nas dificuldades que a intensificação da vida é possível. Partiremos da idéia de que Nietzsche rejeita o progresso científico, pois, ao invés do homem buscar mais “felicidade”, deve buscar mais potência.

1 OS MÚLTIPLOS SENTIDOS E CRÍTICAS DE NIETZSCHE AO MECANICISMO

1.1 A IDENTIFICAÇÃO DO MECANICISMO COM A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO LÓGICO-GRAMATICAL

Partindo de uma visão crítica aos eruditos da ciência, Nietzsche aborda os métodos do pensamento mecanicista da seguinte forma:

Que a única interpretação justificável do mundo seja aquela em que *vocês* são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no *seu* sentido (- querem dizer, realmente, de modo *meccanicista*?), uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo (FW/GC § 73)

O método “ingênuo” do mecanicismo significa que aceita apenas como verdadeiro aquilo que for simples, calculável e passível de observação. Nietzsche compreende que o conhecimento, na Europa do século XIX, para que possa ser aceito como científico precisa se apoiar em métodos mecanicistas.

Calcular, medir, experimentar, analisar, quantificar são expressões da lógica (*Logik*) mecanicista, mas “se a mecânica é apenas uma lógica, então se aplica a ela também o que rege para toda lógica: é como a coluna para os animais vertebrados, nada verdadeiro em-si” (35 [67] de maio a junho de 1885, KSA 11.539); “nossa ciência deu o passo para que formas lógicas e nada além delas fossem descobertas por toda parte. [...] A mecânica, no fundo, é a lógica (26 [38] do verão a outono de 1884, KSA 11.158). Essa identificação do mecanicismo com a lógica pressupõe que Nietzsche o considera um modo de pensamento que reduz o mundo à formas lógicas, e que nada mais descobre senão novas fórmulas matemáticas, equações e figuras geométricas. Se o mecanicismo não descobre mais nada além de formas lógicas, ele mesmo é redutível ao pensamento lógico, ou seja, a tradição, a qual concebe que o pensamento lógico é um conhecimento elevado do homem⁸.

⁸ Em sua obra *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche faz uma oposição entre a razão científica e o instinto estético, ou seja, entre o saber racional – lógico - e o saber artístico, de forma que a arte tem mais valor do que a ciência por atingir uma experiência metafísica. Se, em *O Nascimento da Tragédia*, o alvo era os primeiros lógicos, Sócrates e Eurípedes, os quais foram os destruidores da arte trágica por imporem o raciocínio lógico e a

Para que possamos calcular, medir, ordenar, pensar e deduzir logicamente, antes é necessário um falseamento da efetividade (*Wirklichkeit*) por meio de simplificações ou abreviações, e é somente após tal simulação que o mundo torna-se manipulável e compreensível para nós. Nietzsche argumenta que, nos primórdios da criação de signos linguísticos, “a intenção era enganar-se de maneira útil: os meios para isso, a invenção de formas e signos, com o auxílio dos quais a desconcertante multiplicidade seria reduzida a um esquema finalístico e manipulável” (14 [153] da primavera de 1888, KSA 13.336). Os nomes ou signos linguísticos são meios pelos quais o homem simplifica e apropria-se de algo ao denominá-lo com a palavra, fazendo com que a diversidade de elementos constituintes da existência, com suas características múltiplas, sejam reduzidos pela linguagem a um único signo, o qual englobaria somente aspectos daquilo que foi captado como comum ou essencial nas coisas. Com as palavras, direcionamos uma “vontade”, “atividade” ou “coisa” a um fim, como se o que fora nomeado servisse como uma função determinada, ou, no caso, um “eu quero” algo – uma meta, um fim. Mas em que sentido Nietzsche afirma que o homem, ao reduzir o caráter múltiplo da existência a um esquema finalístico e manipulável, cunhou as palavras para se enganar de maneira útil? E “útil” para quê? Para respondermos a esta questão, antes será necessário investigarmos uma fase da vida humana antes do surgimento da linguagem dos conceitos.

Em *FW/GC § III – A origem do lógico (Herkunft des Logischen)* -, Nietzsche afirma que, em tempos remotos, os sentidos atuavam junto com a razão no ordenamento e medição dos fenômenos na medida em que era necessário, para a preservação da vida, ver o semelhante de modo “igual” (*Gleiche*) e em plena fixidez, pois, diferentemente de outros animais que pereceram por não conseguirem ver “igualdade” e prever os acontecimentos (porque possuíam uma sensibilidade mais elevada), o homem sobreviveu por sua capacidade de inferências lógicas: tratar tudo com “igualdade”, permanência, estabilidade e unidade onde só há desigualdade e fluxo em todo acontecer. Em outras palavras, os sentidos “selecionariam”, de uma gama de acontecimentos, somente como perceptível aquilo que poderia ser manipulado e útil para a conservação da vida (cf. 2 [95] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.107). Perceber o mundo com maior fluxo e diversidade seria hostil à nossa existência na medida em que dificultaria a dominação da natureza e a prevenção dos fenômenos. Era fundamental, antes de tudo, naqueles tempos, “igualar” e excluir a diferença

verdade do discurso como superiores aos instintos contraditórios presentes na tragédia, em suas últimas obras o mecanicismo aparece como um dos focos principais de críticas: a mesma lógica metafísica que aniquilou a arte trágica grega permanece como base da mecânica do século XIX.

entre os diversos seres e concebê-los em linhas gerais e simplificadas: “Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força” (FW/GC § 111). Apesar disso, há dois sentidos de aplicação do termo lógica (*Logik*) presente no aforismo 111 da obra *A Gaia Ciência*, embora estejam inseparáveis: há uma lógica pré-consciente e uma lógica consciente (*Bewußtheit*). A primeira reside na ação dos sentidos e na razão (*Vernunft*) enquanto atividades primordiais do ser humano; a segunda se fundamenta na linguagem dos conceitos e na consciência (*Bewußtheit*).

Em seu desenvolver histórico, a utilidade biológica da lógica pré-consciente triunfou sobre os demais instintos como condição essencial para a vida, e todo devir foi mascarado pela razão e pela percepção sensitiva, e, desse modo, os “objetos” e “ações” seriam ordenados e medidos segundo parâmetros de simplificação e generalização. É nesse sentido que o princípio lógico da identidade (*Identität*) tem como pano de fundo o que Nietzsche chama de uma “ilusão de ótica” (*Augenschein*)⁹, assim como a lei da não-contradição está fundada na crença de que no mundo há permanência e estabilidade. A identidade lógica, por exemplo, da fórmula $A=B$, diz respeito a uma igualdade entre dois elementos recíprocos, os quais fazem parte de uma mesma unidade (ou classificação). Porém todas as supostas igualdades da lógica tiveram como origem a simplificação grosseira dos sentidos em perceber unidades idênticas, de modo que a impossibilidade de haver ao mesmo tempo duas “coisas” contrapostas não reside no fato de que na efetividade (*Wirklichkeit*) a contradição não seja possível, mas consiste em que nossas percepções sensíveis não “admitem” duas sensações ao mesmo tempo contrapostas (cf. 9 [97] do outono de 1887, KSA 12.389). Essa percepção sensitiva de “coisas”, ou melhor, de “unidades”, é transposta na linguagem sob a forma do conceito. A transposição dos dados dos sentidos para os signos lingüísticos em forma de conceitos não ocorre por faculdades especiais de cognitividade, como se o mundo se adequasse ao conceito frio e generalizado da razão, mas é um processo que tem suas raízes psicológicas no medo, desassossego, na falta de segurança na sobrevivência. Desse modo, essa “transposição” teve como consequência o desenvolvimento da lógica, pois na medida em que abstraímos um número maior de dados sensíveis e queremos comunicá-los, necessitamos de novos caracteres para designar esses dados, ou seja, construímos a linguagem (cf. FW/GC

⁹ “O princípio de identidade tem como pano de fundo a 'ilusão de ótica' de que existem coisas idênticas” (36 [23] de junho a julho de 1885, KSA 11.561).

§ 354).

Nos primórdios da vida humana, a linguagem falada servia como um instrumento de manipulação dos mais variados seres (*Wesen*), e, sobretudo, atuava como mediadora na relação entre pessoas que comandam e obedecem (cf. FW/GC § 354). Seu desenvolvimento está relacionado às necessidades da vida em sociedade, que há muito tempo a luta contra diversos animais e “fenômenos naturais” obrigaram aos homens a se agruparem entre si e criarem símbolos sonoros para pedirem ajuda e proteção aos seus “iguais”. Mas, para que a comunicação realmente atuasse como condição de vida, foi preciso um grande desenvolvimento dos signos lingüísticos nas formas mais gerais possíveis e condicionadas a regras e convenções que garantiriam o sucesso na sobrevivência em comunidade.

Ao compreender que o pensamento lógico se constitui de erros ou simplificações grosseiras, Nietzsche irá criticar a vaidade do homem do conhecimento em crer que na consciência está “o âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência como uma firme grandeza dada” (FW/GC § 11). Em FW/GC § 354, o filósofo procura evidenciar que o desenvolvimento tardio da consciência não ocorreu no “interior” do organismo, mas nas relações entre pessoas que constituem uma comunidade. Argumenta que a linguagem surgiu juntamente com a consciência (*Bewußtheit*), sugerindo uma inseparabilidade entre consciência e linguagem:

O desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. [...] O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária (FW/GC § 354).

Há, nesse aforismo, uma distinção entre a capacidade de raciocinar, calcular, ordenar, prever, e o estar consciente de tais atividades, ou seja, aqui há uma distinção entre razão (*Vernunft*) e consciência (*Bewußtheit*). A ação da razão independe das palavras, mas o mesmo não ocorre com a consciência porque esta só é possível na medida em que as palavras e os conceitos são possíveis. Nietzsche ainda enfatiza que um homem isolado e predatório não necessitaria de consciência para viver, mas mesmo assim utilizaria sua capacidade “cognitiva” como função de sobrevivência. Antes do surgimento da atividade do tomar-consciência-de-si da razão, em que somente a lógica pré-consciente atuava, todo pensar, agir, querer, calcular, e prever ocorriam inconscientemente, como na maior parte de nossa vida agimos sem ter

“consciência” (cf. FW/GC § 354)¹⁰. O pensar consciente foi o resultado de uma necessidade biológica de proteção, sendo que, em uma época primitiva, pensávamos somente com as nossas próprias criações de formas, ou seja, por imagens e experiências.

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como os sentia, “saber” o que pensava (FW/GC § 354)

A necessidade de sobrevivência obrigou o homem a desenvolver uma forma de comunicação que ultrapassasse meros gestos físicos e sons rústicos obscuros, ela precisava, sobretudo, de um instrumento que pudesse ajudá-lo a transmitir suas necessidades ao outro com rapidez e clareza na compreensão, ou, em outras palavras, ele precisava tornar consciente suas carências por meio de signos linguísticos:

Acrescenta-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-los e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si (FW/GC § 354).

A análise sobre os conceitos de razão e consciência expostos até agora, demonstraram que Nietzsche compreende a razão (*Vernunft*) num sentido distinto da tradição filosófica e científica, a qual, no limite, jamais separava razão e consciência. A lógica ou a linguagem dos conceitos desde suas gêneses efetivaram-se como instrumentos ou como função comunicativa entre pessoas: a preservação e intensificação da vida sempre atuaram como princípio *móbil*. Isto significa que a vontade de conhecer, ou seja, de esquematizar e manipular, não é de forma alguma uma vontade desinteressada¹¹, mas é um impulso que tem suas raízes no medo e na

¹⁰ Nietzsche assume uma postura distinta da tradição ao compreender o pensar e o querer sem a mediação da consciência, mas como algo “instintivo” (ou seja, independente da consciência, a qual também é um instinto): “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho” (FW/GC § 354). Ao denunciar as atividades humanas mais essenciais como “independentes” da consciência (*Bewußtheit*), Nietzsche critica os metafísicos, pois estes consideram a consciência como atividade do sujeito pensante.

¹¹ O impulso de conhecer tem como ponto de partida um interesse ditado pela vida, aliás, a própria vida é interesse, não há um “conhecer por conhecer”, pois todo conhecimento é um instrumento para a conservação e crescimento da vida. Escreve Nietzsche: “Um novo modo de pensar – que é sempre um novo modo de medir e supor a presença de uma nova medida, de uma nova escala sensitiva – se sente em contradição com todos os modos de pensar e dizer continuamente, opondo-se a ele, 'isso é falso'. Observado mais sutilmente, esse 'isso é

falta de segurança. Solução para isso: criar regras ou leis - regularidades -, previsões, transpor o desconhecido ao “conhecido”, o novo ao velho¹², eliminar o acaso para se sentir seguro na existência. Tais regras se desenvolveram, como já mencionamos, por meio da abstração de imagens transpostas em signos lingüísticos, ou seja, “mortificação” da multiplicidade, singularidade e diferença das mais variadas formas de existência e na generalização de coisas semelhantes a um único símbolo, que serviria como uma forma de instrumento útil para os sucessos da vida gregária e na dominação da natureza.

Portanto, o objetivo de Nietzsche ao procurar a “origem da lógica” consiste em demonstrar que a lógica surgiu, na mente humana, do ilógico (FW/GC § 111). O “ilógico” são os erros produzidos tanto pela razão e a percepção sensitiva quanto pela consciência a fim de esquematizar e manipular tudo o que ocorre, excluindo, assim, a multiplicidade e a ínfima diferença dos mais variados modos da existência. Com isso, não há uma distinção radical entre a lógica pré-consciente e a lógica consciente, visto que ambas são construções históricas. Em nossa leitura, compreendemos que Nietzsche utiliza o termo alemão *Logik* tanto para a medição e ordenamento dos raciocínios abstratos quanto da própria redução perceptiva dos sentidos. A lógica pré-consciente é a simplificação e esquematização do mundo por via da razão e dos sentidos, e a lógica consciente se expressa como o desenvolvimento daquela, na medida em que utilizamos a linguagem em forma de conceitos para nos comunicarmos.

Nietzsche limita a veracidade da linguagem afirmando que ela apenas serve para designar estados e desejos de forma grosseira, e que os conceitos são signos para reconhecer algo já nomeado. A partir disso, não há nenhuma pretensão lógica ao conhecimento no sentido tradicional, pois o pensar lógico não atua como um “compreender” e “explicar” porque é apenas capaz de compor e decompor signos: “Em toda coisa que 'compreendemos', todo estado, é uma síntese, que não se pode 'compreender' senão designar: e incluo isto somente na medida em que se reconhece uma certa semelhança com algo passado” (1 [50] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.22). O mecanicismo, enquanto doutrina fundamentada na lógica, segundo Nietzsche não é capaz de explicar nada, mas somente compor e decompor, ou

falso' quer dizer, na realidade, 'não sinto ali nada melhor', 'isso não me interessa', 'não entendo como podereis sentir como você'" (2 [35] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.81). Todo conhecimento é uma forma de “logicizar” no sentido de medir, calcular e sentir, condicionado a um interesse instintivo.

¹² “ 'Conhecer' é o caminho para chegar a sentir que já sabemos algo: é, pois, a luta contra uma sensação de algo novo e a conversão do aparentemente novo em algo velho” (34 [244] de abril a junho de 1885, KSA 11.502). No homem, aquilo em que ele “sente” como algo novo passa a ser “capturado” e “desvendado” segundo nossas crenças e esquematizações lógicas.

seja, descrever: “a ilusão de que algo é conhecido quando temos uma fórmula matemática do acontecer: só está designado, descrito: nada mais!” (2 [89] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.105). Por estarem presas aos erros da linguagem e dos sentidos, as doutrinas mecanicistas não são capazes de explicar o mundo e a vida em suas situações mais complexas, mas se limitam a descrever “fatos” e acontecimentos sob uma forma grosseira e superficial, ou seja, o que tomam como princípio explicativo, ou como o *móvil* de todo acontecer, não passa de uma esquematização de signos lingüísticos. Contra a vaidade da ciência¹³ do século XIX, a qual crê realmente capaz de fornecer explicações últimas sobre todo acontecer, Nietzsche a denuncia afirmando o que se segue:

“Explicação”, dizemos, mas é “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam. Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por detrás dela (FW/GC § 112)

A ciência, enquanto estiver enraizada na crença na gramática, não será capaz de ir além da “imagem”, ou melhor, não ultrapassará seu estágio descritivo para um nível superior de conhecimento, o que Nietzsche chama de “explicação” (*Erklärung*). Ao limitar o mecanicismo a uma mera descrição e esquematização do mundo fundada na lógica aplicada ao mundo natural (ao espaço e tempo), isto não significa que o mecanicismo realmente descrevesse a efetividade, mas que suas teorias são muito pobres de “sentido” justamente pelo seu caráter de abreviação e redução grosseiras de mundo a entidades iguais e passíveis de observação. Na física, por exemplo, o movimento para que possa ser “explicado”, é fragmentado em diversas situações e transformado em algo “fixo” com o auxílio dos números ou qualquer outro símbolo matemático.

Conceitos ou artigos de fé como os números, base indispensável do raciocinar matemático-mecanicista, constituem-se, segundo Nietzsche, em uma redução simbólica dos fenômenos expressos nos erros da linguagem, que supõe unidades e entidades iguais. A matemática, a qual Galileu, na obra *O ensaiador*, professa como a linguagem do mundo, é contestada: “[...] queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos?” (FW/GC § 373). Diferentemente da perspectiva científica, a matemática para Nietzsche não constitui o acesso

¹³ Quando nos referirmos a “ciência”, de acordo com os textos de Nietzsche, não estamos dirigindo tal palavra a todas as ciências do século XIX, mas aquelas fundamentadas nos pressupostos e métodos mecanicistas.

para a verdade do mundo na medida em que suas operações lógicas estão enraizadas nos erros do intelecto. Os números são transposições lingüísticas da percepção sensível. A lógica pré-consciente reduz o mundo a unidades perceptíveis e, assim, denominamos com a linguagem um determinado símbolo enquanto representação de unidades. Na matemática, o erro óptico é o número. Reduzir o mundo a cálculos e equações numéricas é simplificá-lo a algo manipulável e finalístico. É nesse sentido que podemos compreender o que o filósofo quer dizer com “não permitir” que o mundo seja dominado pelo “exercício de contador e “ocupação doméstica de matemáticos”. Contar e calcular são atividades lógicas de composição e decomposição de elementos simbólicos para fins práticos, pois por meio do cálculo economiza-se tempo e esforço na dominação da natureza.

Em toda lei da física, o que vale é esse processo racional e lingüístico de poder medir a efetividade e ordená-la em regras absolutas, de forma que uma lei só é possível entre iguais, entre fenômenos que seguem uma ordem comum ou que se submetem a uma regra universal. Contudo, a lógica é uma ficção completa, e, “na realidade, não existe qualquer pensamento lógico, e nenhum axioma da aritmética e da geometria pode ser obtido a partir do que não existe” (34 [249] de abril a junho de 1885, KSA 11.505). O pensar lógico na mecânica pressupõe a ordem e a medida, os meios para isso: a criação daquilo que chamamos aritmética e geometria. A Aritmética se fundamenta em relações numéricas, e a geometria, a medição ocorre em figuras. Na filosofia nietzschiana, tanto o número quanto a figura são erros: não são reais, mas produtos do raciocínio humano que opera com proporções falsificadoras e sua veracidade só pode ser “comprovada” no mundo fictício e fantasioso do raciocínio lógico, de forma que a vida não é conceito, não é “argumento” (FW/GC § 121), vida ultrapassa todos os campos do conceito, da razão e da logicização. Do mesmo modo, na vida não se aplicam os princípios de identidade e não-contradição, tais princípios só têm sentido num mundo simbolizado e organizado pela lógica, assim como em toda a existência não há adequação alguma entre as palavras e as “coisas” justamente porque “coisa” já é uma palavra. Nietzsche concebe que cada coisa ou criatura viva possui uma singularidade que lhe é própria e incomparável, e, assim, cada folha, fio de cabelo, células, espermatozóides são únicos e jamais podem ser reduzidos aos parâmetros gerais e simbólicos da lógica (cf. 11 [132] da primavera a outono de 1881, KSA 9.490). Portanto, o mecanicismo não deve ser tomado como verdadeiro, mas sim como concepção inferior dos processos:

Uma interpretação do mundo (*Welt-Interpretation*) “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de

sentido de todas as possíveis interpretações de mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido! Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurdo uma tal avaliação 'científica' da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato “música”! (FW/GC § 373)

É contra a física matemática que Nietzsche está dialogando neste aforismo. E é na analogia com a música que o autor da *A Gaia ciência* expressa o absurdo em compreender o mundo sob o modo de pensar mecanicista, em que a partir do *conceito* os “elementos” que compõem o fluxo ou o vir-a-ser são simplificados e transpostos simbolicamente em unidades quantificáveis, entidades fixas e imutáveis. O problema é que, na lógica, ao abstrairmos somente aquilo que queremos ver nas coisas, ou seja, entidades calculáveis e fixas, deixamos de lado todo o brilho, cor, vitalidade da existência: “dispostos a compreender o mundo exterior e para comunicar-se com ele, o intelecto e os sentidos precisam ser superficiais. Completo vazio da lógica” (1 [85] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.32). O conceito, pálido e sem vida, é uma espécie de mumificação de coisas, pois com o mínimo possível de complexidade busca-se explicar o máximo possível. A questão central da analogia dos métodos mecanicistas com a música consiste no valor e no sentido que a interpretação mecânica impõe para a vida. O mecanicismo é uma perspectiva grosseira de mundo porque, para que possamos compreender os “fenômenos”, precisamos decompô-los em fórmulas e equações espremendo-os até seus últimos limites para que a “verdade” seja revelada. Na filosofia cartesiana, por exemplo, a própria vida é reduzida a um aglomerado de peças análogas a um artifício mecânico, em que suas ações poderiam ser previstas reconhecendo apenas as leis que a determinam (cf. Descartes, 1993, p. 112).

O mecanicismo, procurando manipular e prever os acontecimentos para fins de cálculos e dominação, acaba diminuindo a existência na forma grosseira do conceito. Com o mundo da lógica e seus princípios, a ciência criaria somente ficções regulativas para suas finalidades práticas:

Não conhecem, mas esquematizam, impor ao caos tanta regularidade e formas quanto isso possa satisfazer a nossa necessidade prática... Não se verificou aqui o trabalho de uma idéia pré-existente, mas tão só o da utilidade, pois somente quando vemos as coisas de um modo grosseiro e iguais entre si elas se nos tornam calculáveis [...] (14 [152] da primavera de 1888, KSA 13.333).

A mecânica e suas leis do movimento descreveriam, segundo Nietzsche, apenas abreviações

curtas e genéricas acerca da efetividade, constituindo o típico pensar dominante do século XIX, em que a matemática e a experiência são impostas como as únicas vias possíveis de se obter conhecimento, e o mundo passa a ser compreendido como uma quantidade imensa de peças ou unidades calculáveis e manipuláveis, um mecanicismo perfeito, governado por leis imutáveis e lineares. De acordo com isso, os objetos da física são erros criados para uma finalidade prática, e não correspondem com a *Realität* ou uma “verdade em-si”, mas são convenções nominalistas para a dominação da natureza e preservação da vida comunitária.

A fim de demonstrar que a razão e a consciência são construções histórica com fins de conservação ou crescimento da vida, Nietzsche rejeita a conexão entre lógica e realidade, pensamento e verdade. A lógica nos faz crer que existam unidades, igualdades, coisas, substâncias, átomos, etc., mas tal conceitos são erros provenientes da consciência e dos sentidos, os quais estabelecem como inviáveis à vida a multiplicidade e o vir-a-ser (*Wirklichkeit*). A desconstrução da validade da lógica partindo de sua construção histórica significa perceber que o homem é o criador de seu “mundo”. As formas lógicas nas quais construímos os conhecimentos são modos de dominarmos as situações que nos envolvem a partir de erros. Com o uso da lógica construímos um mundo fictício, em que a efetividade deveria ter os mesmos parâmetros de imutabilidade, unidade e igualdade representada por nosso intelecto, ou seja, o mundo e seus processos deveriam se adequar ao conceito. Enfim, Nietzsche, ao refutar a lógica, refuta o próprio mecanicismo.

1.2 MECANICISMO COMO CIÊNCIA DOGMÁTICA, UTILITARISMO, TELEOLOGIA E MORALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Dentre os textos da filosofia nietzschiana que denunciam o mecanicismo como ciência dogmática, há dois deles que merecem ser apresentados para dirigir nossa investigação. O primeiro consiste na idéia de que a “exigência de que tudo tem que ser explicado mecanicamente é o instinto que age como se precisamente ali se haveria alcançado um sentido *primeiro* aos conhecimentos mais valiosos e fundamentais; o que é uma ingenuidade” (5 [16] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.190). O segundo se apóia na crença mecanicista de que “ 'o que se pode demonstrar é verdadeiro'. Esta é uma fixação arbitrária do conceito 'verdadeiro', que não se pode *demonstrar*! E um simples 'isto deve valer como verdadeiro',

deve chamar-se 'verdadeiro'" (5 [18] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.191). Ao lado da identificação do mecanicismo como ciência dogmática, Nietzsche o entende como utilitarismo: "No fundo está a utilidade dessa validade do conceito 'verdadeiro': pois o demonstrável apela ao mais comum nas cabeças (a da lógica): naturalmente, não é mais que um critério de utilidade em interesse da maioria" (5 [18] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.191). Essa utilidade gera a crença no progresso científico (FW/GC § 12), e essa crença é fixada na sociedade no sentido de uma "moralização do conhecimento". Mas a relação entre ideal de progresso e mecanicismo, tal como Nietzsche interpreta, não se limita ao progresso científico, mas também a uma teleologia cosmológica e biológica: "Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra 'máquina' lhe conferimos demasiada honra" (FW/GC § 109); e, em combate contra a biologia de Darwin e dos darwinistas: "Que as *espécies* representam um progresso é a afirmação mais irrazoável do mundo" (14 [123] da primavera de 1888, KSA 13.303).

A lógica empregada ao mundo "natural", como método do pensar mecanicista, estabelece que o conhecimento só é possível caso todos os fenômenos físicos sejam reduzidos a parâmetros de esquematizações, cálculos e equações. As coisas precisam ser analisadas em sua homogeneidade para que seja possível medi-las e ordená-las em sistemas teóricos para fins de domínio, manipulação e previsão de todo acontecer concebido como "mecânico". Essa homogeneidade seria essencial para a aplicação da matemática e das leis naturais consideradas universais e eternas. Nietzsche concebe que a homogeneidade de átomos e micro-partículas de matéria, constituintes de tudo aquilo que existe, não correspondem a uma substância, mas são erros da linguagem que estabelece unidades e igualdades no vir-a-ser, pois o conceito é a astúcia do homem em fixar algo para poder dominar (cf. JGB/BM § 21). Porém, se a lógica é essencial para a dominação do homem sobre a natureza e para a preservação de sua existência, por que Nietzsche a critica tão severamente? Parece que encontramos um limite em nossa interpretação. Se o uso da lógica e de seus conceitos são essenciais para a vida, isto significa que precisamos calcular, ordenar, simplificar e generalizar o mundo para a conservação de nossa própria existência! Nossos erros são úteis e necessários para sobrevivermos, e, portanto, seria contrariar a própria vida ao objetar à lógica. Se investigarmos o fragmento póstumo 35 [37] de maio a julho de 1885, KSA 11.526, encontraremos uma solução - ainda que provisória - para o problema exposto acima. Nesse texto, Nietzsche compreende que a "ilogicidade" da lógica não é uma objeção contra ela, pois

o que está em jogo é em que medida um conceito ou uma doutrina conserva ou promove a vida e a espécie:

O homem não pode viver sem desejar, em rigor, a ficção lógica, sem medir a realidade com a proteção de um mundo inventado do incondicional, sempre igual-a-si-mesmo; e que uma negação desta ficção, uma renúncia a ela na prática, equivaleria a uma negação da vida. Admitir a não-verdade como condição da vida: isto significa, obviamente, desfazer-se de uma maneira espantosa, dos habituados sentimentos valorativos.

Os erros do intelecto são falsificações úteis para a vida, tanto que a crença de que existem coisas duráveis, iguais, que existem coisas, e que elas são de acordo como nosso intelecto as representa, assumiram um caráter de profunda vantagem na conservação e promoção da vida, e por isso não podemos abdicar da lógica: sem ela não poderíamos viver. Deste modo, Nietzsche não critica a lógica em si, mas a postura da tradição frente ela: tomaram-na como norma ou critério de verdade e falsidade, como se por via das deduções lógicas pudssemos adquirir um conhecimento absolutamente verdadeiro. Mecanicistas e físicos estabeleceram que a única maneira de se fazer ciência ou de conhecer é pela lógica, e assim, o uso de cálculos, fórmulas e equações tornaram-se dignidade na ciência, de modo que foi considerado verdadeiro somente aquilo que realmente fosse simplificado e, portanto, logicamente compreensível – as “leis naturais” devem ser simples e universais, ou seja, redutíveis às formas lógicas: “O modo de pensar *mais fácil* vence sobre o mais difícil – como *dogma: simplex sigillum veri* [o simples é o selo do verdadeiro]. - Digo: que a *clareza* deva demonstrar alguma coisa a favor da verdade, isso é uma perfeita puerilidade (18 [13] de julho a agosto de 1888, KSA 13.335).

Ao invés de perceber que a lógica é somente um instrumento útil para a vida, o mecanicismo a concebeu como critério de verdade. Como a lógica é um sistema de composições/decomposições de elementos, e se fundamenta em regras gerais e universais, as quais podem ser aplicadas tanto aos raciocínios abstratos quanto na experiência (“realismo empírico”), na medida em que cremos na lógica cremos na verdade universal de suas proposições. A superestimação da lógica e da gramática como vias seguras para a verdade, estabeleceu que o mecanicismo, apoiado em tais bases, se afirmasse do século XVII ao século XIX como modelo da ciência: “Entre as explicações [*Welt-Ausdeutungen*] do mundo que foram tentadas até o presente, a explicação mecanicista parece hoje triunfante e ocupa o centro da cena: tem visivelmente a boa consciência [*gute Gewissen*] ao seu lado, e nenhuma ciência crê progredir sem a ajuda dos métodos mecanicistas” (36 [34] de junho a julho de

1885, KSA 11.564); “Não é a vitória da ciência que caracteriza o nosso século XIX, senão a vitória do método científico sobre a ciência” (15 [51] da primavera de 1888, KSA 13.442). O mecanicismo é o método científico dominante da ciência, e, conseqüentemente, das teorias de mundo da Europa do século de Nietzsche. O pensar mecanicista impõe que o único modo de conhecer só fosse possível tomando como base o cálculo e a experimentação. O mecanicismo é interpretado por Nietzsche como ciência dogmática justamente por limitar todas as formas de conhecimento a esse único modelo.

A grande ilusão da ciência consiste em confundir a utilidade da lógica com a efetividade (*Wirklichkeit*) e, conseqüentemente, com a “verdade”, a qual passou a ser obrigação de todo cientista procurar desvendá-la. Esse direcionamento do conhecimento para a “verdade” é o que Nietzsche chama de “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*). A vontade de verdade na ciência difundiu-se cada vez mais no conhecimento a ponto de encontrar-se em pleno desequilíbrio: a ciência, ambiciosa, quer a verdade a todo custo, nem que para isso seja preciso explorar a natureza até seus últimos recursos. Dogmáticos e enlouquecidos, a comunidade científica marcha em direção à verdade, pois nada é mais glorioso e tentador que ela, mas caso a verdade fosse uma mulher, zomba Nietzsche, jamais um espírito dogmático a conquistaria: “de que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para se conquistar uma dama?” (JGB/BM Prólogo). Se a verdade fosse uma mulher, *logo* não poderia ser “conhecida” pela razão, isto quer dizer que nosso intelecto, com sua dinâmica de prescrições logicamente duras e inflexíveis, jamais poderá conquistá-la porque a frieza do dogmatismo interrompe as possibilidades de que novas visões de mundo surjam, e de interpretações que ultrapassam o domínio da lógica. Nesse sentido, a “verdade” deveria ser concebida como algo flexível e suave – como uma dança - e não como algo que se “descobre”, mas, como uma mulher, algo que se “conquista”. E como conquistá-la? Basta ter coragem para dançar com ela até mesmo à beira de abismos. O movimento da dança exclui toda forma de dogmatismo, e, ao invés de fixidez, seriedade e ânsia incontrolável pela verdade, com pés ligeiros, firmes e alegres o homem se desprende de todo mau humor, frieza e peso contido em sua vontade de verdade, direcionando-se a novas possibilidades de conhecimento:

É preciso absolutamente ficar sobre ela [*a verdade*]? Chocá-la como a um ovo? *Diu noctuque* incubando [incubando-a dia e noite], como falou Newton de si? [...] Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para a sua nutrição, mas, se tem o

gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanurrado. Não é a gordura, mas a maior flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu “culto divino”... (FW/GC § 381)

Buscar novas verdades, para além daquelas estabelecidas, esse é o sentido da dança nietzschiana. Mas a ciência ainda não aprendeu a dançar, e se prende em supostas “evidências”, “verdades”, “provas lógicas”, números, etc. O problema maior que Nietzsche percebe na vontade de verdade não é tão-somente o desejo de fixar para si uma perspectiva, mas o desejo de tornar uma regra universal, ou, em outros termos, o desejo de uma moralização do conhecimento, ou seja, impor uma perspectiva como dever e regra universal e “obrigatória” para todos, o que é um preconceito moral.

A ciência enquanto preconceito moral se insere na compreensão de Nietzsche de que todo conhecimento, que tenha como meta encontrar uma verdade imutável sobre o mundo, se fundamenta na crença moral de que a verdade consiste em algo bom e supremo. O filósofo argumenta (cf. 6 [14] do verão de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.238) que nos primórdios do desenvolvimento do raciocínio humano, a noção de “verdade” ainda não existia, tanto que a princípio, com o uso da lógica, a intenção era se enganar de maneira útil: “os meios para consegui-lo, a invenção de fórmulas e signos, com a ajuda dos quais se reduziria a pluralidade desconcertante a um esquema eficaz e manipulável” (14 [153] da primavera de 1888, KSA 13.336). A questão essencial é saber por que nossos erros chegaram ao ponto de serem considerados verdades, e por que a verdade foi considerada melhor que a mentira. A resposta de Nietzsche sobre tais questões encontra-se em plena relação com sua concepção de vida gregária: “agora foi introduzida uma categoria moral no jogo: ninguém quer se enganar, ninguém deve enganar – portanto, existe tão-somente uma vontade direcionada para a verdade” (14 [153] da primavera de 1888, KSA 13.336). A vontade de verdade expressa no dogmatismo mecanicista é identificada como a moralização do conhecimento que tem suas bases nos interesses biológicos da vida em comunidade. Em primeiro lugar, exigiu-se na ciência que o conhecimento fosse simples e exposto em níveis mais gerais possíveis do conceito para que fosse socialmente comunicável: primeira redução. Depois, os conhecimentos são selecionados e os que fossem mais úteis na dominação da natureza e na realização dos interesses sociais adquiririam o caráter de serem considerados como bom, superior, elevado. Até que somente os conhecimentos úteis seriam selecionados

como verdadeiros: segunda forma de redução. A utilidade do conhecimento em seu uso cotidiano tornou-se a medida ou o critério de distinção entre verdade e falsidade.

A exigência moral de uma “verdade” que seja útil aos nossos interesses práticos vai de encontro com a crença no progresso tecnológico e científico como um bem, como a finalidade da ciência. É próprio de instintos plebeus crerem que por via da ciência, ou melhor, do utilitarismo, encontraríamos a felicidade através de suas produções, as quais gerariam luxo, comodidade, prazer e segurança. A ciência e seus engenhos, para o instinto vulgar, tem como finalidade proporcionar o máximo de prazer possível (cf. FW/GC 12), como se no prazer e na comodidade o homem fosse feliz. A *fórmula* moral do mecanicismo seria: Progresso científico = bem = felicidade. É uma ilusão, segundo Nietzsche, crer que eliminaremos o sofrimento da vida produzindo artifícios mecânicos que nos proporcionariam determinados prazeres e facilitariam nossa conservação na existência, pois junto com o prazer, segue-se a dor, e perdemos, com o progresso científico, o mesmo que ganhamos: “a vida moderna quer, tanto quanto possível, estar protegida de todos os perigos: porém, com a falta de perigos perdem-se muita vivacidade, alegria e iniciativa” (3 [112] da primavera de 1880, KSA 9.79). A falta de perigos e enfrentamento de duros obstáculos não torna o homem feliz, mas deixa-o mórbido, cansado, triste e angustiado, ou seja, a vida cômoda exige que sacrifiquemos certos privilégios¹⁴.

Contra os modos de vida da sociedade européia do século XIX, a qual semeia constantemente a vontade de progresso científico, em que a agitação, o barulho das máquinas e a rapidez nas produções desses artifícios a consomem, Nietzsche questiona: “Vocês, utilitários, também vocês amam o que é *útil* apenas como um *veículo* para suas inclinações – também vocês acham o ruído das rodas insuportável, não?” (JGB/BM § 174). É aqui que cabe-nos fazer a seguinte interrogação: qual a função do caráter utilitarista do mecanicismo no desenvolvimento e predomínio no século XIX? O sucesso e o desenvolvimento do mecanicismo se devem a dois fatores interligados: o utilitarismo e a democracia (cf. 5 [18] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.191).

O mecanicismo prosperou desde o século XVII ao século XIX porque foi útil para a previsão e manipulação dos acontecimentos afirmados pelos interesses da sociedade na conservação da vida. A moral utilitária da sociedade democrática, enquanto teme a insegurança, o medo, e tudo aquilo que ameaça a desagregação de seus membros, estabelece

¹⁴ Sobre a questão do prazer e desprazer, e do quanto e o que perdemos com o progresso científico, voltaremos a discutí-los no Terceiro Capítulo da dissertação. Por agora, nos limitamos a apresentar a leitura de Nietzsche do mecanicismo como progresso científico, envolvendo algumas de suas críticas e pressupostos.

somente como verdadeiros os conhecimentos que contribuam para essa finalidade. Tudo aquilo que expressa desordem, inutilidade prática, desconfiança, desigualdade é rejeitado como “imoral” (cf. JGM/BM § 201). As “leis naturais”, por exemplo, ao determinarem na natureza a ordem e a previsibilidade, sustentam essa moral da sociedade democrática no sentido de que

A ordem, o caráter especializado, deveriam ser inerentes ao *verdadeiro ser* das coisas e que, pelo contrário, a desordem, o caótico, o imprevisível, somente se apresentaria num mundo falso ou tão-somente incompletamente conhecido – em uma palavra, que é um erro: - o que é um prejuízo moral extraído do fato de que o homem veraz e digno de confiança é um homem de ordem, das máximas e em geral previsível e vaidoso. (40 [9] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.632).

A crença em “leis naturais” seria o próprio reflexo da imagem da personalidade do homem exigida em épocas democráticas. Em diálogo com os físicos e mecanicistas, Nietzsche escreve: “Igualdade perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós’ – uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo que é privilegiado e senhor de si” (JGB/BM § 27). O mecanicismo está preso aos valores vigentes de uma sociedade democrática que afirma a igualdade do homem, e as “leis naturais” são os espelhamentos das leis democráticas. Por isso, determinados conhecimentos científicos são estabelecidos como verdadeiros porque possuem, de modo geral, um critério de utilidade fixado nos interesses da maioria (cf. 5 [18] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.191). O rebanho está a favor do mecanicismo, é neste ponto que Nietzsche quer chegar¹⁵.

O método de pensar mecanicista sobrevive especialmente em épocas democráticas porque os instintos dominantes da plebe exigem um conhecimento seguro, simples, demonstrável, e, portanto, útil e verdadeiro. A crença nos sentidos é sua crença fundamental, pois, para a plebe (senso comum), nada mais convence, fascina ou persuade melhor do que aquilo que pode ser esclarecido por meio da visão e do toque (cf. JGB/BM § 14). Os sucessos do mecanicismo estariam relacionados com a exigência do rebanho em conceder somente como verdadeiro e útil aquilo que os sentidos dão testemunha. O que é “real”: aquilo que pode ser visto e tocado, e, portando, manipulado. Isto significa que o crescimento da mecânica tem o rebanho em sua defesa, seus interesses, sua moral, a qual Nietzsche chama de

¹⁵ “Partindo de uma representação da vida (que não é um querer conservar-se, mas um querer-*crescer*), lanço uma olhada sobre os instintos fundamentais de nosso movimento político, espiritual e social da Europa [...] De que a ciência progride em aliança com o movimento igualitário, de que é democrática” (2 [179] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.155).

“boa consciência” (*gute Gewissen*)¹⁶. O filósofo alemão opõe ao materialismo mecanicista basicamente três pensadores como inimigos da crença na realidade da matéria: Platão, Copérnico e, sobretudo, Boscovich.

Contra a fé plebéia na veracidade dos sentidos, Nietzsche estranhamente evoca Platão como um tipo nobre, o “oposto” do gosto “mecânico”: “inversamente, na oposição à evidência dos sentidos estava o encanto do modo platônico de pensar, que era um modo nobre de pensar. [...] Onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem a fazer”, e continua sua argumentação expondo que “este é sem dúvida um imperativo diferente do platônico, mas para uma raça dura e laboriosa de futuros mecânicos e construtores de pontes, que não terá senão trabalho grosseiro a executar, pode bem ser o imperativo justo” (JGB/BM § 14). Mesmo que Nietzsche critique a filosofia platônica arduamente em diversos textos como uma doutrina inferior, ainda assim, ela é superior, mais nobre e refinada que o mecanicismo materialista por abjurar a crença na percepção sensível. Encontramos, além de Platão, no parágrafo 4 de *Para além de Bem e do Mal* dois autores caracterizados por Nietzsche como inimigos da crença nos sentidos: Copérnico e o polonês Boscovich¹⁷. Copérnico contrapõe a evidência dos sentidos ao postular que a Terra não está parada, demonstrando que aquilo que os sentidos nos mostram como evidente, na verdade, não passa de uma crença. Já o jesuíta Boscovich, em *Filosofia Natural*, apóia-se em Epicuro para resolver o problema da ação à distância, e, para isso, concebe a existência de átomos não materiais (cf. Frezzatti, 2003, p. 452).

A fim de refutar o atomismo materialista, Nietzsche se apóia nas críticas de Boscovich ao corpuscularismo material: “Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na 'substância', na 'matéria', esse último resíduo de partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo dos sentidos que até então se obteve na Terra” (JGB/BM § 12). Roger Joseph Boscovich, em sua obra *Filosofia natural*, adota uma posição anticartesiana, e rejeita o pensamento de que o mundo se constitui de invisíveis corpúsculos de matéria se movimentando no espaço e interagindo pelo impacto e pressão. Essa explicação, segundo ele, é inconsistente e deveria ser abandonada ciência. Contra o corpuscularismo materialista, Boscovich elabora uma teoria atômica baseada nos princípios

¹⁶ “[...] nada nos causa menos inveja que a vaca moral e a gorda satisfação da boa consciência” (GD/CI “Moral como antinatureza § 3). A “boa consciência” nada mais é que as exigências morais do rebanho, que considera como bom e aceitável na vida gregária somente o que for útil a sua segurança ou preservação – a conservação da vida e do “rebanho” é seu princípio inercial.

¹⁷ Nietzsche se equivoca quanto à descendência de Boscovich afirmando que ele era polonês, mas, na verdade, Boscovich era croata.

da mecânica newtoniana. O átomo, para o matemático croata, se comportava como o centro de forças que variava com a distância ao seu centro, sendo as forças repulsivas ou atrativas conforme a distância fosse pequena, mas em grandes distâncias coincidiam com a lei newtoniana da gravitação universal (cf. Martins, 1997, p. 111). Mas esses átomos não se constituiriam de uma substância material, mas seriam partículas elementares da “matéria” indivisíveis e pontuais, dotadas de massa e de força à distância. Para Boscovich, os átomos não são partículas sólidas, mas sim pontos da matéria localizadas no espaço, mas sem o atributo que era essencial para a física cartesiana, a extensão. Admitia, assim, que todas as propriedades atribuídas à matéria poderiam ser explicadas em termos de propriedades de força. Boscovich, como era um matemático, sabia muito bem que, para poder calcular os fenômenos, não necessitamos postular a existência de átomos materiais, basta raciocinar com pontos de forças e campos de forças, tal qual Nietzsche afirma: “os físicos matemáticos não precisam usar pequenos torrões de átomos em sua ciência: por isso, construir um mundo de pontos de forças, com os quais pode-se calcular” (40 [36] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.646). Cada ponto de matéria, na teoria atômica de Boscovich, se constituiria como um centro de força, o qual varia de uma forma um pouco complicada de acordo com a distância a fim de promover os fenômenos similares dos corpos e seus comportamentos. E como os átomos são pontuais, as forças nunca se tocam. O movimento e o choque entre corpúsculos seria uma ilusão de nossos sentidos, pois o que ocorre realmente nada mais é que uma interação dinâmica entre pontos de força (cf. Small, 1986, p. 425). As críticas de Boscovich em relação a crença nos sentidos foi, com certeza, um grande marco para Nietzsche, pois o filósofo percebeu que a própria ciência poderia se desvincular de unidades-materiais-atômicas ou de resíduos da matéria (cf. 2 [61] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.88).

Tendo em vista que os dados dos sentidos e a lógica são reduzidos pela filosofia nietzschiana a erros, é essencial expor a questão de como esses erros acabaram se tornando “verdades”. O fato é que a exigência social da verdade ultrapassou o campo extramoral da lógica de modo que a “ilogicidade” ou o “engano” foi considerado como prejudicial ou hostil à vida. O preconceito moral (gregário) de que a verdade é melhor que a mentira repousou sobre a própria busca pelo conhecimento: filósofos e cientistas, com muita seriedade e dogmatismo - pois a verdade não admite o riso e a alegria -, acreditaram que com métodos precisos (lógicos) não cairiam no erro jamais, ou seja, não enganariam a si mesmos e nem aos outros. Com medo de se enganarem, supondo que seja prejudicial, físicos e mecanicistas

criaram leis universais, coisas fixas e imutáveis – como os átomos, corpúsculos de todo tipo – a fim de encontrarem alguma regularidade na natureza. Ao imporem regularidades, a verdade estaria segura de si mesma e jamais se alteraria.

A afirmação da regularidade e da ordem do mundo, expresso nas “leis naturais”, leva Nietzsche a identificar o mecanicismo não somente como progresso científico sustentado pelo utilitarismo, mas como uma espécie de “teleologia cosmológica”, ou seja, o “progresso” do cosmos à perfeição ou à morte. São raros os textos de Nietzsche em que ele se refere ao mecanicismo como doutrina defensora de uma teleologia cósmica; encontramos algumas evidências sobre isso especialmente nos fragmentos póstumos 11 [72] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.34, e 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.374. No primeiro, lê-se:

Se o movimento do mundo tivesse como meta chegar a um estado, este já deveria ter sido alcançado. Até agora, o único *factum* fundamental é que o movimento do mundo não tem *nenhum* estado que seja sua meta: e toda filosofia ou hipótese científica (por exemplo, o mecanicismo) em que um estado tal chega a ser necessário se encontra refutada por este único fato.

O mecanicismo parece ser identificado, nesse fragmento póstumo, como uma doutrina a qual pressupõe que no mundo haveria um estado final a ser alcançado. Compreendemos esse “estado final” como um progresso cosmológico em direção a um equilíbrio total e perfeito. As “leis naturais” têm como princípio um mundo já ordenado, e, portanto, finalizado de seu processo caótico, mas seu movimento o conduz a um estado final. A mecânica, na óptica de Nietzsche, sugere que o mundo está em constante processo de aperfeiçoamento em direção a um equilíbrio estático, sustentado pelo determinismo das leis naturais. Além disso, os mecanicistas se equivocariam ao conceberem que as leis naturais conduzem o mundo a um estado final, pois “o presente não se deve justificar de modo algum no interesse de nenhum futuro qualquer ou passado em favor do presente” (11 [72] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.34). Esse ceticismo de Nietzsche significa que se o mundo do “passado” e do presente “expressa” uma ordem e equilíbrio, isto não significa que no futuro a mesma “ordem” permanecerá ou o mundo seguirá seu movimento de forma evolutiva e linear. A rejeição central da teleologia cosmológica mecanicista se baseia no fato de que o mundo, caso realmente evoluísse progressivamente à perfeição, esse estado já haveria sido alcançado. No segundo - fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.374 -, aparece a mesma objeção da teleologia cósmica do primeiro, mas de forma mais clara e completa:

Se o mundo poderia em absoluto amortecer, secar, perecer, converter-se em *nada*, ou se poderia alcançar um estado de equilíbrio, ou se teria em absoluto qualquer meta que inclui em si a duração, a invariabilidade, e de-uma-vez-por-todas (em poucas palavras, falando metafisicamente: se o devir *poderia* desembocar no ser ou no nada), então este estado deveria ter sido alcançado. Mas não se alcançou: do que se deduz... Esta é a única certeza que temos em mãos que possa servir de corretivo contra uma grande quantidade de hipóteses em si possíveis sobre o mundo. Se, por exemplo, o mecanicismo não pode escapar a consequência de um estado final [*Finalzustandes*], consequência que Thomson já havia extraído, então com ele o mecanicismo está refutado.

Nietzsche ataca a hipótese mecanicista de um universo ou em progresso em direção a um nada, ou em um estado de equilíbrio, ou em condução à imutabilidade. Essa tendência era predominante na ciência de sua época, em que se procurava explicar as relações entre as propriedades da natureza a partir do conceito de “força infinita”, a qual se expandiria até chegar a um estado de equilíbrio (cf. Barbosa 2010, p. 71 - 89). “De onde se segue...” (*woraus folgt...*) que o mecanicismo é insuficiente em sustentar suas explicações sobre o conceito de “força infinita” ou de um estado de equilíbrio de forças. Mas, o mais curioso, nesse fragmento póstumo, é que Nietzsche apresenta o físico William Thomson (Lord Kelvin) como seu “antecessor” da idéia de que “o mecanicismo não pode escapar à consequência de um estado final”. Thomson, ao criar o segundo princípio da termodinâmica, sabia que essa lei conduziria, no seu mecanicismo, ao problema de um estado final, pois, observando a perda progressiva de calor de um motor térmico, pensa o cosmos como um sistema fechado no qual a energia é constante, concebendo que esta mesma energia, ao ser posta em movimento, tende a um processo de dissipação progressiva que conduziria o universo em direção à imobilidade - “morte térmica”. Para Thomson, o universo evolui progressivamente e irreversivelmente, ou seja, o cosmos tem uma origem no tempo e se direciona a um estado final (cf. Rubira 2008, p. 127). Em oposição à “morte térmica”, Nietzsche argumenta novamente que, se realmente o universo poderia ser reduzido ao nada ou a um estado final, isto já deveria ter ocorrido, mas, como não aconteceu, logo, Thomson e o seu mecanicismo estão refutados.

Nietzsche não lê o mecanicismo como teleologia apenas em relação ao progresso técnico e evolução cosmológica, mas entende que a explicação mecanicista dos processos fisiológicos também são teleológicas. Compreendemos que o filósofo alemão concebe dois tipos de “finalismo” na fisiologia mecanicista: 1) O desenvolvimento das partes do organismo ou do todo constitui-se num progresso; 2) todos os processos orgânicos são estruturados tendo em vista sua conservação, o que é uma forma de teleologia. Nietzsche identifica e critica

especialmente o mecanismo da seleção natural, na biologia darwiniana, como um modo de teleologia. Darwin concebia que a seleção natural é o mecanismo responsável pela evolução das espécies, o qual exclui a necessidade de explicações transcendentais e teleológicas. Segundo Frezzatti (cf. Frezzatti, 2001, p. 94), a seleção natural proposta por Darwin se fundamenta em alguns pressupostos:

- a) a existência de mais indivíduos do que suportam os meios de subsistência (o princípio de Malthus, responsável pela luta pela existência)
- b) a variabilidade dos seres vivos, o que aumenta a probabilidade de alguma variedade possuir características que a favorecem na luta pela existência; e,
- c) a transmissão hereditária das características selecionadas, o que, ao longo do tempo, provoca a formação de uma nova espécie.

A teoria da evolução de Darwin, ao pressupor a diferença entre os indivíduos, não ocorre de forma linear e previsível, mas de modo descontínuo e imprevisível¹⁸. Com isso, Darwin define o que entende por seleção natural: “Eu chamo de Seleção Natural a preservação de variações favoráveis e a rejeição de variações desfavoráveis” (Darwin, 1985, p. 131). As variações – as quais podem ser anatômicas, fisiológicas e comportamentais - que obtiveram sucessos na luta pela sobrevivência e na reprodução, são selecionadas e, possivelmente, transmitidas hereditariamente para seus sucessores. A diferenciação das espécies se deve ao fato de que pequenas variações são acumuladas no processo de evolução, causando grandes modificações, processo responsável pela multiplicidade de seres vivos.

O pensamento essencial de Darwin, para nossa discussão, consiste que a seleção natural preserva e transmite somente aquelas variações que são úteis à sobrevivência do organismo. Dessa forma, Nietzsche entende que Darwin concebe haver um progresso em direção a um “cada vez melhor” ao propor a utilidade futura de uma variação na luta pela existência: “Na *seleção natural* se atribuem metamorfoses lentas e infinitas: se quer crer que toda vantagem se herda e se expressa de maneira cada vez mais forte em sucessivas gerações (mas a hereditariedade é tão caprichosa...)” (14 [133] da primavera de 1888, KSA 13.315). O filósofo critica essa postura e afirma que os animais (incluindo o homem) e vegetais não se desenvolvem de um estado inferior para outro superior, mas simultaneamente, em desordem, uns dominando os outros (cf. 14 [133] da primavera de 1888, KSA 13.315). Enfim, Nietzsche identifica, na biologia darwiniana, a luta pela existência como a luta por conservação, e assim,

¹⁸ “Descontínuo, porque a cada geração um novo conjunto de indivíduos é produzido, no meio do qual a variação também acontece. Não se pode prever qual variação está selecionada através da luta entre os próprios indivíduos e entre estes e o local onde vivem” (Frezzatti, 2001, p. 94).

questiona, sobretudo,

O que é, afinal, “útil”? Deve-se perguntar “útil ao quê”? Por exemplo, o que é útil à *conservação* do indivíduo poderia ser desfavorável a sua força e esplendor; o que assegura a manutenção do indivíduo poderia, ao mesmo tempo, imobilizá-lo e congelá-lo em seu desenvolvimento. Além disso, um *defeito*, uma *degenerescência* pode ser de uma utilidade extrema, porquanto ela funcione como *estímulo* de outros órgãos (7 [25] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.304).

A utilidade científica, para a moral do rebanho, consiste em criar meios com a finalidade de proporcionar segurança ou proteção de vida, ou melhor, sua conservação. Ao transferir esse mesmo conceito de “utilidade” para a biologia darwiniana, Nietzsche sustenta que a teoria da seleção natural e a luta pela existência são perspectivas enraizadas nos preconceitos do povo. Darwin expressaria, em suas teorias, a mesma moral da utilidade defendida pela massa: a conservação da vida. O preconceito moral (e democrático) da utilidade, convertido em lei natural da autoconservação dos seres vivos, segundo Nietzsche, deve ser tomado como superficial e simplista, pois é apenas uma “explicação” baseada nos erros lógicos grosseiros em generalizar um processo e na perspectiva dos interesses da maioria, que são, sobretudo, interesses de estabilidade, segurança e sobrevivência. Escreve Nietzsche:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. [...] Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!* - um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Espinosa). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios (JGB/BM § 13).

O princípio *móbil* da fisiologia mecanicista é a autoconservação, porém, o filósofo o considera um princípio teleológico *superfluo* por estar fundamentado em “explicações” simples, na “economia de princípios”, tal como exige o método mecanicista. A superficialidade teleológica reduziria todos os processos orgânicos, como a geração, o crescimento e o fortalecimento da vida há uma finalidade de conservação, e tudo passa a ser explicado de acordo com esse fim. Essa “economia de princípios” se fixa em apenas uma perspectiva – no caso, a perspectiva democrática da utilidade – e a toma como universal e verdadeira.

Nietzsche abomina a crença na verdade e adverte que o homem não tem escolha¹⁹,

¹⁹ “Por conseguinte, 'vontade de verdade' não significa 'não quero me deixar enganar', - mas não há alternativa [...]” (FW/GC § 344). O engano reside em crer que na lógica e na linguagem temos acesso à verdade, porém

vive no erro, no embuste, na simulação, na cegueira, na aparência, mas não o sabe. As doutrinas mecanicistas são incapazes de perceber que se fundamentam no erro, e que toda sua suposta evidência nada mais é que uma perspectiva grosseira que estabelece como realidade apenas um pequeno ponto de visto das coisas. Portanto, é o “erro”, e não a efetividade o suporte de suas teorias.

Como o erro é condição para a conservação e superação da vida, neste sentido, a vontade de verdade nada mais é que vontade de erro, de forma que “o oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e a obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento” (FW/GC § 76). Mesmo que a crença na verdade seja necessária para a conservação da vida, Nietzsche a critica pois para ele a vida não quer se conservar, mas sim se superar²⁰. A superação do homem ocorre em um processo contínuo de criação e destruição de perspectivas, e a fixidez imposta pelas palavras e o desejo de verdade diminui o potencial criativo inerente à multiplicidade de forças que constitui o homem. A vida é apresentada por Nietzsche como fluxo e abertura para que novas vivências ou experimentações sejam possíveis. A vontade de verdade impossibilitaria a superação porque interrompe o surgimento de novas formas de vida e conhecimentos.

Ao considerar as doutrinas mecanicistas como erros e subordinadas aos interesses da vida gregária, o filósofo afasta o preconceito moral de todo saber, de forma que o homem, ao se reconhecer como criador, expandirá todas suas potencialidades em direção à criação de novas formas, perspectivas, afirmações e negações sem medo de enganar-se, porque “o mundo tornou-se novamente 'infinito', para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (FW/GC § 374). Cabe ao homem buscar novos horizontes e experiências de vida, e, sob novas formas, criar uma visão de mundo distinta das quais foram criadas até o momento.

1.3 ASPECTOS DE APROXIMAÇÃO ENTRE MECANICISMO E METAFÍSICA

A leitura que Nietzsche apresenta sobre o mecanicismo como uma forma de metafísica novamente nos surpreende pelo seu caráter de múltiplos sentidos, ou seja, não há,

somos criadores de formas e criaturas capazes de criar múltiplas perspectivas, e assim, organizamos o mundo sob nossos próprios afetos (*Affekts*) e interesses de vida.

²⁰ A vida como superação será analisada no Terceiro capítulo.

em sua filosofia, apenas um fator que relaciona mecanicismo e metafísica. A crença metafísica no sujeito (*Subjekt*) enquanto unidade substancial-causal presente no pensamento mecanicista constitui, todavia, o ponto de partida em que Nietzsche o identifica.

Podemos encontrar algo muito curioso em FW/GC § 344, intitulado “Em que medida também nós ainda somos devotos”, no qual, após vários questionamentos sobre a vontade de verdade na ciência, concebendo-a por fim como um preconceito moral de não se deixar enganar e de não enganar o outro, Nietzsche afirma o seguinte: “mas já não terão compreendido onde quero chegar, isto é, que nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica [...]”. Ora, como pode a ciência ainda estar vinculada à metafísica após um longo processo histórico de rejeição a tal modo de saber? Um mecanicista afirmaria que os pressupostos da ciência não tem nada a ver com suposições metafísicas, pois a matemática, a experiência ou a observação é que constituem a base da ciência, e não “realidades” transcendentais, e, portanto, seria um grande equívoco da filosofia nietzschiana considerá-la como metafísica. Nietzsche aponta que a relação entre ciência e metafísica ocorre porque ambas negam este mundo de vir-a-ser, de fluxo, e da indeterminação do devir na afirmação de um mundo do ser, da fixidez, apoiado na causalidade, no determinismo, na crença na gramática (sujeito e predicado), e, sobretudo, na verdade universal e eterna – a crença na verdade é uma crença metafísica. Todos esses pressupostos metafísicos do mecanicismo estão submersos nos conceitos de átomo, substância, causa e efeito, matéria, unidade, pressão e colisão, atração e repulsão, verdade e aparência, assim como nas leis naturais. Tais conceitos apoiam-se num antiquíssimo preconceito psicológico e metafísico: a afirmação de uma vontade, de um “eu” como causa.

Projetamos a ilusão psicológica do “eu” como uma unidade subjetiva para o mundo: um erro gramatical (cf. GD/CI “Os quatro grandes erros” § 3). A partir disso, Nietzsche procura a origem dos conceitos metafísicos e científicos advindos desse erro gramatical, e concebe que toda superestimação da lógica tem suas raízes na crença psicológica ou na imaginação de um “eu” por detrás de toda vontade e de todo acontecer. As críticas de Nietzsche ao mecanicismo sob os pressupostos psicológicos de um sujeito como causa percorrem, pelo menos, três caminhos de desconstrução²¹. Partindo da base, do sujeito que

²¹ Não nos comprometeremos no presente trabalho a analisar minuciosamente as críticas de Nietzsche ao sujeito, mas é importante, a nosso ver, destacar alguns pontos centrais de sua desconstrução. O conceito de “eu” (no sentido cartesiano de “substância pensante”) é concebido pelo filósofo alemão como uma mera ficção, crença que se originou das projeções ilusórias da lógica em reunir a diversidade de nossos estados “interiores” (pensamentos, desejos, sentimentos) em apenas uma palavra, em um único substrato designado “eu”: “O 'sujeito' é uma ficção, à conveniência a qual inúmeros estados semelhantes em nós são o efeito de um mesmo *substratum*”.

atua, desmorona-se: a) a crença na “necessidade mecânica”; b) a causalidade; e c) a realidade de conceitos como “substância”, “átomo”, e “matéria” (cf. 9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383).

Quanto à crença na “necessidade mecânica” - ao determinismo mecanicista -, o filósofo afirma que no mundo não há leis naturais que determinam quaisquer regularidades em todo acontecer, ou, em outras palavras, não há necessidade que regule os processos dinâmicos que constituem a efetividade (*Wirklichkeit*):

Do fato de que algo sucede regularmente e de modo calculável não se tem como consequência seu cumprimento necessário. [...] A “necessidade mecânica” não é um estado de coisas: somente nós a interpretamos dentro do acontecimento. Interpretamos a possibilidade de formulação do acontecimento como a consequência de uma necessidade que domina o acontecer (9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383).

O que Nietzsche entende por “necessidade mecânica” (*mechanische Nothwendigkeit*) é o fato dos físicos mecanicistas imporem previsibilidade e determinismo em todo acontecer, como se houvesse ordem e regularidades eternas. No movimento dos corpos, no choque e no entrechoque entre átomos ou partículas não haveria uma regularidade ontológica na medida em que fomos “nós” que ordenamos o caos em todo acontecer por via de formas lógicas e criamos, assim, a ilusão de que em todo processo físico há um objeto no qual atua sobre ele um sujeito. Isto significa que há um sujeito que se impõe sobre outro sujeito. Essa imposição tem como consequência o que Nietzsche chama de “obrigação” (*Zwang*) (cf. 9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383), pois é somente na medida em que nos compreendemos como sujeitos é que reconhecemos um “agente” nas coisas, ou seja, há uma transferência lógico-psicológica de nossos afetos para um estado de coisas: em todo movimento, geração e destruição, imagina-se um “sujeito” que atua sempre da mesma maneira sobre outros “sujeitos”, imagina-se, também, em consequência disso, a obrigatoriedade dos fenômenos a obedecer leis naturais. Mas, com isso, não fica claro em que medida as leis naturais são consequências dessa crença no sujeito, visto que, no limite, as leis naturais, na perspectiva mecanicista, não se reduzem a mero subjetivismo, de forma que elas determinam a transcorrência e o próprio modo de ser de toda a existência. De acordo com isso, Nietzsche contra-argumenta que

A “regularidade” da sucessão é somente uma expressão figurada, *como se* seguisse

único...” (10 [19] de outono de 1887, KSA 14.465). O sujeito é uma ilusão que significa uma unidade substancial e causal responsável por todos nossos atos conscientes.

uma regra: não um fato. Do mesmo modo, “legalidade”. Encontramos uma fórmula para expressar um tipo recorrente de sucessão: com isso não *descobrimos uma lei*, menos ainda uma força que seja a causa do retorno das conseqüências. Que algo seja *sempre* de tal maneira é interpretado aqui como um ser, a conseqüência de uma obediência a uma lei ou a um legislador, que atua sempre de tal e qual maneira (2 [142] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.137)

A regularidade da sucessão expressa nas fórmulas matemáticas, por exemplo, deve ser tomada apenas como uma expressão figurada, uma regra de ficções lógicas, e não representa um fato. A regularidade aparente dos fenômenos diz que algo atua sempre e de tal maneira como se fosse a conseqüência de uma obediência a uma lei ou a um legislador. Para que a regularidade ocorra, algo não pode ser diferente, mudar, mas deve permanecer fixo e imutável, enfim, deve se constituir como um ser. Nietzsche compreende que, na física, a introdução de um ser em todo movimento baseia-se na crença no sujeito, que é, em termos metafísicos, uma consciência, unidade, “espírito” ou “alma” eterna. As propriedades absolutas do ser são reflexos das propriedades absolutas do sujeito. O determinismo mecanicista, segundo Nietzsche, estabelece que as leis da natureza só são possíveis ou aplicáveis caso haja algo de imutável na matéria. Se não houver unidades (sujeitos) calculáveis e fixas, mas apenas multiplicidades em processo incessante de vir-a-ser, de mudança, de transformação, a regularidade dos fenômenos é impossível.

A crença na regularidade e disposição de fenômenos a leis naturais proveria da relação humana entre mando e obediência, senhor e escravo (cf. 9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383). Nas relações de domínio entre uma pessoa e outra é que surgiu o sentido de uma “obrigação”. Aquele que obedece é obrigado a cumprir determinadas tarefas e agir conforme as leis senhoriais, como se houvesse a “intenção” de um sujeito. Mas “do fato de eu fazer algo determinado não segue que eu o faça obrigado” (9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383), ou seja, mesmo que um processo siga uma determinada linha, isto não significa, no entanto, que há uma necessidade ou obrigação absoluta, mas simplesmente que algo está acontecendo de uma e determinada maneira sob um certo período do tempo. Assim, na colisão entre dois objetos não é uma necessidade mecânica que determina a ação de um sobre o outro, somos nós que assim interpretamos sob os parâmetros da linguagem, a qual nomeia uma atividade pressupondo haver um sujeito e um objeto seguindo uma relação de causa e efeito.

As críticas de Nietzsche à causalidade mecânica aparecem em seus escritos pelo menos sob duas vias axiais: a) nas ilusões da gramática, que tem como apoio a afirmação de um “eu” responsável por toda ação (cf. 9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383); b) na incapacidade do homem em perceber um *continuum* ao invés de causa e efeito (cf. FW/GC §

112). Nietzsche concebe que a linguagem seria a grande responsável pelos erros, pois, na física, um movimento observado é transferido para os signos lingüísticos em forma de “sujeito” e “predicado”. A partir das palavras fixamos um agente como “causa” de um outro, e este como produto de um sujeito, até chegarmos à falsa crença de um “incondicionado”, o qual concebemos ser causa de si e superior ao condicionado²². Para toda ação, imagina-se um sujeito como causa. Imaginar um agente como causa de um outro é próprio da metafísica.

Observamos um movimento apenas como pontos isolados, afirma o filósofo alemão (cf. FW/GC § 112), e, partindo de fatos “passados” para o “presente”, inferimos que um agente foi causa do movimento de outro e assim por diante. Logo em seguida, a partir de métodos e fórmulas (da lógica), criamos uma “realidade” abstrata com elementos mais simples possíveis retirados de nossas observações e transpostos para os signos lingüísticos em forma de “sujeito” e “predicado”. Mas “a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais grosseira forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica, isto é, da razão” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia” § 5). O fetichismo metafísico da linguagem consiste em designar o mundo por meio da fixidez das palavras, de bipolaridades e unidades. Para podermos calcular e prever os fenômenos é necessário que as imagens recebidas dos sentidos sejam organizadas em conceitos para facilitar a comunicação: algo é visto, captado, e reunido pela razão, e, assim, as imagens são marcadas por signos lingüísticos para serem comunicadas. Ao observarmos o objeto A se chocar com B, inferimos que A é o sujeito (a causa) em relação a B - essa relação seria causal-mecânica. O erro psicológico de tal juízo consiste em que primeiramente adotamos a crença de que há um sujeito como causa. Habitamo-nos desde nossos tempos primordiais a buscar um sentido ou uma razão de nossos estados psicológicos:

A maioria de nossos sentimentos gerais – todo tipo de inibição, pressão, tensão, explosão no jogo dos órgãos, assim como, particularmente, o estado do *nervus sympathicus* – excita nosso impulso causal: queremos uma razão para nos acharmos assim ou assim – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* -, ao lhe darmos algum tipo de motivação (GD/CI “Os quatro grandes erros” § 4).

²² “O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! -, ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles [os filósofos] põem no começo, *como começo*. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente... Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui* [causa de si mesmo]. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*” (GD/CI “A ‘razão’ na filosofia” § 4).

O erro psicológico em imaginar uma razão ou uma intenção de nossos “estados interiores” se estende às percepções do “mundo exterior”, que também passa a ser concebido como algo determinado: deve haver uma intenção, algo que faz com que tudo seja de tal e de tal modo. Porém, antes de pronunciarmos tal juízo, a memória já entrou inconscientemente em cena (cf. GD/CI, “Os quatro grandes erros” § 4). Ao percebemos uma sucessão de fenômenos, imediatamente relembramos (de forma inconsciente) do sujeito que atua, e é porque nos habituamos a tal crença que compreendemos todo acontecer somente por determinações de causa e efeito. O hábito em imaginar toda ação sob os pressupostos de relações causais não significa, em Nietzsche, o mesmo sentido que Hume o concedeu, ou seja, não é apenas uma constatação ou crença de que entre dois fenômenos ocorrerá regularidade de sua contigüidade e sucessão, mas sim um modo comum e antiquíssimo de postular todo fluxo do acontecer como consequência de nossos estados psicológicos, ou, em outras palavras, de interpretações causais ligadas na fé de que há um sujeito que atua sobre outro sujeito. Conclui Nietzsche: “Desse modo nos tornamos habituados a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma investigação da causa (GD/CI “Os quatro grandes erros” § 4).

Os métodos mecanicistas são identificados com o pensar metafísico por estarem restritos a preconceitos imutáveis e indestrutíveis, absolutos e verdadeiros. Os conceitos mecanicistas que expressam “imutabilidade” e “universalidade”, “coisa”, “substância”, “sujeito e objeto”, por exemplo, são os fundamentos da metafísica na busca pelas causas primeiras (o Ser, Deus, Motor imóvel). No mecanicismo ocorre o mesmo: as leis universais são as causas primordiais que “agem” sobre “objetos”: “A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa... E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia grosseira (*rudimentäre Psychologie*) permanece ainda em seu átomo!” (GD/CI “Os quatro grandes erros” § 3). O conceito de átomo é consequência da afirmação de que existem “coisas”. É porque cremos na “coisa” que a formulação do princípio de identidade ($A=A$) é possível. O “A” da lógica é a “coisa” posta em relação consigo mesma, e sua essência não pode deixar de ser e mudar (princípio da não-contradição), pois será sempre a mesma “coisa”. Essa presunção na inalterabilidade da “coisa” é o reflexo de um erro gramatical no “eu” como unidade fixa e imutável. A lógica ou a consciência (*Bewußtheit*) possibilitou a crença de que por detrás de nossos pensamentos há um sujeito (alma, Eu, espírito) como causa, que a partir da linguagem se petrificaria no conceito metafísico de substância, assim como de átomos: “Toda a nossa

ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram os 'sujeitos' (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias...)” (GM/GM I § 13). O ataque nietzschiano contra o atomismo científico se insere nos mesmos preconceitos psicológicos do “eu”. No mecanicismo, o sujeito ou a unidade é o átomo, que atua como causa do movimento de outro átomo (cf. JGB/BM § 12).

Outro aspecto de aproximação do mecanicismo com a metafísica consiste em que ambas são pensamentos que admitem opostos qualitativos absolutos. Se na metafísica o mundo era dividido em material/imaterial, ser/devir, ordem/desordem, fenômeno/coisa-em-si, no mecanicismo a bipolaridade continua, como repouso/movimento, atração/repulsão, fixo/solto, pleno/vazio e verdade/falsidade²³. O erro em conceber todo acontecimento em formas de sujeito e objeto adquire uma nova sublimação quando transposta na mecânica. Nietzsche argumenta que

a duração, a igualdade consigo mesmo, o ser não estão nem no que chamamos de sujeito, nem no que chamamos de objeto: são complexos do acontecimento, aparentemente duradouros em relação a outros complexos. Assim, por exemplo, devido a uma diversidade no tempo do acontecimento repouso-movimento, fixo-solto [*fest-locker*]: todos opostos, que não existem em si e com os quais, na verdade, exprimem-se apenas diferenças de grau, que, para certa medida de óptica, aparecem como opostos (9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383).

O que o mecanicismo compreende como repouso-movimento é, para Nietzsche, “complexos do acontecimento” (*Complexe des Geschehens*), e o “repouso” não significa algo “fixo”, “estático”, mas no “repouso” há uma sucessão de movimentos que nossa visão é incapaz de perceber, pois estamos habituados a inferir como “movimento” somente aquilo que podemos captar pelos sentidos. Isto significa que não há, a seu ver, oposição absoluta entre movimento e repouso. É a partir de nossa incapacidade de inferir diferenças complexas de grau em todo acontecimento que acabamos por interpretar o mundo como causal. Em FW/GC § 112, intitulado “Causa e efeito”, o que Nietzsche nomeia na citação acima de “complexos do acontecimento” (*Complexe des Geschehens*) é denominado de “*continuum*”: “na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes, assim

²³ “A oposição não é entre 'falso' e 'verdadeiro', mas entre as 'abreviaturas dos signos' e os signos mesmos. O essencial é: a constituição de formas que representam muitos movimentos, a invenção de signos para espécies inteiras de signos “ (1 [28] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.16). A oposição absoluta entre verdadeiro e falso constitui-se num preconceito metafísico gramatical. A linguagem, por sua própria estrutura, tende a eliminar “intermediários” e constatar somente oposições. Verdade e falsidade são apenas signos, palavras que foram tomadas pela metafísica e pela ciência num sentido absoluto, como se houvesse uma oposição “real” entre os termos.

como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos”. As inferências lógicas surgidas da observação sensível de um movimento, transpostas em equações ou fórmulas, designam apenas um pequeno momento do fluxo do acontecer, em que o isolamos e dividimos em partes para que seja possível medi-lo e ordená-lo em termos simples e facilmente comunicáveis. No movimento de dois objetos, A e B, as inferências causais sugerem que A causa o movimento de B, ou seja, que A ocorre antes de B, enquanto que o *continuum* nietzschiano sugere que o movimento de A e B ocorrem simultaneamente. A interpretação nietzschiana de que no mundo não há causa e efeito, mas é um *continuum*, significa que nada permanece fixo, duradouro, igual a si mesmo, e, portanto, que tudo é um vir-a-ser.

1.4 MECANICISMO COMO FORMA PARTICULAR DE CRISTIANISMO

O mecanicismo aparece nos escritos de Nietzsche não somente como metafísico, mas também possui vínculos com o cristianismo. Não encontramos, mais uma vez, um único aspecto de crítica, mas várias perspectivas que se entrelaçam justamente para combater a crença de que a ciência do século XIX provocou o aniquilamento total do cristianismo: “Ironia frente aos que crêem o cristianismo superado pelas modernas ciências naturais” (2 [96] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.108). O filósofo afirma que a promoção da ciência está interligada com aspectos morais da religião cristã, de modo que a boa consciência a fortalece e a utiliza para os interesses da vida em rebanho. O senso comum só concebe como “conhecimento verdadeiro” aquilo que se mostrar bom e aceitável perante a moral já estabelecida da cultura cristã, pois aquilo que é novo causa espanto, medo, e todo conhecimento que se expuser como um valor distinto da moral dominante é considerado como falso e hostil a uma determinada cultura.

As perspectivas de críticas ao mecanicismo como uma forma especial de cristianismo podem ser evidenciadas pelo menos nos seguintes itens: a) O Deus cristão é substituído pela verdade da ciência; b) As leis naturais são análogas às leis divinas; e c) As propriedades dos átomos são oriundas da crença cristã que considera a alma como indestrutível, indivisível, eterna.

Em *A Gaia Ciência*, no aforismo 344, denominado “Em que medida ainda somos devotos”, Nietzsche toma como ponto de partida algumas de suas críticas às convicções científicas e acaba o aforismo afirmando o que se segue: “[...] que também nós [a filosofia e a

ciência do século XIX], que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”. A vontade de verdade permanece firmemente na ciência como algo divino, como princípio inercial de toda investigação científica: a verdade é identificada com o bem, a felicidade e a paz. Na mesma perspectiva, em seu livro *Nietzsche e a Verdade*, Roberto Machado esclarece que o suposto “ateísmo científico” é um aperfeiçoamento ou refinamento da vontade de verdade criada pelo platonismo e cristianismo, pois o mecanicismo ainda encontra-se no mesmo terreno do cristianismo e da metafísica: a fé num valor metafísico e divino da verdade (cf. Machado, 1999, p. 31). A filosofia nietzschiana estabelece que todo impulso para o conhecimento não ocorre por uma vontade desinteressada, mas para a conservação ou superação da vida que luta no vir-a-ser, e “neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade...” (FW/GC § 344). A busca pela verdade absoluta se caracteriza como uma ânsia pela segurança da vida, de um desejo de tranquilidade diante dos aspectos violentos, cruéis e trágicos do mundo, de uma vontade de se apoiar nas “mãos” de Deus – na “verdade”, de não se enganar para não correr o risco de prejudicar a si mesmo e ao outro: assim como o cristão se sacrifica a Deus, o cientista se sacrifica à verdade, e toda a sua disposição, tempo de vida e força trabalham em sua função. Essa busca incessante da ciência pela verdade não se situa somente no âmbito do desejo de segurança e proteção, mas também no preconceito moral de considerar a verdade como o bem, algo elevado, divino, eterno e imutável, assim como o Deus cristão.

A fé cristã de que há um Deus, e de que Ele é bom, imutável, eterno, uno, reside na crença psicológica do Eu como causa e nos erros da gramática (cf. 7 [54] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.312). O cristianismo transfere da crença de um sujeito a noção de um legislador divino responsável pela vida humana e por toda a existência (cf. 9 [91] de outono de 1887, KSA 12.383). No mecanicismo ocorre o mesmo, as leis naturais são “responsáveis” pela ordem cósmica e a formação dos seres orgânicos – o mundo é uma máquina que se auto-regula por leis universais que determinam toda a sua estrutura. Assim, Nietzsche escreve que “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (FW/GC § 108). As sombras de Deus ainda permanecem na ciência, e “receio que não nos livraremos de Deus pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia” § 5). O pensamento lógico gramatical são “sombras” de Deus na medida que estabelecem unidades, identidades, ser, eternidade e

fixidez: entidades metafísicas, assim como o conceito de Deus: “As metamorfoses do ente [Seienden] (corpo, Deus, idéias, leis naturais, fórmulas, etc)” (7 [54] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.312). As sombras de Deus permanecem na interpretação mecanicista de mundo enquanto afirma haver leis na natureza. No livro *A Gaia Ciência*, no aforismo 109 - “Guardemo-nos”-, há a recusa nietzschiana em conceber que o mundo tem como medida nosso intelecto, e, portanto, é necessário expulsar as sombras de Deus da ciência e a fé em nossas próprias “filhas”, as “verdades”:

Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo; [...] O astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornam possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria...

Nietzsche é claro: no mundo não existem leis, verdade, mas é caos, ou seja, ausência de ordem, medida e regularidade. Ele ainda afirma que a vida é um caso raro, e que surgiu apenas num simples “relâmpago” do tempo, entre infinitas possibilidades de relações de formas que constituem o vir-a-ser (cf. FW/GC § 109).

A mecânica permanece no âmbito do cristianismo justamente por crer na gramática, que cria ficções de um mundo verdadeiro, absoluto e, portanto, “divino”. No cristianismo, a unidade, a identidade, o indestrutível e indivisível é a alma. No mecanicismo materialista, é o átomo:

também a “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevivência em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o “atomismo da alma” (JGB/BM § 12).

O átomo aparece como uma sombra de Deus: é o último rebento da alma, da convicção do Eu enquanto causa. Embora o átomo seja considerado invisível pela comunidade científica, as teorias do mecanicismo atomístico se constroem, de acordo com Nietzsche, através da observação sensível, em que as imagens são abstraídas (captadas e reunidas) e projetadas em cálculos, fórmulas e equações gramaticais e simbólicas, que em certa medida são aplicáveis ao mundo natural. Essa transposição constitui-se na organização da experiência em função da unidade indivisível, o átomo. Vimos anteriormente que Platão, Copérnico e Boscovich foram considerados por Nietzsche como os grandes inimigos dos

sentidos. Boscovich contribuiu para a rejeição do atomismo materialista afirmando que a matéria e suas propriedades, como a extensão e o movimento, são ilusões de nossas percepções sensíveis. Já o filósofo alemão esclarece que ainda é preciso ir mais longe que Boscovich, é preciso contrapor, sobretudo, o “atomismo da alma” (*Seelen-Atomistik*). O átomo, de acordo com Nietzsche, possui as mesmas características metafísicas da alma na perspectiva cristã, e é nesse sentido que podemos compreender o que o filósofo quer dizer com o “atomismo da alma”: tanto o átomo como a alma são sujeitos, causas, mônadas, indestrutíveis e indivisíveis. A indestrutibilidade do átomo é o reflexo da crença cristã na imortabilidade da alma.

A negação do conceito de “alma” não implica uma renúncia à “alma” mesma, mas ao invés de tomá-la como uma unidade substancial e causal, como átomo, mônada, Nietzsche lança as possibilidades de um novo conceito de “alma”: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como 'alma mortal', 'alma como pluralidade do sujeito' e 'alma como estrutura social dos impulsos e afetos' querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (JGB/BM § 12). Ao invés de compreender o mundo como constituído por unidades indestrutíveis da matéria, como os átomos (transfiguração da “alma” cristã), o filósofo alemão reivindicará em sua doutrina da vontade de potência uma via distinta do atomismo científico: não há mais unidades, substância, sujeito, ordem, causalidade, matéria, átomo, mas o mundo é caos, e é constituído por pluralidades de forças que combatem entre si por mais potência. Ao impor o caos e o vir-a-ser como a efetividade (*Wirklichkeit*) do mundo, Nietzsche afasta as sombras de Deus da ciência a favor de uma doutrina anti-dogmática que valoriza a vida como combate incessante: a teoria da vontade de potência.

Expomos as várias leituras nietzschianas do mecanicismo em múltiplas perspectivas, porém, todas elas podem ser reunidas, no limite, como formas de pensamento do que ele chama de “psicologia grosseira” (*rudimentäre Psychologie*). Além dos textos apresentados ao longo de nossa discussão (cf. GD/CI “A ‘razão’ na filosofia § 5 e GD/CI “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula” § 3), podemos destacar outro de seus escritos que a define de modo mais claro e com maior completude: “A psicologia grosseira (*rudimentäre Psychologie*), que só leva em conta como causas os momentos *conscientes* do ser humano, que toma como atributo da alma a ‘toma de consciência’ (*Bewußtheit*), que busca uma vontade (quer dizer, uma intenção) detrás de toda ação” (14 [129] da primavera de 1888, KSA 13.310).

O mecanicismo identificado com a lógica, como uma ciência dogmática e utilitária, como teoria teleológica e como uma forma particular de metafísica e cristianismo, implica que a mecânica “somente nos mostra conseqüências, e, também, só imagens (o movimento é um discurso figurativo)” (14 [81] da primavera de 1888, KSA 13.260). O que significa dizer que o mecanicismo mostra apenas conseqüências e imagens? Que “todas as supostas antecipações do mecanismo, matéria, átomo, pressão e colisão, gravidade, não são 'fatos em si' senão interpretações secundárias movidas por ficções *psíquicas*” (14 [82] da primavera de 1888, KSA 13.261). A partir disso, segue-se que “a mecânica é uma mera semiótica das conseqüências” (14 [82] da primavera de 1888, KSA 13.261). A psicologia grosseira pode ser definida, assim, como um conhecimento que se fixa apenas em conseqüências, em outras palavras, ela é uma semiótica dos acontecimentos, os quais se inserem nos preconceitos gramaticais (a lógica e a linguagem), morais (vontade de verdade) e psicológicos (a crença no sujeito e suas derivações). Calcular, medir, estabelecer fins, oposições absolutas e verdades universais e eternas não se pactuam, de modo algum, para Nietzsche, com o *móvil* constituinte da existência. O mecanicismo é uma forma de psicologia grosseira justamente porque se prende basicamente aos dados da consciência, dos sentidos e da linguagem, o que o torna incapaz de ultrapassar a superfície presente em suas próprias “explicações” de mundo. A fim de superar a psicologia grosseira, Nietzsche propõe a vontade de potência como uma nova via para explicar todo acontecer de forma mais profunda e, rica de sentido para a vida em relação àquelas do mecanicismo.

2 A VIA DE NIETZSCHE: A TEORIA DA VONTADE DE POTÊNCIA

2.1 A *HOMOGENEITÄT* DA VONTADE DE POTÊNCIA

No livro *Assim Falava Zaratustra*, especialmente no capítulo intitulado “Da superação de si”, Nietzsche critica a vontade de verdade [*Willens zur Wahrheit*] e a vontade de moral dos eruditos, relacionando-as como conseqüências do que ele chama de “vontade de potência” (*Wille zur Macht*): “Eis aqui toda a vossa vontade, sapientíssimos, como uma vontade de potência [*Wille zur Macht*]; e isto ainda que faleis do bem e do mal e das apreciações de valores”. No decorrer de suas obras, a vontade de potência adquire um caráter global de mundo, abarcando todas as formas de existência. Contra a psicologia grosseira, a teoria da vontade de potência se afirma como uma doutrina superior ao mecanicismo, entretanto, por que superior? Sob quais critérios Nietzsche considera sua doutrina como uma visão de mundo mais elevada daquelas propostas pelos mais variados pensamentos mecanicistas? Para responder a estas questões, primeiramente precisamos analisar os pressupostos da vontade de potência e qual seu significado.

Para encaminhar nossa investigação, abordaremos o parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*. Nietzsche, partindo do orgânico, afirma o seguinte: “Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (-até ao absurdo, diria mesmo) a experiência de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; - ela se dá 'por definição', como diria um matemático” (JGB/BM § 36). O filósofo menciona os conceitos de “causalidade” (*Causalität*) e “definição” (*Definition*) em uma linguagem familiar aos mecanicistas, e ainda usa o termo “experiência” (*Versuch*)

expressando uma possibilidade, procurando, com isso, um modo de dialogar e se fazer compreensível por eles. Admite, ao invés de múltiplas causalidades em toda ação ou movimento mecânico, uma única “causalidade” presente em todo acontecer²⁴ como um “simples”, tal qual exige o método mecanicista – para que algo possa ser aceito na ciência, precisa ser simples e definido categoricamente. Mas logo abaixo escreve que “a questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como atuante, se acreditamos na causalidade da vontade, [...] temos então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única” (JGB/BM § 36). Algo semelhante pode ser referido no rascunho 10 [154] do outono de 1887, KSA 12.542: “Minha intenção, mostrar a absoluta *Homogeneität* [*homogeneidade*] em todo acontecer e que a aplicação da distinção moral [*moralischen*] está apenas condicionada perspectivamente”. A *Homogeneität* em todo acontecer é apresentado por Nietzsche sob o conceito de “vontade”:

“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 de vontade” (JGB/BM § 36).

Fica evidente, nessa citação, que o filósofo, a partir do que ele chama de “vontade” (*Wille*), procura uma solução para os problemas angustiantes que cercaram as próprias teorias mecanicistas: compreender os processos de relação entre homem e mundo, alma e corpo, força e matéria. E, por fim:

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 potência, como é a minha tese -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, 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 potência (JGB/BM § 36).

Ao invés de usar somente a palavra alemã *Wille* para designar a *Homogeneität* que compõe os processos orgânicos, Nietzsche acrescenta *Macht*, formando a expressão *Wille zur Macht* (vontade, inclinação, tendência a/em direção a potência). Antes de entrarmos definitivamente nos fundamentos centrais da vontade de potência, é necessário esclarecer o

²⁴ Vimos no Primeiro capítulo que Nietzsche nega toda forma de causalidade, compreendendo-a como uma ficção em acrescentar um agente responsável por toda ação: “A crença na causalidade se remonta à crença de que sou eu que atua, a separação da alma com sua atividade. Ou seja, uma antiquíssima superstição!” (I[38] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.42).

que significam os termos “vontade” (*Wille*) e “potência” (*Macht*), se é que podemos decompô-los para fins de designação.

O conceito de vontade na filosofia de Nietzsche, qual seria seu sentido? Seria a “vontade” na perspectiva da filosofia tradicional, especialmente em Descartes, entendida como livre e responsável por ações conscientes?²⁵ “Meu princípio é: que a *vontade*, tal como concebeu a psicologia até nossos dias, é uma generalização injustificada, que esta vontade não existe em absoluto” (14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.300). A vontade, concebida a partir da filosofia moderna como um modo da substância pensante (alma), é rejeitada pelo filósofo alemão enquanto mera ficção e generalização gramatical de nossos afetos (*Affekt*). A vontade ou o querer adquire, no pensamento nietzschiano, um caráter pluralista: a vontade, no sentido de uma unidade causal não existe, e o homem é inteiramente uma pluralidade (*Vielheit*) de sujeitos (cf. JGB/BM §12), cada qual com seu pensamento e vontade singular. A lógica e a linguagem criariam ficções ao estabelecer a causalidade dos pensamentos, a vontade. O conceito de “alma” em Nietzsche não se prende às ficções da gramática, tanto que “toda unidade é unidade apenas como organização e conjunto: assim como uma coletividade humana também é uma unidade, portanto, o oposto da anarquia atômica, uma forma de dominação que significa um único, mas que não é única” (2 [87] de Outono de 1885 a Outono de 1886, KSA 12.104). Desse modo, a pluralidade de sujeitos, que fora generalizado pela psicofisiologia contemporânea sob o conceito de “alma”, não é “um”, mas significa “um”. Além disso, Nietzsche está se opondo ao atomismo científico, na medida que essa pluralidade de sujeitos, ou melhor, de afetos (*Affekt*), não constitui um gregarismo entre partes tal como ele compreende na concepção atomista sobre o orgânico (e inorgânico), mas afirma haver nessa pluralidade de vontades uma estrutura organizada hierarquicamente em forma de domínio (cf. 34 [123] de abril a junho de 1885, KSA 11.461). Embora Nietzsche fale em pluralidades de vontade, ainda não sabemos o que ele entende por “vontade”, mas já compreendemos que tal expressão não se comunica com o conceito de vontade empregado pela filosofia moderna. A vontade não é de forma alguma a expressão do “simples”, o categoricamente definível, pois “tudo o que é simples é meramente imaginário, não é 'verdadeiro'. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um” (15 [118] da primavera de 1888, KSA 13.477).

²⁵ “Tenho uma idéia distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e sem extensão, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é somente algo com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele” (Descartes, 1999, p. 320).

Em um fragmento póstumo, da primavera de 1884, o conceito de vontade ou querer aparece da seguinte forma: “Querer, isso é, mandar: mandar é um determinado afeto (este afeto é uma súbita explosão de força)” (25 [436] da primavera de 1884, KSA 11.127). A vontade é identificada como o afeto de comando, o qual se expressa sob uma descarga de força sobre outras forças, formando uma configuração de domínio, mas a filosofia tradicional a interpreta sob a forma de um “querer”, como se essa vontade dominante fosse parte de uma unidade causal produtora de nossos pensamentos. Para Nietzsche, o pensamento não é a expressão de um sujeito, mas é a expressão de um (ou mais) determinado afeto que triunfou sobre os demais. Assim, os termos “afeto” (*Affekt*), “força” (*Kraft*), “vontade” (*Wille*), possuem um sentido quantitativo e pluralista, como podemos perceber no parágrafo 13 da Primeira Dissertação da obra *A Genealogia da Moral*:

Um *quantum* de força [*Kraft*] equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente.

Nietzsche usa também o termo alemão *Trieb* (impulso) para designar os *quanta* de potência²⁶. Já “*quantum*”, do vocábulo latino, significa “quantidade”. O significado de “vontade”, portanto, significa tendência ao crescimento de pluralidades de quantidades de potência ou forças, impulsos, afetos. Nietzsche identifica o próprio impulso com essa vontade ou tendência de domínio, rejeitando, assim, o sentido tradicional de vontade, de modo que o impulso não pode escolher dominar ou não (cf. Frezzatti, 2003. p. 435-61). Afastando o caráter dualista entre o querer e o agir, a vontade e o pensar, elimina-se o agente causal do pensamento, ou seja, o ato da vontade ou do sujeito metafísico da tradição é identificado com o próprio pensamento. “Em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do 'querer', como se então ainda restasse vontade!” (JGB/BM § 19). A vontade, além de ser uma pluralidade de afetos, pensamentos e sentimentos, é, sobretudo, o afeto do comando.

Após essa análise sobre o conceito de vontade na filosofia nietzschiana, não nos parece plausível buscar uma definição do termo “potência” de forma isolada do sentido de “vontade” empregado pelo autor. Vontade não produz potência, não é a causa da potência:

²⁶ *Trieb* pode ser traduzido como “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, pressão, movimento, vontade” (cf. JGB/BM nota 21, da tradução de Paulo César de Souza). Por vezes, Nietzsche utiliza o termo alemão *Trieb*, *Kraft*, *Instinkt* e *Affekt* para designar seu conceito de quantidade de potência.

“não há vontade, há pontuações de vontade que continuamente aumentam ou perdem sua potência” (11 [73] de Novembro de 1887 a Março de 1888, KSA 13.36). A “potência” (*Macht*) é a própria vontade de domínio expressa na diversidade de impulsos que constituem uma configuração. A fim de não ser confundido pelo conceito usual de vontade, Nietzsche, a partir da expressão “vontade de potência” pretende se distanciar do modo pelo qual a vontade foi compreendida pelos pensadores da tradição (cf. Onate, 2000, p. 97). Após essa definição terminológica da vontade de potência, agora podemos retomar o parágrafo 36 de *Para além do bem e do mal* para esclarecer a *Homogeneität* do mundo em termos de vontade de potência:

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 -: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? (JGB/BM § 36)²⁷.

Nietzsche interpreta e traduz o jogo de sentimentos, pensamentos, desejos, paixões, inclinações e a própria vida em um jogo de “relações de impulsos”, como se a única efetividade que nos resta fosse o nosso “mundo interior” e, portanto, o interior/exterior passa a não ter existência real, pois são apenas conceitos metafísicos. O homem é uma pluralidade de impulsos em relação de domínio, porém, a partir do momento em que nos compreendemos como pluralidade de impulsos, o mundo em que vivenciamos, vemos e experimentamos passa a se identificar com a própria intensidade de potência de nossos afetos²⁸. É nesse momento que a teoria da vontade de potência não se limita ao orgânico, mas abrange também o inorgânico:

²⁷ Concordamos com Müller-Lauter que os termos aparentemente hipotéticos utilizados por Nietzsche no parágrafo 36 de *Para além do bem e do mal* não constituem, na verdade, uma “hipótese” pelos seguintes motivos: a) Nietzsche está sendo flexível para poder dialogar com o mecanicismo, e acaba afirmando, com convicção, no final do parágrafo, que essa “vontade fundamental” constituinte da efetividade é a sua tese – a teoria da vontade de potência; e b) Tal aforismo encontra-se na segunda seção de *Para além do bem e do mal*, intitulado como “O Espírito Livre”. Ao mesmo tempo em que procura se comunicar com o mecanicismo, o filósofo alemão não se deixa compreender absolutamente pelos seus opositores. Ele sugere aos espíritos livres usar “máscaras e sutilezas” para serem confundidos, exprimindo, assim, seu estilo (cf. Müller-Lauter, 1997, p. 65). Para não diminuírem suas experiências mais singulares e complexas, os espíritos livres não procuram ser completamente compreendidos pela linguagem de experiências mais comuns e simples, como é o caso do pensar mecanicista.

²⁸ “De fato, o mundo existente que nos interessa em alguma coisa e que é criado por nós – por nós significa por todos os seres orgânicos -, é um produto do processo orgânico, que aparece como produtivo-configurador e criador de valores” (26 [203] do verão a outono de 1884, ksa 11.202).

Quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais destemidos, os mais familiarizados com a meia-noite? Este mundo é a vontade de potência e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de potência – e nada além disso! (38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610)

Nesse fragmento póstumo, parece que Nietzsche segue um caminho inverso ao parágrafo 36 de *Para além do bem e do mal*, embora ambos tenham sido escritos em datas aproximadas (1885). No mencionado parágrafo de *Para além do bem e do mal*, o filósofo parte do orgânico para estender a vontade de potência também ao inorgânico. Já no fragmento póstumo citado acima, começa expondo sua doutrina num sentido cosmológico para definir o homem como vontade de potência: “E *também* [grifo nosso] vós mesmos sois essa vontade de potência – e nada além disso!”. Afinal, o que Nietzsche está propondo? Embora em 1882 o filósofo alemão escreva, na carta a Peter Gast, que “não existe nada senão força” (cf. Marton, 2000, p. 53), contudo, suas primeiras reflexões sobre a vontade de potência se limitaram apenas ao orgânico. Num fragmento póstumo de 1885, afirma que “a ligação entre o inorgânico e o orgânico repousa necessariamente na força repulsiva que exerce cada átomo de força” (36 [22] de junho a julho de 1885, KSA 11.560). O que liga o fenômeno vivo ao não-vivo são as interações entre forças. Marton, em sua obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, propõe que a passagem do orgânico ao inorgânico na filosofia nietzschiana se deve ao abandono do filósofo em conceber a vontade de potência como orgânica para instaurar uma teoria das forças (cf. Marton, 2000, p. 53).

Nietzsche expande sua doutrina da vontade de potência partindo de um sentido fisiológico para um sentido cosmológico: “Este mundo é vontade de potência e nada além disso!”. Não há qualquer dualidade entre homem e mundo, força e matéria, alma e corpo, interno e externo, pois tudo é força – vontade de potência. A própria dualidade entre vida e morte é rejeitada: “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara” (FW/GC § 109). Os impulsos que constituem a vida possuem o mesmo caráter múltiplo do mundo. Essa *homogeneität* dos acontecimentos não pode ser confundida como uma mera redução de mundo. Conforme Onate, a “redução” à vontade de potência significa “coordenar a pluralidade de eventos instintivos, subordinando-os a uma orientação comum” (Onate, 2003, p. 147). Portanto, ao conceber o mundo como multiplicidades de vontades de potência, Nietzsche insere uma *Homogeneität* de forças no sentido de que todo acontecimento é explicado em termos de vontade de potência. Com isso, propõe uma nova explicação tanto

para os “fenômenos físicos” como para os processos fisiológicos como alternativa ao mecanicismo. Descartado o problema das dualidades (metafísicas) presentes nas explicações mecanicistas da existência, a questão, de agora em diante, centraliza-se sobre a nova postura nietzschiana da fundamentação do mundo e do homem tendo como ponto de partida a vontade de potência.

2.2 O SENTIDO COSMOLÓGICO DA VONTADE DE POTÊNCIA

Ao compreender todo acontecer como vontade de potência, Nietzsche a expõe num *sentido* “cosmológico” para explicar o mundo e seus processos dinâmicos. Concebendo que o mecanicismo procura se fundamentar no princípio da homogeneidade da matéria ou do átomo como o princípio constituinte da existência, Nietzsche também procura explicar a totalidade do mundo tendo como ponto de partida um único princípio:

- redução de todas as funções orgânicas fundamentais à vontade de potência; - A pergunta de se não é também o *móvil* do mundo inorgânico; Porque na interpretação mecanicista do mundo se segue precisando de um *móvil*; - “Lei natural”: como fórmula para o estabelecimento absoluto de relações e graus de potência; - O *movimento* mecânico é só um meio de expressão de um acontecer interno; - “causa e efeito” (1 [30] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.17).

Esse princípio *móvil*, como já exposto, é a vontade de potência. Nietzsche parece se inspirar nas teorias mecanicistas ao buscar uma natureza única – quantitativa - para o mundo. Ele ainda menciona as relações e graus de potência como lei natural. Mas as teorias que defendem que tudo o que se sucede ocorre via movimento mecânico, aparecem apenas como uma explicação de algo já derivado, secundário, próprio da psicologia grosseira. Em um primeiro olhar, parece que Nietzsche está propondo uma nova visão de mundo fixada em pressupostos mecanicistas de lei natural. Aliás, ele até mesmo fala de uma “necessidade” em todo acontecer: “A absoluta necessidade do mesmo acontecer em um processo cósmico [...]” (10 [138] de outono de 1887, KSA 12.535), mas utiliza um severo cuidado quando fala na linguagem mecanicista, destacando justamente determinadas palavras para não ser confundido. Veremos que, embora utilize termos como “força”, “movimento”, “causalidade”, “necessidade”, e “lei natural”, o sentido de tais expressões na filosofia nietzschiana se diferenciam do significado empregado pelo mecanicismo.

Num fragmento póstumo do ano de 1885, Nietzsche expõe sua visão acerca do que é o “mundo”:

Este mundo: um gigante de forças [*Kraft*], que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite; não é nada que se desvaneca, nada que se dissipe, nada infinitamente extenso, e não num espaço que estivesse “vazio” em algum lugar, mas antes como força por toda parte (38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610)

O mundo é um gigante de forças quantitativamente limitadas e eternas, sem qualquer espaço “vazio”, mas constituído por uma plenitude de forças. Tudo sempre existiu, as forças não são criadas nem destruídas, mas apenas quantitativamente se transformam, se combinam, se desenvolvem, variando, assim, sua ordem e relação, constituindo, portanto, os processos da natureza. Para seguir adiante, antes é necessário definir o conceito de “força” empregado por Nietzsche. Há algum sentido mecanicista do conceito de “força” em sua filosofia? Será que força segue leis de causalidade, como se uma força fosse causa de outra, assim como o átomo científico é interpretado pelo filósofo como causa do movimento de outro átomo? “Exatamente o mesmo processo”, escreve, “porém, uma interpretação superior do processo! A uniformidade mecânica da força, mas o acréscimo do sentimento de potência!” (1 [119] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38). A doutrina da vontade de potência incorpora o conceito de “força” das ciências naturais, de modo que procura explicar os mesmos processos “mecânicos” do mundo, porém, sob uma interpretação “superior” ao próprio mecanicismo²⁹. Como “interpretação superior”, Nietzsche rejeita a causalidade do conceito de força da ciência e propõe a tendência ou inclinação por mais potência, expansão e busca insaciável por domínio. Assim, como alternativa ao conceito de força da psicologia grosseira, escreve:

O conceito vitorioso de “força” [*Kraft*], com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior [*innere Welt*], que eu designo como “vontade de potência”, ou seja, como desejo [*Verlangen*] insaciável de manifestar a potência; ou como o emprego, o exercício da potência como impulso criador etc. (36 [31] de junho a julho de 1885, KSA 11.563)³⁰.

²⁹ Sabe-se que Nietzsche leu a obra *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange (1828-1875) (cf. Müller-lauter, 1999, p. 164), e encontrou vários elementos para a formulação de sua doutrina das forças. Lange, sob influências materialistas, constrói a história do materialismo desde os pré-socráticos até o século XIX, expondo os principais problemas e disputas científicas dessa época, sendo um dos principais expoentes das leituras de Nietzsche sobre ciência natural. Nessa obra, Lange também discute pequenos aspectos da doutrina dos “pontos de força” de Boscovich e o grande debate da ciência natural no que concerne ao problema de força e matéria. Lange apresenta a crítica do físico e fisiologista Du Bois-Reymond, por exemplo, sobre a questão da dualidade entre força e matéria, que, segundo o físico, tal dualidade estaria enraizada nos mesmos erros de separação metafísica entre as idéias de alma e corpo, Deus e mundo (cf. Lange, 1925, p. 220).

³⁰ O que Nietzsche chama nessa e outras citações de “mundo interior” [*innere Welt*] não deve ser confundido

A efetividade é um conjunto de forças que se inclinam a aumentar a sua intensidade de potência, e é principalmente esse caráter insaciável por mais potência que a distancia de seu sentido mecanicista. Além disso, Nietzsche afirma que, como “toda força motora [*treibende Kraft*] é vontade de potência, não há que pressupor nenhuma força física, dinâmica ou psíquica...” (14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.300). Diferentemente do atomismo materialista moderno e dos pré-socráticos Leucipo e Demócrito, os quais postulavam que a força atuava a partir da matéria, como se além da força ainda restasse um ser, uma substância, ou seja, o átomo no qual ela se situa e se manifesta (cf. JGB/BM § 17), Nietzsche concebe que não há nada além de forças, e, além disso, que não existe nenhuma força como unidade, ser, causa de outra força, mas apenas como relação dinâmica e um efetivar-se, ou melhor, um agir sobre, de modo que a força não existe isoladamente, mas apenas em relação de domínio e resistência com outras forças (cf. 34 [123] de abril a junho de 1885, KSA 11.461).

“A” força só existe como pluralidade. O mundo é constituído por “*quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com outros *quanta* dinâmicos: cuja essência [*Wesen*] consiste em sua relação com outros *quanta*, em seu 'produzir efeitos' sobre estes mesmo”, e, tendo isso em vista, “a vontade de potência não é um ser, não é um vir-a-ser, senão um *pathos*, é o fato mais elementar, só a partir do qual resulta um vir-a-ser, um produzir efeitos...” (14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.257). Cada *quantum* dinâmico ou configuração de domínio de uma pluralidade de forças age sobre outros e a eles resiste, relacionando-se constantemente sob diversas formas, desenvolvendo-se uns sobre outros, criando novas configurações e formando complexos de combinações, constituindo, assim, aquilo que chamamos de seres orgânicos e inorgânicos. Ao contrário das posturas mecanicistas, de acordo com a teoria da vontade de potência, não é possível calcular uma força, determinar e abreviar seu processo a partir de cálculos matemáticos, em outras palavras, não há como medir mecanicamente a força, pois ela não existe como um ser, não é um “ponto” isolado e fixo, mas é vir-a-ser. Do mesmo modo, a força não causa o vir-a-ser, tampouco é um estar-vindo-a-ser (*Werden*), assim como não é um ter-vindo-a-ser, de modo que isso implicaria algo anterior a ela, como se a impulsionasse (cf. Marton 2000, p. 55).

Nietzsche não determina a força por aspectos ontológicos, visto que ela não existe como um ser, mas como um efetivar-se, ou seja, é a própria efetividade (*Wirklichkeit*).

com o sujeito da tradição metafísica. Lembramos que nessa época (1885) a teoria da vontade de potência permanecia, no limite, restrita aos processos da vida. Com o “mundo interior” Nietzsche quer designar os *quanta* de potência que constituem aquilo que denominamos como “vida”, e não uma oposição ao “mundo exterior”.

Concebendo a força num sentido relacional de *quanta* dinâmicos em relação de domínio, não podendo ser calculada em termos lógicos-matemáticos, pois isso requiriria a pressuposição de um substrato ou unidade como base, só é possível “medir” a intensidade das forças pelos seus efeitos e do quanto elas são capazes de resistirem e dominarem outras configurações: “Um *quantum* de potência [*Machtquantum*] se define pelo efeito que produz e o efeito ao que se resiste. Falta a indiferença: a qual, em si, seria pensável. É essencialmente uma vontade de violação [*Vergewaltigung*] de defender-se das violações” (14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.257). A potência de uma configuração de forças se expressa sintomaticamente pelo quanto ela ataca e defende-se perante outra estrutura de domínio. Portanto, as forças possuem um caráter duplo: de domínio e de resistência, distinguindo-se do conceito de força do mecanicismo tal como Nietzsche o lê: “A força mecânica nos é conhecida somente como um *sentimento* de resistência: e a este, como a pressão e choque, só o interpreta de maneira compreensível, e não explica” (2 [69] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.92).

Esse constante jogo de forças antagônicas em relação de domínio só é possível a partir de uma característica fundamental da vontade de potência: a luta (*Kampf*). O conceito de luta na cosmologia nietzschiana é essencial para a compreensão de como ocorre a troca, o desenvolvimento, e as formações de domínio de forças que combatem entre si. Por meio da luta, Nietzsche evidencia o que ele entende por “movimento”: “Tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como uma luta” (9 [91] de outono de 1887, KSA 12.383). Por “detrás” de todo movimento interpretado como mecânico estabelece que os processos da natureza aconteçam por via da luta por mais potência entre forças antagônicas³¹. Mas a luta não pode ser compreendida no sentido causal-mecânico, pois ela é a própria efetividade. A luta entre os combatentes (entre as forças ou impulsos) desencadeia trocas de dominação, novas combinações e estruturas de domínio são formadas e re-configuradas, e é porque as forças são desiguais, ou seja, distinguem-se pela intensidade de potência, que o combate é possível (cf. 14 [95] da primavera de 1888, KSA 13.273). Um estado anterior (configuração de impulsos, e grau de potência) não é causa do seguinte. A luta é contínua. Além disso, o crescimento (ou decréscimo) de uma força não é causa do decréscimo (ou crescimento) de outra. Esses processos são simultâneos e não encadeados numa cadeia causal. A relação mecânica de causa e efeito é rejeitada pela relação de domínio entre os impulsos.

³¹ Analisaremos de forma mais densa o conceito de “luta” na filosofia nietzschiana quando abordarmos, na próxima seção, o sentido fisiológico da vontade de potência.

Com a exclusão do movimento mecânico em favor da luta como o próprio vir-a-ser, rejeita-se também qualquer pretensão de admitir aos fenômenos determinações de causa e efeito. Retomemos o fragmento póstumo 1 [30] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.17, lá os termos “causa e efeito” aparecem destacados, mas isolados de qualquer sentença: “O movimento mecânico é só um meio de expressão de um acontecer interno; - 'causa e efeito'” [“*die mechanische Bewegung ist nur ein Ausdrucksmittel eines inneren Geschehens; - 'Ursache und Wirkung'*”]. Podemos ligar esse final incompleto com um outro fragmento póstumo que segue a mesma linha de pensamento do fragmento citado acima: “Em lugar de 'causa e efeito', a luta entre si daqueles que constituem o vir-a-ser, frequentemente com a absorção do adversário” (7 [54] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.312). Com o conceito de luta, não há mais necessidade de explicar todo acontecer como causa (*Ursache*) e efeito (*Wirkung*), mas como um *continuum* (cf. FW/GC § 112) de forças em relação de tensão e descarga de potência umas sobre outras a fim de dominar tudo aquilo que as cercam:

Dos estados sucessivos: um a causa, o outro efeito: é falso. O primeiro estado não produz efeitos e o segundo não é efeito de nada: Trata-se de uma luta entre dois elementos de desigual potência: alcança-se uma nova disposição (*arrangement*) das forças [*Kräfte*], segundo a medida de potência de cada elemento. O segundo estado é algo fundamentalmente diferente do primeiro (não é seu “efeito”): o essencial é que os que se encontram em combate uns com os outros possuem *quanta* de potência diferentes (14 [95] da primavera de 1888, KSA 13.273)

As alterações dos processos físicos de um estado para outro não ocorrem por leis de causalidade, mas é uma luta que desencadeia novas formações ou configurações de forças, arrançadas entre si “segundo a medida de potência de cada elemento”. Se as forças fossem constituídas pela mesma intensidade ou grau de potência, quantitativamente iguais entre si, não teria sentido Nietzsche propor a luta como efetividade, pois pressupor a igualdade das forças o conduziria a interpretar o mundo de acordo com teleologias mecanicistas: um gregarismo de átomos ou micropartículas que tenderiam ao equilíbrio. O mundo da vontade de potência não é um simples arranjo de elementos, mas é um campo de combate entre uma pluralidade de forças antagônicas que lutam entre si por mais potência (crescimento, expansão, domínio).

A diferença entre a intensidade de potência das forças gera estruturas de domínio, e não simples gregarismos. Contra a interpretação mecanicista de mundo, Nietzsche escreve que não há sujeitos átomos ordenados por leis naturais, mas uma pluralidade de “sujeitos” “continuamente em crescimento ou em diminuição – o ponto central do sistema em contínuo

deslocamento” (9 [98] de outono de 1887, KSA 12.391). As forças não podem ser submetidas a leis naturais porque estão em constante processo de crescimento ou diminuição de sua potência, ou, em outras palavras, mudam constantemente porque a cada instante surgem novos combates e novas estruturas de domínio: “é uma suposição que a fórmula corresponda a um complexo ainda desconhecido de forças [*Kräften*] e desencadeamentos de forças [*Kraft-Auslösungen*]: é uma mitologia pensar que as forças obedecem aqui a uma lei de maneira tal que, como consequência de sua obediência, temos em cada caso o mesmo fenômeno” (7 [14] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.299). Por outro lado, Nietzsche dá indícios de que a vontade de potência substitui as leis naturais, e assim, parece que sua teoria não deixa de ser uma lei da natureza”: “Vontade de potência como 'lei da natureza” (14 [71] da primavera de 1888, KSA 13.254); “Não há nada que fazer: é preciso compreender todo movimento, todo 'fenômeno', toda 'lei' apenas como sintomas [*Symptome*] de um acontecimento interior [*innerlichen Geschehens*] e servir-se, por fim, da analogia do homem” (36 [31] de junho a julho de 1885, KSA 11.563). O que nos importa aqui é que Nietzsche expressa a vontade de potência como uma espécie de “lei da natureza”, o que parece ser contraditório com suas críticas à “necessidade mecanicista” (cf. 9 [91] do verão de 1887, KSA 12.383). O filósofo até mesmo parece aceitar o princípio da mecânica newtoniana da atração (*Anziehung*) e repulsão (*Abstoßung*), como deixa claro nessa passagem: “O 'efeito à distância' não deve ser afastado: uma coisa puxa a outra, uma coisa sente-se puxada. Esse é o fato fundamental” (34 [247] de abril a junho de 1885, KSA 11.503). Assim, a partir dessas considerações, emergem dois problemas: 1) Vontade de potência como uma forma de “lei da natureza”; e b) Vontade de potência regulada por princípios supostamente mecânicos de atração e repulsão. Quanto ao problema da vontade de potência como reguladora do mundo num sentido determinista de estabelecer “leis” e, portanto, “necessidades” e “obrigações” em todo acontecer, seríamos injustos com Nietzsche se procurarmos resolver os problemas que surgem de sua teoria dentro da perspectiva científica. Que o filósofo apresente um conceito de necessidade da vontade de potência isso não significa que tal conceito possua a mesma significação mecanicista do termo. Num fragmento póstumo de 1887, ele define o que entende por “necessidade absoluta” (*absolute Necessität*) presente em todas formas de atividades da natureza³², afirmando que necessidade, ao seu ver,

³² “Natureza” significa, na filosofia nietzschiana, vontade de potência, ou seja, pluralidade de forças em luta entre si por domínio e crescimento ou intensificação de potência.

não é um determinismo acerca do acontecer senão meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada [*bestimmte Kraft*] não pode ser nenhuma outra coisa senão precisamente essa força determinada; de que frente a um *quantum* de resistência de força [*Quantum Kraft-Widerstand*] não se expressa de outro modo do que como corresponde a sua fortaleza – acontecer e acontecer necessário é uma *tautologia* [*Tautologie*] (10 [138] de outono de 1887, KSA 12.535).

Cada centro de forças³³ exerce sua potência sobre outros centros de forças, e é uma atividade *necessária* que aquelas que possuam uma maior quantidade de potência subjuguem aquelas de uma intensidade menor, ou melhor, as forças que se intensificaram mais na luta contra seus adversários se impõem como dominantes de uma determinada estrutura. A necessidade expressa na vontade de potência consiste em que as forças não têm a opção de dominar ou não outras configurações, pois a resistência entre os que combatem faz com que cada força seja estimulada a superar a si mesma e suas adversárias (cf. Frezzatti, 2003, p. 458). E como a luta é dinâmica e nunca tem fim, havendo sempre trocas de comando entre as forças, não há como determinar leis que regulem os processos dinâmicos da vontade de potência³⁴. O mundo é, assim, o que Nietzsche chama de caos por toda parte, ausência de ordem e, portanto, de “leis naturais” (cf. 38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610). Ao declarar a vontade de potência como “lei da natureza” (cf. 14 [71] da primavera de 1888, KSA 13.254), o filósofo não pretende afirmar que sua teoria consiste em explicar os fenômenos naturais por via de leis, mas, ao contrário, ele deseja superar o determinismo mecanicista a partir de relações de domínio de vontades de potência. “As leis que regem a natureza são uma falsa interpretação humana”, escreve, “trata-se de uma constatação absoluta das relações de potência [...]. A instantaneidade absoluta da vontade de potência é o que rege” (40 [55] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.655). Nietzsche pretende substituir os fenômenos físicos regidos por leis naturais e defender sua teoria das forças, que tem como base a luta por mais potência, todavia, isso não significa que o filósofo imponha leis em todo acontecer porque a

³³ Utilizamos o termo “*força*” (*Kraft*) para designar as vontades de potência especialmente numa perspectiva cosmológica, enquanto numa perspectiva fisiológica, utilizaremos o termo “*Trieb*”, indicando as vontades de potência como “impulsos”.

³⁴ Novas configurações de forças são constantemente formadas porque a luta não cessa, o vir-a-ser é contínuo. Na obra *O Mundo*, Descartes, a partir das leis do movimento entre os corpos, afirma que só é possível conceber que um corpo se mova caso entre em atrito com outro que lhe transfira certa quantidade de movimento: “que cada parte da matéria em particular permanece sempre no mesmo estado enquanto o encontro com outras não a obrigue a alterá-lo” (Descartes 2003, p.24). Essa é sua primeira lei do movimento, do atrito dos corpos. Descartes está propondo, na sua física, que a substância extensa possui dois estados distintos entre si: repouso e movimento. Na cosmologia nietzschiana, contudo, não há dualidades entre repouso e movimento, pois a luta por mais potência é contínua entre as forças, só restando, assim, o “movimento” enquanto vir-a-ser. O aparente “repouso” é um processo de resistência entre forças, e o aparente “movimento” e “mudança” significa que a luta não cessa e que sempre há trocas de comando daqueles que combatem.

luta é dinâmica e incessante, não há regularidades, mas sim contínuas “transgressões” daqueles que combatem. Portanto, não podemos considerar a vontade de potência como uma lei natural, embora Nietzsche não rejeite haver uma “necessidade” (de domínio) em tal doutrina.

Quanto ao segundo problema, a saber, a hipótese de que a vontade de potência é regulada por princípios mecânicos de atração e repulsão, pode ser descartada pelos mesmos pressupostos analisados acima:

“Atrair e repelir” em sentido puramente mecânico é uma completa ficção: uma palavra. Sem uma intenção não podemos pensar uma atração. - A vontade de apoderar-se de uma coisa ou de defender-se de seu poder e rejeitá-la – é isso o que “compreendemos”: seria uma interpretação [*Interpretation*] que poderíamos necessitar (2 [83] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.101).

O sentido mecânico de “atração e repulsão” é descartado. Mas qual seria o sentido de tal princípio ao ser incorporado pela teoria da vontade de potência? “Atrair” significa absorver, trazer para si, captar, juntar, reunir, e por fim, dominar. “Repelir”: resistir a tal ação subjugadora. Portanto, ao invés de princípios mecânicos de “atração e repulsão”, Nietzsche os concebe na relação dinâmica de luta entre aqueles que dominam e resistem. Ao compreender o mundo como vontade de potência, o filósofo afasta qualquer caráter mecânico de sua teoria (causalidade, leis naturais, atração e repulsão, etc.), e defende relações de forças em combate incessante por mais potência.

2.2.1 A DINÂMICA DA VONTADE DE POTÊNCIA COMO SUPERAÇÃO DA TELEOLOGIA COSMOLÓGICA MECANICISTA

Já observamos (Primeiro Capítulo) que Nietzsche lê o mecanicismo como uma forma de teleologia cosmológica – a tendência de um estado final e o mundo ordenado por leis e, portanto, finalizado de seu processo caótico. Superar a teleologia cosmológica é uma das grandes preocupações da filosofia nietzschiana, ela percorre vários caminhos, e passa até mesmo sob uma via científica.

“Este mundo”, escreve Nietzsche, “é um gigante de forças... [*Ungeheuer von Kraft...*]”, ele não “aumenta nem diminui....” e “nada infinitamente extenso” (38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610). A soma total das forças do mundo são limitadas, assim

como as combinações de forças em estruturas de domínio também devem ser. O mundo é, portanto, o conjunto da pluralidade de forças e centros de forças que se combinam, configuram, criam formas, e se organizam em relações de domínio. Nietzsche vai além desses princípios e argumenta que as forças

Lançam-se e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos do retorno [...] Esse meu mundo dionisíaco de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo, [...] sem objetivo, a não ser que se encontre na felicidade do círculo (38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610).

O mundo é, assim, definido como um gigante de forças que envolve um processo contínuo de criação e destruição, de configurações de forças que voltam eternamente, como um “círculo”, mas sem objetivo ou finalidade. As leis naturais são nada mais que erros projetados a partir da falsa crença no sujeito e na sombra de Deus, e este mundo, no qual impomos leis, ordem, regularidades, é apenas uma exceção: “A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico” (FW/GC § 109). O mundo da vida é apenas um momento num tempo infinito, algo que veio-a-ser e que vai deixar-de-ser. O fato é que as múltiplas combinações de forças que lutam entre si por mais potência se configuraram em determinadas relações, propiciando a formação do orgânico: a possibilidade do surgimento da vida é apenas uma entre inumeráveis possibilidades de combinações de forças.

A aparente regularidade do mundo governado por leis naturais significa que uma ou mais forças, por meio da luta, estabeleceram seu domínio sobre as demais e assim os mantém sob um determinado período do tempo, de forma que a luta envolve certa duração do domínio da força que comanda³⁵. E como a luta é incessante, uma configuração de forças tem sua situação alterada quando ocorre as trocas de comando entre seus combatentes, podendo formar uma nova estrutura de domínio. Nesse sentido, Nietzsche fala em “criação” e “destruição” do mundo tomando como critério a luta e as relações de subjugação entre as forças. O mundo em que vivemos constitui-se apenas numa específica combinação das forças cósmicas que será destruído conforme surgirem novas configurações, mas, também, será criado novamente, num processo “circular” por toda a eternidade do tempo, num vir-a-ser

³⁵ “Toda luta – todo acontecer é uma luta – necessita *duração*. O que chamamos de 'causa e efeito' exclui a luta e não corresponde, por tanto, com o acontecer (1 [92] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.33).

contínuo. Essa concepção cosmológica de um processo contínuo de criação e destruição que envolve o conjunto da efetividade é o que Nietzsche nomeia “Eterno retorno”³⁶(cf. 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.374).

A teoria nietzschiana do eterno retorno foi provavelmente desenvolvida em grande parte pelo contato do filósofo com as ciências naturais, especialmente por influências de Dühring, Mayer e Boscovich (cf. Marton, 2000, p. 14). Vimos anteriormente (cf. Primeiro capítulo) que Boscovich e Copérnico foram elogiados por Nietzsche como os inimigos da crença nos sentidos, sendo que o primeiro, a partir da teoria dos pontos de força, rejeita o conceito de “matéria” enquanto substância extensa. Mas a influência de Boscovich na filosofia nietzschiana vai além das críticas da validade da percepção sensitiva, visto que Nietzsche procura desenvolver sua teoria do eterno retorno baseando-se em leituras da obra *Filosofia Natural* de Boscovich. Nesse livro, o matemático expõe de forma crítica uma teoria semelhante ao Eterno Retorno de Nietzsche:

A combinação de um número finito de termos é finito em número: mas a combinação em relação ao todo da eternidade infinita foi infinita em número, mesmo se assumirmos que o que entendemos pelo nome combinações é o todo de séries pertencentes a tantos milhares de anos. Por isso, em uma casual agitação de átomos, se todos os casos ocorrem igualmente, como é sempre o caso em uma longa série de coisas casuais, um deles é obrigado a repetir um número infinito de vezes sucessivamente (Boscovich, Apud Small 1966, p.191)³⁷

O argumento sugere que o mundo é composto de um número finito de átomos que se combinam ao acaso, sendo que essa combinação é finita em número. O essencial é que, a partir dessas condições, em uma eternidade infinita as combinações foram infinitas em número, ou seja, se repetiram igualmente milhares de vezes, e assim sucessivamente por toda a eternidade do tempo. Boscovich critica esse argumento sob dois aspectos: 1) pela idéia de um “acaso”, como se na natureza não houvesse leis e causas em todo acontecer (ao invés de

³⁶ “Meus amigos, eu sou o mestre do eterno retorno. Isto é: anseio que todas as coisas retornam eternamente e vós mesmos com elas -, e vós haveis existido já inumeráveis vezes e todas as coisas com vós; anseio que há um grande, largo, enorme ano do devir que quando será expirado e transcorrido volta uma e outra vez igual como um relógio de arena: de forma que estes anos são iguais a si mesmos no menor e no maior” (25 [7] da primavera de 1884, ksa 11.10).

A teoria do eterno retorno, assim como a vontade de potência, foi desenvolvida mais precisamente no Terceiro período da filosofia nietzschiana. Compreendemos que a doutrina do eterno retorno só pode ser fundamentada a partir da teoria da vontade de potência, embora tal relação tenha seus limites. Enquanto a vontade de potência se expressa como o *móvil* de todo acontecer, o eterno retorno se dirige ao conjunto da existência em seu processo de vir-a-ser. Nosso objetivo não é analisar o eterno retorno num sentido minucioso e específico, mas nos limitaremos a mostrar que a partir de tal teoria Nietzsche pretende superar o que ele entende por “teleologia mecanicista”. É nesse sentido que mencionaremos o eterno retorno nessa pesquisa.

³⁷ As citações de Boscovich da *Filosofia natural* são indiretas, pois tomaremos como base os fragmentos de tal obra trabalhadas no artigo Boscovich contra Nietzsche, de Robin Small.

“leis naturais”, Boscovich menciona “leis de forças” em sua teoria). Se concordarmos que tudo tem uma causa, replica, mas necessitarmos da noção de “acaso” para explicar um determinado processo, então caímos em contradição, visto que causalidade e acaso são conceitos que se anulam reciprocamente. Além disso, o acaso na ciência seria um conceito necessário apenas para mascarar nossa ignorância das causas; 2) A segunda objeção de Boscovich a tal argumento segue um caminho mais complexo: ele afirma que se o número de combinações de um número finito de termos é finito, tudo poderá voltar novamente caso imaginarmos os elementos constituintes do mundo dispostos em uma única dimensão (cf. Small, 1986, p. 421)³⁸.

Boscovich refuta a idéia de uma única dimensão em que interagem os elementos; a partir da doutrina dos pontos de força, ele estabelece que a constituição do universo abarca os arranjos dos pontos de força dentro de um espaço com três dimensões, sendo infinitamente divisível em cada uma delas, forças que variam conforme à distância. Com esse argumento, Boscovich procura demonstrar que o número de combinações é infinita e de uma ordem que é imensamente maior que a ordem da infinitude dos instantes do tempo (cf. Boscovich, Apud Small 1966, p. 192). Se pensarmos que os elementos estão localizados em três dimensões, haverá um número infinito de localizações para essa mesma dimensão em relação a cada uma das três dimensões do espaço, e, portanto, em termos de probabilidade, seria improvável um eterno retorno. Boscovich aceita que a totalidade das forças ocupam um espaço finito; todavia, como afirma Small, “ele não aceita a primeira premissa do argumento, que as combinações de um número de termos são finitas em número” (Small, 1986, p. 422).

O argumento do eterno retorno que Boscovich critica segue uma forma de pensamento distinta do modo que Nietzsche compreende essa doutrina. É necessário frisar, antes de tudo, que esse argumento se apresenta, *grosso modo*, sob uma forma mecanicista, de modo que menciona “átomos”, “agitação”, e, portanto, combinações casuais de unidades últimas da matéria. As premissas do eterno retorno mecanicista acabam sendo incorporadas pela doutrina da vontade de potência, e assume, assim, uma nova forma. Tendo isso em vista, podemos esclarecer o que Nietzsche entende por “eterno retorno do mesmo” num fragmento póstumo de 1888:

³⁸ Para corroborar tal afirmação, Boscovich pede para imaginarmos um poema de Virgílio. Numa bolsa imaginária, desordenamos e misturamos todas as palavras que compõe o poema, e, após isso, faremos a tentativa de ordenar novamente o poema. Depois de um grande número de tentativas, a combinação das palavras será formada novamente, e assim sucessivamente.

Se é lícito que o mundo seja pensado como uma determinada quantidade de força [*Größe von Krafte*] como um determinado número de centros de força [*Kraftcentren*] – e qualquer outra representação segue sendo indeterminada e, em consequência, inutilizável – dela se deriva que haverá um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito toda possível combinação haveria se alcançado uma vez, em algum momento; mais ainda, haveria se alcançado infinitas vezes. E posto que entre cada combinação e seu próximo “retorno” deve haver passado todas as combinações inclusive possíveis em absoluto, e cada uma destas combinações determina a sucessão inteira de combinações na mesma série, com isso estaria demonstrado um ciclo de séries absolutamente idênticas: o mundo como ciclo que já se repetiu infinitamente muitas vezes e joga seu jogo *in infinitum* (14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.80).

O importante aqui, para nossa discussão, é que Nietzsche, na sua teoria do eterno retorno, fala em “números determinados de centros de forças”; e “número calculável de combinações”. Parece que a cosmologia nietzschiana, assim como a cosmologia mecanicista, parte da teoria matemática das “possibilidades” combinatórias entre elementos. Ora, esse modo de argumentar é incompatível com sua própria filosofia, visto que rejeita toda forma de “unidade” como um preconceito psicológico – da crença no eu como “unidade” -, e o número seria, portanto, apenas uma ficção. Ainda mais, aqui ele parece ser determinista ao procurar explicar o eterno retorno a partir de relações numéricas entre forças e estabelecer que tudo vai voltar infinitamente do mesmo modo.

Sabemos que o conceito de “unidade” em Nietzsche significa apenas organização e conjunto de forças (cf. 2 [87] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.104), e não existem elementos últimos ou substanciais. Cada configuração de forças engloba múltiplas outras configurações, aparentando ser infinitamente divisível. Se há configurações de configurações e assim *ad infinitum*, o número de combinações entre estruturas de domínio de forças seria incompatível com uma teoria do eterno retorno do mesmo, justo porque haveria uma infinitude de configurações, e, portanto, de combinações, impossibilitando uma recombinação entre todas as forças que compõem a totalidade do mundo. Esses paradoxos podem ser resumidos nas seguintes condições: a) Se Nietzsche está pressupondo unidades calculáveis de forças, é necessário conceber que ele está concebendo o mundo sob a mesma forma mecanicista, ou seja, sendo determinista ao simplificar a pluralidade de forças em termos de unidades para aplicar a calculabilidade da probabilidade de combinações; e b) Se não existem unidades últimas, mas uma divisibilidade infinita de forças, obviamente o eterno retorno do mesmo não seria possível.

Quanto ao primeiro paradoxo, já mencionamos anteriormente que as forças não podem ser calculadas como unidades matemáticas, pois elas não existem isoladamente, mas apenas

em relação de domínio, em um processo contínuo. Além do mais, a luta impossibilitaria quaisquer regularidades e imposições de leis absolutas no complexo das forças, visto que as formações de potência estão em constante processo de vir-a-ser. Klossowski, em sua obra *Nietzsche e o círculo vicioso*, aponta que o filósofo insere uma explicação científica para o eterno retorno. Em nossa leitura, compreendemos que, além disso, quando Nietzsche “admite” “números calculáveis de combinações” (cf. 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.80), há uma ampla estratégia ao escrever sua teoria numa linguagem “mecanicista”: a ciência de seu tempo não admitiria uma concepção de mundo a não ser em termos lógicos ou calculáveis. Nietzsche tem plena consciência de que toda unidade é apenas uma simplificação grosseira, de que a força não pode ser “enumerada”, calculada e reduzida a símbolos matemáticos, porém utiliza o termo “jogo de dados” ou de “forças” justamente para escapar do determinismo: a teoria da probabilidade não precisa ser entendida sob aspectos deterministas, de forma que o determinismo sugere padrões e regularidades nos processos naturais, sendo que o jogo de dados não possui tais características. Assim, com o jogo de dados, há uma tentativa de interpretar cientificamente o mundo para além dos processos de calcular, prever, medir, e impor normas ou leis em todo acontecer. E se realmente o objetivo de Nietzsche é, acima de tudo, uma explicação matemática para os processos cósmicos, é evidente que anseia por uma teoria matemática superior àquela do mecanicismo (cf. Small 1986, p. 424).

A imagem do jogo de dados (*Würfelspiel*) apresenta-se como um processo cíclico indeterminado³⁹, e, por não haver causalidade e leis naturais, não sabemos como e quando as forças irão se combinar futuramente, não há como prever e calcular metodicamente, o único sentido determinista que poderíamos atribuir ao eterno retorno nietzschiano é que o mundo constitui-se num processo cíclico de criação e destruição, envolvendo a volta do mesmo num tempo infinito. Mas não há um fim determinado, na luta das forças por mais potência não há qualquer noção de um fim a ser alcançado, um equilíbrio, um objetivo, progresso em direção a uma meta, pois a luta envolve trocas de comando, e cada configuração de forças “deseja” ampliar sua potência sem limites (cf. 11 [202] da primavera a outono de 1881, KSA 13.83). Portanto, não havendo um fim estabelecido, não há teleologia: “esta concepção [o eterno retorno] não é uma concepção mecanicista: pois se fosse, não determinaria um retorno infinito

³⁹ “O 'caos do universo' como exclusão de toda atividade encaminhada a um fim não está em contradição com a noção de movimento circular, do ciclo: este último é, precisamente, uma necessidade irracional, sem nenhuma contemplação formal, ética, estética. A arbitrariedade falta, no menor e no todo” (11 [225] da primavera a outono de 1881, KSA 9.528).

de casos idênticos, senão um estado final. Porque no mundo isso não foi alcançado, o mecanicismo vale apenas como hipótese incompleta e somente provisória” (14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.80).

O segundo paradoxo diz respeito à hipótese da divisibilidade infinita das forças, o qual impossibilitaria um eterno retorno do mesmo. Aqui devemos nos ater ao problema do número de forças, e não na infinitude do tempo. No ano de 1881, Nietzsche escreve algumas idéias de sua cosmologia do eterno retorno tendo como base a teoria das forças, e procura afastar o conceito de uma força infinita, tanto em relação à quantidade de forças do mundo quanto em relação às situações de forças:

A medida da força total é determinada, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Conseqüentemente, o número de situações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito” (11 [202] do outono de 1881, KSA 9.523).

Ora, Nietzsche afirma que as forças elas não são infinitas em números, mas também não são elementos últimos, e isso nos leva a questionar como ele explica a efetividade sem pressupor princípios fundantes do vir-a-ser. De acordo com Müller-Lauter, Nietzsche entra em contradição se os *quanta* de forças podem se dividir infinitamente, e se suas combinações são finitas. Ele argumenta que “a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade da vontade de potência, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de forças” (cf. Müller-Lauter, 1997, p. 102). Para validar o eterno retorno, o comentador compreende que Nietzsche precisava conceber uma limitação dos estados de forças.

Na obra *Das forças cósmicas aos valores humanos*, Marton cita dois fragmentos póstumos em que Nietzsche não parece procurar definir categoricamente a força: “Alguma vez já se constatou uma força? Não, apenas efeitos, traduzidos em uma linguagem estrangeira” (2 [159] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.143); “um *quantum* de potência se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste” (14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.257). Marton concebe que a força não é causa de algo, e, por isso, não produz efeitos, mas “a força – isso sim – efetiva-se, melhor ainda, é um efetivar-se” (Marton, 2000, p.54). Concordamos com Marton que a força é um efetivar-se, mas com isso ainda não sabemos como ela se efetiva. O argumento de Nietzsche sugere que as forças são finitas em número e não são elementos últimos. Ao propor um sentido lógico para o eterno retorno, não

nos é estranho que Nietzsche fale em números de forças, no entanto, como vimos, toda unidade só existe enquanto organização e conjunto, e não enquanto ser ou fundamento último. Se pensarmos no conceito de força pressupondo grandezas e divisibilidades, caímos naquilo que o filósofo tanto critica em seus textos: na sedução da linguagem. Só podemos pensar em divisibilidade se pressupormos unidades e grandezas matemáticas, ou seja, pensar seguindo métodos mecanicistas.

O aspecto fundamental para a compreensão dos números de forças e suas possíveis divisibilidades consiste que as forças, embora sejam finitas em números, elas não são números, mas se efetivam na relação: “Não existem coisas, mas *quanta* dinâmicos em relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência reside na relação com todos outros *quanta*, no seu ‘efetivar-se’ sobre eles” (14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.257). Como as forças são finitas em número, mas não redutíveis a números, não é lícito pensar em uma divisibilidade infinita das forças, todavia, podemos pensar em desdobramentos de forças que não acrescentariam e não diminuiriam o número constante de forças em suas relações. Ao compreender que a força só se efetiva na relação dinâmica com outras forças, Nietzsche afasta de sua filosofia pressupostos atomísticos e metafísicos, visto que a efetividade se dá em relações entre forças em constante tensão, podendo assumir diversos estados ou intensidades de potência.

Nietzsche, ao propor um limite do número de forças, concebe que as situações ou as intensidades de potência das forças também não podem ser infinitas: “Tem ocorrido uma infinita quantidade de estados de forças [*Kraftlagen*] mas não infinitamente diversas: esse último levaria a uma força [*Kraft*] indeterminada. Essa tem apenas um ‘número’ de possíveis propriedades” (11 [232] da primavera a outono de 1881, KSA 9.530). A força não pode assumir estados infinitamente diversos, no entanto, o tempo, sendo infinito, possibilita que o total de combinações possíveis dos estados de forças se repitam eternamente. Na cosmologia do filósofo alemão, o número de forças precisa ser pensado enquanto constante, ou seja, não há acréscimos ou decréscimos de *quanta* de forças, porém essas forças podem adquirir múltiplas intensidades de potência. Mas haveria a possibilidade de uma força assumir uma intensidade infinita de potência ou todas elas ficarem estagnadas em um mesmo estado ou uma mesma porção de potência? Caso isso fosse possível, o mundo de que Nietzsche fala não seria cíclico, mas teleológico, visto que chegaria a um estado final pela absolutização de intensidade de uma força ou a um estado de equilíbrio com a proporção de potência igual a todas as forças. Como as forças estão em relação de tensão e luta constante por mais potência,

elas não podem ter uma intensidade infinita de potência porque seu crescimento é constantemente bloqueado por forças antagônicas que também querem exercer o domínio de uma determinada configuração. Isso significa que, enquanto uma cresce e se amplia, outra necessariamente diminui sua intensidade, e, como a força sempre está em movimento, a intensidade de potência é sempre variável, impossibilitando, assim, que ela assuma uma intensidade infinita de potência. A quantidade total de potência, assim como o número de forças, portanto, deve ser finita e constante: se uma força f_1 tem x de potência, f_2 tem y , f_3 tem z , etc., a quantidade total de potência será a soma da potência singular de todas as forças: $x+y+z+\dots$, que é uma intensidade imensa, mas finita.

Contra um determinado conceito mecanicista de força, o qual é imaginado como infinitamente divisível, Nietzsche o combate nos seguintes termos:

A mecânica assume a força [*Kraft*] como algo absolutamente *divisível*: mas tem que admitir primeiramente cada uma de suas possibilidades com respeito à realidade. Nada é divisível em partes iguais para o caso de cada força; em cada estado ela é propriedade e as propriedades não podem se dividir (11 [233] da primavera a outono de 1881, KSA 9.530).

Em cada arranjo, as forças se distinguem por suas propriedades, graus ou intensidades, não constituindo unidades ontológicas, mas simplesmente ações (domínio e resistência), uma forma de “agir sobre”. Como a quantidade de potência de cada configuração de impulsos é limitada, disso resulta que as propriedades também devem ser limitadas, possibilitando, assim, o eterno retorno do mesmo.

Após essa breve análise sobre a concepção nietzschiana do eterno retorno, precisamos concluir se realmente as críticas de Boscovich àquela determinada teoria mecanicista do eterno retorno, discutida em *Filosofia Natural*, podem ser transpostas para a doutrina de Nietzsche. Já observamos que a primeira crítica de Boscovich ao argumento atomista do eterno retorno baseia-se na contradição do determinismo mecanicista em explicar os processos naturais com noções de “acaso”, sendo esta uma forma de mascarar a ignorância acerca de uma causalidade não conhecida. Tal objeção não pode ser transposta à teoria de Nietzsche, porque a vontade de potência não necessita de parâmetros deterministas e causalidades, pois a necessidade que rege todo acontecer consiste em que uma (ou mais) força(s) mais forte(s) se assenhoreie das mais fracas, formando uma configuração de domínio (cf. 14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.300).

A segunda crítica de Boscovich baseia-se em noções de espaço. Num espaço que

segue uma única dimensão, o eterno retorno é possível, mas como há três dimensões do espaço (comprimento, largura e profundidade), não há probabilidade que determinadas combinações possam se arranjar novamente mesmo num tempo infinito. A argumentação de Boscovich se fundamenta em termos de pontos de forças que correspondem às noções de “ação à distância” e “espaço tridimensional”. O conceito de “espaço”, no entanto, para Nietzsche não tem o mesmo sentido que o conceito de espaço do mecanicismo. O filósofo nega a existência de um espaço vazio, e concebe-o como determinado e limitado, mas o espaço não é uma dimensão, um “algo” que suporta o ser, mas, assim como Descartes identifica o espaço com a extensão⁴⁰, Nietzsche identifica-o como o conjunto de forças antagônicas em luta por mais potência (cf. 38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610), validando, desse modo, a teoria do eterno retorno do mesmo. De modo semelhante à Boscovich, Nietzsche rejeita o atomismo materialista e propõe uma teoria das forças para superá-lo.

Boscovich, todavia, ao estabelecer “pontos de forças”, mesmo que imateriais, ainda estaria preso à metafísica por supor unidades (pontos) passíveis de serem calculadas, arranjadas e esquematizadas em fórmulas matemáticas: “porque as formas de vida são muito pequenas (células, p.ex.), busca-se unidades ainda menores, 'pontos de força', etc.?” (2 [69] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.92). Ao compreender o mundo como organizações ou conjuntos de vontades de potência, numa criação e destruição infinita resultando no eterno retorno do mesmo, Nietzsche rejeita noções teleológicas e mecanicistas de mundo e impõe a dinâmica da luta e a tendência de crescimento de potência dos combatentes. E de modo semelhante ao mecanicismo, o qual procurara estabelecer as mesmas leis e princípios que regem os seres inorgânicos para o nível orgânico, o filósofo também utiliza os mesmos princípios cosmológicos da vontade de potência para o âmbito da vida. É a partir da vontade de potência como vida que Nietzsche desenvolve seus conceitos de fisiologia, luta, hierarquia, superação, perspectiva e interpretação.

⁴⁰ A física cartesiana não abre possibilidades para a existência do vazio. Na cosmogonia cartesiana, Deus criou o mundo pleno de matéria, preenchendo “todos os espaços, que o vulgo considera vazios e, onde sentimos apenas o ar, estão ao menos tão repletos da mesma matéria, quanto os espaços onde sentimos os outros corpos” (Descartes, 2003, p. 11). O espaço é concebido por Descartes como a própria extensão da matéria, composta de três dimensões (largura, comprimento e profundidade). A identificação da matéria com o espaço significa que o espaço, sendo ele próprio criado por Deus, possui o mesmo estatuto ontológico que a matéria. Assim, o espaço cartesiano pode ser dividido indefinidamente. Nietzsche assume uma postura distinta de Descartes sobre o espaço, concebendo que o espaço não pode ser dividido indefinidamente porque ele não é constituído nem de matéria nem de quaisquer unidades, mas o espaço é o conjunto das relações dinâmicas entre as forças, as quais são limitadas em número e em intensidades.

2.3 VIDA É VONTADE DE POTÊNCIA

Nietzsche, ao compreender o mundo como vontade de potência, estabelece uma *Homogeneität* que abrange toda a efetividade apenas em termos de impulsos ou forças antagônicas lutando entre si e gerando, assim, configurações de domínio e resistência entre os combatentes. É no fenômeno da vida que concentra seu maior interesse, pois a vida é a organização mais complexa, sutil, rara, e é a expressão mais clara da luta entre a pluralidade de forças constituinte da efetividade. É na fisiologia especialmente humana que ele se detém. Assim, a questão principal que o filósofo levanta, questão essencial e milenar da filosofia, pode ser exposta e resumida em poucas palavras: O que é o homem? Essa pergunta pode ser fragmentada em tantas outras conforme o caminho a ser seguido em busca da compreensão da totalidade da vida: Como ocorre a formação da vida? Será o homem uma dualidade corpo/alma? Qual o sentido da vida? O processo da vida pode ser resumido a leis mecanicistas ou necessita de leis especiais, ou de princípios vitais? A filosofia e a ciência do século XIX procuraram responder a essas perguntas ou por meio de uma via mecanicista ou vitalista ou até mesmo mecanicista e vitalista. Nietzsche adverte:

Até agora, ambas as explicações da vida orgânica não deram certo, nem aquela que provém da mecânica, nem a que provém do espírito. Enfatizo a última. O espírito é mais superficial do que se acredita. O controle do organismo ocorre de um modo para o qual tanto o mundo mecânico quanto o espiritual só podem ser explicados simbolicamente (26 [68] do verão a outono de 1884, KSA 11.166).

Tanto o mecanicismo como o vitalismo são apenas uma semiótica da vida, um simbolismo e uma explicação secundária que esconde os processos elementares daquilo que chamamos de “vida”. Müller-Lauter afirma que Nietzsche propõe uma terceira via para explicar o organismo, direcionando-se para além dos dois caminhos descritos acima: ela não é nem teleológica nem mecânica, mas é um processo de auto-regulação sustentado por relações de domínio (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 172). Nietzsche desenvolve uma filosofia da “biologia” independente da ciência, e, embora utilize termos como “vida”, “organismo”, “fisiologia”, e até mesmo, como logo veremos, se apóie em certa medida no mecanicista neo-lamarckista Wilhelm Roux, sua filosofia não possui nenhum caráter empírico e nem mesmo assume o método da psicologia grosseira, mas tem como fundamento a luta, a vontade de domínio, a superação da vida como características essenciais.

Nietzsche coordena todas as funções orgânicas à vontade de potência, ela é o *móvil* da vida. O filósofo pretende impor uma nova alternativa para compreender os processos da vida a partir de uma morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência, ou seja, suas formações, configurações e especializações em vida⁴¹ (cf. JGB/BM § 23). Num fragmento póstumo, escreve: “Morfologia dos afetos: redução dos mesmos à vontade de potência. As funções orgânicas, consideradas como configuração da vontade de potência. Teoria das formações de domínio: desenvolvimento dos organismos” (6 [26] do verão de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.243). Limitando todas as funções orgânicas a configurações de vontade de potência, insere o estudo da morfologia (*Morphologie*) como a análise dos graus de hierarquia dos impulsos juntamente com o aumento ou diminuição de potência desses impulsos: a vida é uma especialização das forças cósmicas (cf. 1 [105] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.35). Nietzsche procura explicar, em grande parte, as formações dos organismos e seus desenvolvimentos morfológicos sob influências do biólogo alemão Wilhelm Roux, fundador da mecânica do desenvolvimento (cf. Müller-lauter, 1999, p. 161-182).

2.3.1 ASPECTOS PRINCIPAIS DA MECÂNICA DO DESENVOLVIMENTO PROPOSTA POR WILHELM ROUX

A vida como morfologia da vontade de potência e seus desenvolvimentos só pode ser compreendida a partir das noções nietzschianas de organismo como luta, hierarquia, desigualdade, autonomia dos impulsos, e, sobretudo, auto-regulação. Alguns desses conceitos foram desenvolvidos em grande parte pelo contato de Nietzsche com a obra *A luta seletiva das partes do organismo* de Wilhelm Roux. Müller-Lauter, em seu artigo *O organismo como luta interna: A influência de Wilhelm Roux sobre Nietzsche*, propõe que o filósofo alemão, em 1881, entra em contato com o livro de Roux. Essa obra estava na biblioteca de Nietzsche e provavelmente a adquiriu logo após a sua publicação.

Roux foi influenciado pelas idéias da teoria da evolução de Darwin e aceitava que a seleção natural é consequência da luta pela existência entre os mais variados seres orgânicos. No entanto, Roux considera a seleção natural incapaz de explicar o desenvolvimento interno dos organismos. Um exemplo disso são as características das paredes dos vasos sanguíneos

⁴¹ “A vontade de potência especializando-se em vontade de alimento, de propriedade, de instrumentos, de servidores – Mandar e dominar: o corpo. A vontade mais forte comanda [*dirigirt*] a mais fraca” (35 [15] de maio a junho de 1885, ksa 11.513).

que mostram diferenciações muito variadas e complexas que não podem ser explicadas por variações casuais surgidas na luta pela existência (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 168). Para superar essa limitação, Roux concebe que a luta pela existência não ocorre somente entre indivíduos, como propôs Darwin, mas inicia-se entre as próprias partes do organismo, e é essa luta entre “pequenos indivíduos” que definem sua formação (gênese), crescimento e diferenciação⁴². A formação do organismo e seus desenvolvimentos é o resultado direto da luta entre suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. O conflito entre as partes orgânicas tem três estágios:

1. Luta das moléculas orgânicas pelo espaço:

O protoplasma da célula é formado por diferentes moléculas químicas. O líquido nutritivo (um fator externo) que envolve a célula favorece mais a assimilação de determinadas moléculas. Haverá dentro da célula, conforme o meio em que estiver imersa, a preponderância de uma determinada substância. Da mesma maneira, agentes físicos e químicos favorecem a assimilação de determinadas substâncias de acordo com a sensibilidade destas à ação desses agentes: as substâncias que reagem mais ou por mais tempo são mais consumidas. Como o espaço intracelular é limitado, produz-se entre as moléculas uma competição: aquela que for preponderante definirá o tipo da célula. A preponderância de certas substâncias, diferentes segundo a localização e o estado inicial da célula, é, portanto, a causa primordial da diferenciação ontogenética.

2. Luta entre células:

Da mesma forma que as moléculas, as células também reagem diferentemente aos fatores externos e ocupam um espaço limitado (no caso, o organismo). Aquelas mais capazes de se multiplicar, por se nutrirem mais rápido, tornam-se predominantes sobre as vizinhas. Entre as células constituídas pelas mesmas substâncias, aquelas com preponderância mais forte multiplicar-se-ão mais. Através da reprodução, a diferenciação no nível superior, ou seja, nos tecidos, acentua-se.

3. Luta entre tecidos e órgãos:

A luta entre tecidos e órgãos prossegue do mesmo modo que entre as células, mas aqui certos limites são postos pelas exigências dos organismo como um todo: uma preponderância muito forte de certos tecidos ou de certos órgãos pode ser nociva e eliminar o organismo pela seleção natural (tumores e obesidade, por exemplo). A luta só prossegue na medida em que contribui para a utilização econômica do alimento e do espaço (Frezzatti, 2001, p. 69-70).

Roux entende essa luta interna do organismo como um processo mecânico. As partes que podem assimilar nutrientes mais rapidamente no processo de metabolização e se regenerar mais rápido se desenvolverão mais em tamanho que as vizinhas. Algumas moléculas, situadas no exterior da membrana celular, conforme o seu tamanho e a sua quantidade, serão mais facilmente absorvidas pela célula do que aquelas que mostrarem

42 Na obra *Origem das Espécies*, Darwin compreende a luta em termos da competição entre indivíduos: “eu uso o termo Luta pela Existência em um sentido amplo e metafórico, incluindo dependência de um ser de outro, e incluindo (o que é mais importante) não somente a vida do indivíduo, mas o sucesso em deixar descendência” (Darwin 1985, p. 116). A luta em Roux não se limita ao conflito e seleção dos mais aptos na luta pela existência, ela é, sobretudo, a origem da vida.

menos afinidade. Esse processo de assimilação de moléculas não envolve nenhum movimento pré-determinado e teleológico, mas é um processo casual que ocorre de acordo com a diferenciação da proporção, do tamanho e da disposição das substâncias. Na luta entre as células, aquelas que se nutrem mais rápido serão capazes de se multiplicarem mais que outras, e, assim, os órgãos e tecidos serão constituídos de acordo com as características das células predominantes no processo de luta. Do mesmo modo que as células, os tecidos e órgãos também lutam por mais espaço e nutrição, porém, nesse estágio, entra um fator de seleção de características para limitar a predominância extrema de nutrição e crescimento de tecidos ou órgãos. Além dessas três fases da luta entre as partes do organismo, Roux acentua a importância do princípio mecânico da excitação funcional, processo responsável pela auto-regulação orgânica. Quando a diferenciação celular já está estabelecida, outro fator da ontogênese intervém: a excitação funcional (cf. Delage e Goldsmith, p. 178-82):

A atividade incrementada aumenta a força específica de uma estrutura, enquanto que a diminuição da atividade causa a atrofia. O mecanismo da excitação funcional é o seguinte:

- Assim que uma excitação ou fator externo favorece a assimilação de uma substância qualquer, a célula tem sua composição e seu funcionamento alterados;
- A resposta à excitação constitui uma função e a própria excitação passa a ser necessária para a vida da célula;
- O funcionamento da célula, do tecido ou do órgão torna-se, assim, a causa que determina o seu grau de desenvolvimento e a sua forma.

Temos, por consequência, uma adaptação funcional (Frezzatti, 2001, p. 70-1).

A auto-regulação só é possível porque, na luta por mais espaço e nutrição, os órgãos passivos regulam sua forma dependendo do quanto têm que suportar, resistindo à tensão e pressão dos órgãos ativos que se desenvolvem a partir de seu próprio funcionamento.

As partes lutam entre si por mais espaço e nutrição, visando, assim, a sua própria conservação – e não do “todo” –, e, além disso, a sua formação, o seu crescimento e o seu desenvolvimento dependem da excitação ou do estímulo causado por um fator externo, e, conseqüentemente, a diminuição do estímulo diminui o próprio funcionamento das partes. Os estímulos agem sobre as partes de diversas maneiras: em especial, alteram a nutrição e proporcionam a formação e diferenciação. Roux distingue duas fases da vida das partes: a) na primeira fase, as partes do organismo se desenvolvem, diferenciam e aumentam de tamanho; e b) na segunda fase, elas crescem, e, em certos casos, ocorre a completa substituição de uma determinada função, sob o efeito de um novo estímulo (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 170). Esse é um processo de auto-regulação que promove a vantagem do organismo como um todo e

propicia a transmissão hereditária de suas características, no entanto, o funcionamento de um órgão leva tempo para se estabelecer, ele depende de inúmeras gerações.

Roux compreende que o processo de formação de um órgão ou de uma função orgânica é aleatório e não se constitui numa especialização absoluta: não há um fim determinado, um progresso, uma direção a uma meta, pois a excitação funcional ultrapassa o limite da hereditariedade, possibilitando, por meio da luta, a formação de novas estruturas, e, com isso, o surgimento de novas espécies de vida. Roux, portanto, com a teoria da mecânica do desenvolvimento, rejeita explicações teleológicas da vida, as quais postulariam que a organização dos corpos orgânicos ocorre a partir de uma harmonia e cooperação entre as partes, visando, assim, à conservação do todo⁴³. A auto-regulação, proposta pelo biólogo alemão, elimina a necessidade teleológica, de forma que o aparente equilíbrio e conservação do todo é apenas o resultado da luta entre partes.

2.3.2 A TERCEIRA VIA DE NIETZSCHE

Ao ler *A Luta seletiva das partes do organismo*⁴⁴, Nietzsche seleciona alguns aspectos da teoria da mecânica do desenvolvimento ou biomecânica de Roux e transpõe para sua própria filosofia. Essa transposição não significa que o filósofo assuma a postura mecanicista do biólogo alemão, visto que alguns conceitos são incorporados e desenvolvidos, outros, rejeitados. O conceito de “organismo” ou “fisiologia” em Nietzsche não se identifica com a perspectiva mecanicista e vitalista por não se fundamentar em princípios materiais ou espirituais, mas distingue-se da tradição filosófica e científica de forma que “fisiologia” significa a dinâmica dos impulsos e tendência de crescimento de *quantum* de potência⁴⁵. Isto quer dizer que o homem não é corpo (*res extensa*) nem alma (*res cogitans*), mas um conjunto

⁴³ Roux propõe a auto-regulação baseada na luta interna entre as partes do organismo, e a apresenta como uma explicação distinta em relação ao vitalismo de Hans Driesch. Em 1887, Roux, após matar um dos dois segmentos das células do ovo de rã, observou o desenvolvimento da vida dentro desse meio-embrião e interpretou este processo causal como auto-diferenciação. Driesch fez experimentos similares sobre células de ouriço do mar, e obteve uma conclusão contrária a de Roux. Dividiu as células do embrião após a primeira divisão celular, e, esperando que cada célula se desenvolvesse referente à metade de um animal, acabou descobrindo que cada uma formava um completo ouriço do mar, embora menor que o habitual. Finalmente Driesch concluiu que há um princípio vital por detrás dos processos de formação da vida. Roux critica a teleologia do vitalismo de Driesch, acusando-a de ser uma mera metafísica que abandona as explicações causais exatas (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 174).

⁴⁴ Nietzsche relê na primavera/verão de 1883 o livro de Roux (*A Luta seletiva das partes do organismo*), intensificando seus estudos (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 163), e desenvolve, a partir dessa nova leitura de Roux, conceitos essenciais para a fisiologia da vontade de potência.

⁴⁵ Quando nos referirmos a termos como “corpo”, “organismo”, “vida”, “fisiologia”, estamos designando a dinâmica da vontade de potência.

de forças antagônicas em constante luta por dominação. Não sendo nada fixo, substancial, o corpo é um constante fazer-se corpo:

O conceito de “indivíduo” é falso. Esses seres não existem isoladamente: o essencial, aquilo que merece ser enfatizado, é algo mudando; a constante produção de células, etc., deriva de uma mudança constante desses seres. E não pode ser somado. Nossa aritmética é algo demasiado grosseiro para estas condições e constitui apenas uma aritmética do indivíduo (34 [123] de abril a junho de 1885, KSA 11.461)

O ciclo de vida e morte das células é corpo morrendo e nascendo, ou, na linguagem nietzschiana, é corpo se re-configurando, estabelecendo uma nova configuração entre os impulsos (*Trieb*). A aritmética é incapaz de medir esse processo justamente porque necessita de estabilidade e unidades passíveis de serem calculadas, como moléculas e células. Nietzsche se distancia de Roux nesse ponto. Para o biólogo, a luta se inicia no nível de moléculas e células, as quais constituem as menores unidades do organismo, porém, para o filósofo, a luta é a própria efetividade da vida e não se limita a unidades moleculares, mas está presente em suas minúsculas partes (cf. 40 [21] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.638), ou seja, entre as ínfimas configurações de vontade de potência. Ao interpretar o corpo como pluralidade de impulsos (e não moléculas, células, etc.) que lutam entre si por domínio, Nietzsche procura definir como essa pluralidade se configura, cria, forma, dá origem a aquilo que chamamos de “vida”, ou melhor, como é possível o desenvolvimento morfológico da vontade de potência se configurando e especializando como vida (cf. 1 [57] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.24).

Roux propõe uma relação funcional entre as partes do organismo, pela qual seria responsável pela formação de órgãos passivos que se estruturavam como “funções” de órgãos ativos. Nietzsche, no entanto, afasta esse caráter mecânico e propõe, em seu lugar, a hierarquia (*Rangordnung*): “A aristocracia do corpo, a multiplicidade dos elementos dominantes (combate dos tecidos?). A servidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças à redução constrangedora de um tipo inferior a uma só função” (2 [76] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.96). A hierarquia entre os impulsos consistirá em um dos principais problemas da filosofia nietzschiana, e será por meio desse conceito que desenvolverá aspectos essenciais da vontade de potência enquanto vida.

Para Nietzsche, a configuração de impulsos que constitui aquilo que nomeamos como “moléculas”, “células”, “órgãos” e suas minúsculas partes se estruturam hierarquicamente por meio de dois aspectos essenciais inseparáveis da luta: Domínio e resistência, ou comando e

obediência.

Que o homem é uma pluralidade de forças [*Vielheit von Kräften*] que se encontram em uma hierarquia, de tal maneira que há comandantes, mas também aquele que manda deve criar para o que obedece tudo o que necessita para sua conservação, na medida em que aquele se condicionou pela existência deste (34 [123] de abril a junho de 1885, KSA 11.461)

É porque há forças que comandam e outras que obedecem que a hierarquia é possível. Na luta entre os impulsos por mais potência, aquele que triunfou não tem por objetivo a aniquilação do oponente, pois este acaba se tornando sua função, ou seja, é obrigado a trabalhar para o crescimento de potência do impulso dominante. Aqui Nietzsche incorpora dois aspectos da fisiologia de Roux e os sobrepõe à vontade de potência: a) a autonomia das partes; e b) a desigualdade entre os combatentes (cf. 36 [22] de julho de 1885, KSA 11.560). Cada impulso luta pelo seu próprio crescimento de potência, ou seja, não há uma teleologia da conservação do todo. Essa autonomia dos impulsos determina o crescimento ou a intensificação desigual entre aqueles que lutam e define qual impulso comandará e qual será comandado na hierarquia⁴⁶. Mas qual o critério que estabelece a diferença de intensidade entre as vontades de potência? A superação de resistências. Para Roux, o estímulo ou a excitação funcional promovia o crescimento, a forma e o desenvolvimento entre as partes do organismo, mas concebia esse estímulo como causal-mecânico. Em uma perspectiva distinta do biólogo alemão, Nietzsche compreende o estímulo como uma resistência a ser superada: o impulso que vencer essa resistência terá, no limite, sua intensidade de potência aumentada. Isso faz com que a redução do estímulo a processos físico-químicos não tenham mais sentido, pois o processo é reduzido ao próprio estímulo, eliminando a causalidade mecânica proposta por Roux. Assim, sucede-se que: 1) o estímulo excita, essa excitação já é a liberação de potência que quer dominar; 2) como excitação, o estímulo é simplesmente um agir imediato, e não um agente; e 3) a recepção do estímulo é um contra-movimento (cf. Müller-Lauter, 1999, p. 176).

A reação do impulso contra o estímulo é uma reação de resistência contra outro impulso que quer dominar. Com isso, o impulso não é um mero estímulo, mas é tendência de crescimento de potência. Para continuar dominando, o impulso que reage a um estímulo precisa lutar constantemente contra este e incorporá-lo, assimilá-lo para trabalhar em seu

⁴⁶ É a partir da desigualdade entre as partes do corpo que Nietzsche procura explicar os processos de formação do organismo e seus desenvolvimentos. Não há igualdade entre células, moléculas, etc., pressupor casos idênticos é um erro de nossa crença na lógica, nesse mecanismo de calcular e abreviar os fenômenos. A diferença reside até mesmo nas minúsculas partes do corpo: “A igualdade é puro delírio: a diferença reina mesmo nos mais pequenos seres (óvulos, espermatozoides, etc.)” (11 [132] da primavera a outono de 1881, ksa 9.490).

proveito. Mas com isso a luta não cessa, visto que o impulso subjugado também resiste à ação coercitiva de seu senhor, e, quanto mais resistir, maior seu crescimento de potência. Isso faz com que haja trocas de comando: a luta é dinâmica e exclui a possibilidade de um domínio eterno de uma parte sobre outra (cf. 27 [27] do verão a outono de 1884, KSA 11.282). Os impulsos lutam entre si por mais potência, a resistência faz com que um impulso seja estimulado a superá-la (cf. Frezzatti, 2001, p. 75), mas, para que isso ocorra, precisa se intensificar mais e, deste modo, superar a si mesmo. Quanto mais difíceis forem as batalhas, e, quanto mais obstáculos forem superados, maior será o acúmulo de potência dos combatentes (cf. 14 [81] da primavera de 1888, KSA 13.260), resultando, assim, na desigualdade de potência entre os impulsos: aquele que se intensificar mais bloqueia o aumento de potência daquele que menos se fortaleceu, e este passa a ser incorporado e subjugado. Essa desigualdade entre as intensidades de potência gera estruturas hierárquicas de domínio (cf. 36 [22] de junho a julho de 1885, KSA 11.560) e define o desenvolvimento do organismo. Na luta, o impulso que comanda assimilará melhor e de forma mais rápida outros impulsos (os “nutrientes”) e, assim, suas propriedades, ritmo, potência, caracterizará o organismo vivo como um todo.

O caráter de domínio da vontade de potência afasta a nutrição e competição por espaço como o *móvil* da luta. O desenvolvimento do organismo não está ligado diretamente à nutrição, mas ao poder de comandar e controlar, a “nutrição é simplesmente uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de potência” (2 [76] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.96). A busca por mais espaço e nutrição são apenas meios pelos quais as partes do organismo buscam se fortalecer ainda mais e impor sua potência aos seus vizinhos:

Cada corpo específico aspira dominar o espaço inteiro e estender sua força [*Kraft*] (-sua vontade de potência) e a repelir tudo o que se opõe a sua expansão. Mas esbarra constantemente com aspirações iguais de outros corpos e acaba arranjando-se (“unindo-se”) com aqueles que estão relacionados: - assim conspiram juntos para alcançar o domínio. E o processo continua... (14 [186] da primavera de 1888, KSA 13.373).

A auto-regulação do organismo só é possível porque sempre surgem novos combates, a luta não tem tréguas: “Um erro fundamental é a crença na união e na ausência da luta. A ausência de luta é a própria morte” (11 [132] da primavera a outono de 1881, KSA 9.490). A luta ocorre por mais potência, pela expansão da força em dominar tudo aquilo que a cerca, é uma ação insaciável de *querer-tornar-se-mais-forte*, de se intensificar ao máximo. Mas a

expansão da potência de cada configuração de impulsos específica é limitada por outras que também buscam se fortalecer, resultando, assim, em complexos de arranjos de domínio, em morfologias raras e sutis da vontade de potência, como é o caso da vida e, em especial, do homem.

A luta por nutrição ou espaço entre as partes proposta por Roux adquire uma nova forma ao ser transposta para a doutrina da vontade de potência: a vontade de alimentação é um impulso de apropriação, incorporação e transformação daquilo que foi apropriado para ser reduzido a uma função daquele que assimila, tendo em vista o crescimento de potência. Um órgão que se nutre mais, de forma mais rápida e melhor aumenta seu domínio e impõe sua potência aos órgãos vizinhos se sobrepondo a eles. O que move essa busca insaciável por alimentação é a luta e a vontade de aumentar a potência, fato que pode ser mais claramente evidenciado na luta entre as minúsculas partes do organismo:

O protoplasma estende seus pseudópodes a fim de buscar alguma coisa que resista a ele – não por fome, mas por vontade de potência. Em seguida, tenta superar essa mesma coisa, apoderar-se dela, incorporá-la a si: aquilo que se chama “nutrição” é um mero fenômeno consecutivo, uma aplicação útil dessa vontade originária de tornar-se mais forte (14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.360).

As pequenas ramificações do protoplasma (seus pseudópodes) se estendem a algo estranho a fim de encontrar resistências a serem superadas. A ação do protoplasma sobre resistências pode ser dividido nas seguintes etapas: 1) algo “desconhecido” é captado; 2) por um processo de seleção, as resistências de maior intensidade de potência são preparadas para serem assimiladas⁴⁷; 3) Ao serem incorporadas, passam a ser submissas e a trabalharem para o aumento de potência de seu predador. Aquilo que interpretamos como nutrição não é uma ação destinada apenas à conservação de um ser vivo na existência, mas é um processo contínuo de luta contra resistências que visa ao crescimento de potência dos impulsos. Além do mais, a “alimentação” não está restrita aos seres orgânicos, mas também, aos inorgânicos: “O impulso de se alimentar – e o impulso de rejeitar algo, consiste na união do mundo tanto orgânico como inorgânico. A separação total é um preconceito” (36 [21] de junho a julho de 1885, KSA 11.560). Essa homogeneidade da “nutrição” entre os seres vivos e não-vivos deve ser entendida conforme o processo descrito acima, como luta incessante ante resistências e absorção do adversário. O impulso que superar resistências terá sua intensidade de potência

⁴⁷ O processo seletivo em Nietzsche não será desenvolvido neste trabalho, para uma compreensão do tema cf. Frezzatti, 2006.

aumentada e acumulará essa potência para ser descarregada frente a novos obstáculos, mas tal ação não tem como finalidade a conservação ou estabilização da potência, mas visa ao máximo de intensificação:

A vontade de acumular força [*Kraft*] é específica para o fenômeno da vida, para a nutrição, a reprodução, a herança [...] Não deveríamos ter o direito de admitir essa vontade como causa motora inclusive na química? E na ordem cósmica? Não meramente constância de potência: mas economia máxima de consumo: de maneira que o querer-chegar-a-ser-mais-forte por todo centro de força [*Kraftzentrum*] é a única realidade [*Realität*], - não autoconservação, mas apropriação, querer-chegar-a-dominar, querer-chegar-a-ser-mais, querer-chegar-a-ser-mais-forte (14 [81] da primavera de 1888, KSA 13.260)

Todas as forças, tanto no sentido cósmico, químico⁴⁸, assim como no sentido orgânico, lutam para crescer e dominar seu oponente, a aparente conservação como finalidade da vida é apenas uma consequência da luta por mais potência⁴⁹: para se conservar como governante, aquele(s) que domina(m) precisa(m) conservar sua quantidade de potência, mas a todo momento é(são) obrigado(s) a se superar(em) cada vez mais frente à luta contra aqueles que resistem ao seu domínio⁵⁰.

Ao afirmar que a luta é por mais potência e não visa à conservação da vida, mas expansão ou superação, Nietzsche, ao colocar como *móbil* de todo acontecer a disputa por domínio e a superação entre os impulsos, não estaria propondo uma espécie de teleologia? Ele compartilha com Roux uma semelhante idéia de que o organismo não está, como um todo, em

⁴⁸ Como analogia à ação que o protoplasma exerce sobre resistências, Nietzsche reduz a química à teoria da vontade de potência: “Se a potência (*Macht*) da 'vontade de potência' significa: o protoplasma que se apropria de algo e *configura-o* [*anorganisierend*] ao organismo, e portanto se fortalece e exerce sua potência para se fortalecer. Em que medida o comportamento do protoplasma ao se apropriar e integrar ao organismo é a chave para o comportamento químico daqueles elementos entre si (luta e fixação de potência)” (9 [145] de outono de 1887, KSA 12.419).

⁴⁹ “O ser vivo quer de preferência dar livre curso a sua força – ele o 'quer' e o 'necessita' (as duas expressões têm para mim o mesmo peso!): a conservação é apenas uma consequência (26 [277] do verão a outono de 1884, KSA 11.222). De acordo com Marton, Nietzsche leu o tratado de Rolph sobre biologia. Rolph procurou explicar a variação dos organismos a partir da idéia de que “o ser vivo, alimentando-se, seria levado a absorver mais do que precisava, dada a sua insaciabilidade. Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los. Mas o combate não seria motivado pela autodefesa e sim pela voracidade” (Marton, 2000, p. 43). Nietzsche modifica e incorpora a idéia de Rolph de que a luta entre os organismos não é motivada pela autoconservação, mas sim pela superabundância, riqueza, preponderância de vida.

⁵⁰ A conservação como finalidade da vida constitui uma das maiores críticas de Nietzsche a Darwin e ao darwinismo. O filósofo lê Darwin como se o mecanismo da luta pela existência proposta pelo biólogo inglês tivesse como consequência duas metas a serem atingidas: a sobrevivência e o aperfeiçoamento do tipo. No fragmento póstumo da primavera de 1888, intitulado como “Anti-Darwin”, lê-se: “Na luta pela existência, conta-se com a morte dos seres fracos e com a sobrevivência dos mais robustos e mais bem dotados; por conseguinte, imagina-se um crescimento contínuo da perfeição para os seres”. Para um maior aprofundamento da compreensão de Nietzsche sobre Darwin e o darwinismo, assim como suas principais críticas dirigidas ao biólogo inglês, cf. Frezzatti, 2001.

progresso ou aperfeiçoamento, pois cada ser vivo é uma formação aleatória da luta entre as partes que resulta na auto-regulação do mesmo⁵¹. Roux escapa da teleologia ao propor a gênese e o desenvolvimento do organismo a partir de uma luta interna entre suas partes, todavia, dela se utiliza para explicar o motivo, a intenção dessa luta, que por meio de mais espaço e nutrição é que as partes se conservam. A “intenção” ou o sentido da luta em Nietzsche parece ser o aumento de potência e o domínio. O domínio deve ser entendido como “consequência” desse crescimento de potência. Numa hierarquia de forças, aquela que vencer mais resistências terá sua intensidade de potência aumentada e necessariamente assumirá o comando, tendendo a crescer ainda mais ao tornar outros impulsos sua função.

A pergunta sobre uma possível teleologia em Nietzsche, de agora em diante, assume um foco mais claro: A tendência de crescimento dos impulsos pode ser considerada uma teleologia? Haveria um fim, no sentido de um grau máximo de potência? Vimos que o dinamismo da luta exclui a possibilidade de um máximo de potência daquele que governa, pois as forças que resistem também lutam: “Obedecer também é uma luta: desde que reste força capaz de resistir” (26 [276] do verão a outono de 1884, KSA 11.222). Essa relação de domínio e obediência propõe que os impulsos apenas “buscam” aumentar sua intensidade de potência ao máximo, mas a relação dinâmica da luta impossibilita a fixação de um domínio eterno ou um equilíbrio estático, mas sim um equilíbrio dinâmico, a auto-regulação. Uma possível teleologia em Nietzsche poderia ter sentido se essa “busca” (por mais potência) fosse significar a direção para uma meta (o máximo de potência), porém, inalcançável. Uma crítica nesse sentido, no entanto, não seria uma objeção à sua teoria, sendo que não coincide com o tipo de teleologia da tradição, a qual Nietzsche tanto a critica.

A luta na filosofia nietzschiana vai muito além do sentido que Roux adota (como competição pelo espaço e por nutrientes), e não se limita ao combate entre as partes do organismo, pois a relação de dominação entre os impulsos, os quais formam aquilo que chamamos de “corpo” não se diferencia de nossos estados psicológicos: “O combate não está restrito às células, aos tecidos, aos órgãos, aos organismos: ele ocorre em todos os domínios – nossos afetos, ou seja, interpretações – que não passam de movimentos fisiológicos” (11 [128] da primavera a outono de 1881, KSA 9.487). Ao estabelecer a *homogeneität* da vida à vontade

⁵¹ “‘Desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso, de um órgão, nessa medida, pode ser tudo, menos seu *progressus* em direção a um alvo, e menos ainda um *progressus* lógico e curtíssimo, alcançado com o mínimo dispêndio de força e custos – é, pelo contrário, a sucessão de processos mais ou menos profundos, mais ou menos independentes um do outro, de subjugamento, que se desenrolam nela, e inclusive as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação, e também os resultados de ações reativas bem sucedidas” (GM/GM II § 12).

de potência, não há mais sentido em postular uma alma reguladora responsável por nossos pensamentos. Nietzsche expande seu conceito de luta não só no sentido fisiológico, mas para o “âmbito” psicológico, demonstrando não haver diferenças entre pensamentos, perspectivas e interpretações dos movimentos fisiológicos do homem.

Ao afastar o caráter unitário de um sujeito metafísico como causa dos pensamentos e de nossos estados conscientes, Nietzsche concebe a fisiologia como vontade de potência para explicar nossos processos psicológicos sem a necessidade de uma alma reguladora. Se o corpo é uma pluralidade de forças antagônicas que lutam entre si por mais potência, nossos pensamentos e perspectivas não formariam, também, uma relação pluralista? “Não somos um sujeito 'único': há uma pluralidade de sujeitos cuja interação e luta formam nosso pensamento e consciência” (40 [42] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.650). Cada minúscula parte do organismo possui seu próprio pensamento e consciência, sua perspectiva, seu ritmo, suas condições de existência, intensidade de força, e é no ataque e defesa com as suas vizinhas que efetiva sua potência⁵². Não há uma unidade ou sujeito metafísico e nem mesmo um único órgão (como o cérebro) responsável por nossos atos conscientes⁵³.

Considerando as constantes alterações que ocorrem no interior do organismo, Nietzsche procura elementos da biologia para refutar o sujeito pensante: o constante nascimento e morte de “unidades” vivas (como as células) impossibilita a fixação de um sujeito substancial e causal (cf. 40 [21] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.638), visto que essa pluralidade de sujeitos que constituem o organismo sempre está em processo de vir-a-ser. Ao transpor esses elementos da biologia para a doutrina da vontade de potência, o ato de pensar é designado nos seguintes termos:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo (FW/GC § 111).

Pensamento é uma relação de luta entre os impulsos entre si, cada qual tem sua própria perspectiva e deseja a impor sobre as demais. Essa luta não nos chega à consciência, o que

⁵² “O homem como uma multiplicidade de 'vontades de potência': cada uma com uma pluralidade de meios expressivos e formas” (1 [58] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.25).

⁵³ “Tudo o que entra na consciência como 'unidade' já é enormemente complexo: temos nada mais que uma aparente unidade. [...] Embora o centro da 'consciência' não coincida com o centro fisiológico, no entanto, é possível que, apesar disso, o centro fisiológico é também o centro psíquico” (5 [56] do verão de 1886 a outono de 1887, KSA 12.205). Embora o cérebro seja um órgão centralizador do pensar, isso não significa que seja o órgão do pensamento. Toda ínfima parte do corpo pensa, tem sua própria perspectiva e avaliação, sente, ama e odeia, e até mesmo, tem sua própria consciência.

realmente “penetra na consciência é a última elaboração de uma cadeia, uma conclusão. [...] O acontecer em que há realmente uma relação ocorre por debaixo de nossa consciência: as séries e sucessões de sentimentos, pensamentos, etc., que aparecem são sintomas do autêntico acontecer” (1 [61] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.26). Aquilo que designamos como pensamentos e sentimentos são esquematizações, simplificações e interpretações grosseiras da consciência que encobrem a luta entre a pluralidade de afetos do homem (cf. 11 [113] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.53). Todo nosso sentir, pensar e querer consciente são apenas sintomas (*Symptome*) de um estado global das formações de domínio e o resultado da fixação de potência num determinado instante, que abarca e simplifica todos os impulsos do homem, tanto aqueles que dominam como aqueles que resistem (cf. 1 [61] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.26). O deslocamento de um pensamento para outro, em seus estados sucessivos, significa a mudança de uma situação geral das hierarquias do corpo. Ou seja, um pensamento não é causa do seguinte; um estado não é causa de outro, um pensamento é a expressão ou o sintoma das configurações de impulsos momentâneas.

A psicologia grosseira do mecanicismo é incapaz de reconhecer a luta entre os impulsos por mais potência porque permanece confiante nos dados da consciência, da lógica e da razão, e, portanto, descreve somente algo já exposto, dado, simplificado pelo intelecto, e não chega ao *móvil* de todo acontecer porque já parte de um modo indireto e secundário de conhecer: a consciência. Partindo do corpo como fio condutor, Nietzsche, em *Assim falava Zaratustra*, reconhece que a consciência ou o intelecto é apenas uma “pequena razão” subordinada a uma “grande razão”:

Eu sou todo corpo e nada além disso; a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo; o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (Za/ZA “Os desprezadores do corpo”).

O que a tradição filosófica compreende como “eu”, vontade, espírito, passa a ser concebida pela filosofia nietzschiana como um instrumento do corpo enquanto vontade de potência: todo querer, pensar e agir consciente é apenas um modo do corpo efetivar sua potência. Por “detrás” da consciência está à luta entre os impulsos, e o que a tradição designou como “alma”, para Nietzsche é apenas uma pequena razão, uma hierarquia de impulsos submissa a uma grande razão, e assim, a alma é subproduto do corpo, é corpo. No

discurso “Os desprezadores do corpo” da obra Assim falava Zaratustra, Nietzsche expressa a vontade de potência encarnada (o corpo) no termo alemão Selbst. O Selbst pode ser definido como o “inconsciente”, os instintos primordiais e fundamentais da vida, o oposto da consciência. Sendo assim, Selbst é o “si mesmo”, e isso é o corpo.

Zaratustra, contra aqueles que desprezam o corpo ou os instintos a favor da alma ou da consciência, afirma em seu discurso que aquilo que a tradição filosófica e científica tanto valorizou como supremacia do homem, a saber, o espírito ou o pensar consciente, nada mais é que uma pequena razão submissa como uma função do corpo ou de uma grande razão. Mas, ambas, tanto a pequena quanto a grande razão são corpo (Selbst), a distinção entre elas não se deve por critérios metafísicos ou substanciais, mas pelo grau de hierarquia que se conjugam. A pequena razão é identificada com a alma, o eu, consciência, o espírito, conceitos que os metafísicos valorizaram e substancializaram em termos absolutos ou como princípio da vontade e do querer. O Zaratustra de Nietzsche reduz o “eu” a um instrumento, um meio, algo inferior – uma pequena razão. O corpo é o fundamento, o soberano ou o princípio de nossas ações, ou seja, toda atividade, seja consciente ou não, é produto do corpo, é interesse do corpo, instinto, é corpo em processo constante de incorporação. Contra a psicologia grosseira que estabelece valor supremo à consciência, Nietzsche valoriza o corpo e os instintos (Instinkt) como o essencial da vida que quer crescer e se fortalecer.

Na fala de Zaratustra, não somente os sentidos são reduzidos a uma função do corpo, mas também, o “sujeito pensante”: “Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é a sua vaidade. Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o Selbst. O Selbst procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito” (Za/ZA “Os desprezadores do corpo”). Nietzsche coloca lado a lado o espírito e os sentidos como instrumentos do Selbst. Os sentidos também não são soberanos, absolutos, ou seja, não tem o poder de ser um fim em si mesmo, mas são meios pelos quais o corpo, ou melhor, o Selbst, os apropria, e os utiliza como sua função. Isso significa que não existe um “puro” sentir, como se os sentidos fossem cada um independente e por si mesmo, pois todo sentir, assim como a própria constituição dos sentidos e do corpo já é algo configurado, organizado e orientado, portanto, pré-posto. “A percepção dos sentidos nos ocorre inconscientemente”, escreve o filósofo num fragmento póstumo, e “tudo aquilo que temos consciência já são percepções elaboradas” (34 [30] de abril a junho de 1885, ksa 11.430).

A doutrina nietzschiana da vontade de potência se apresenta como uma interpretação superior ao processo, pois, enquanto o mecanicismo ou a psicologia grosseira se fixa em preconceitos psicológicos, morais e gramaticais, afirmando como *móbil* o que, na verdade, é algo secundário e derivado, a teoria de Nietzsche rejeita tal preconceito e afirma a luta entre impulsos como a efetividade. A vontade de potência é o *móbil* presente em todo acontecer. Ao entender que a vontade de potência é uma doutrina superior, não somente frente ao mecanicismo, mas a todas visões de mundo criadas até o presente, Nietzsche não estaria sendo dogmático com sua própria teoria? Será que a doutrina da vontade de potência se afirma como mais uma “verdade”, entre tantas outras? E haveria mais algum sentido em considerar a vontade de potência como superior a outras concepções de mundo, como é o caso daquelas propostas pelo mecanicismo? Discutiremos essas questões no próximo capítulo, juntamente com um segundo momento de crítica àquela forma de psicologia grosseira, a saber, o mecanicismo como expressão de decadência fisiológica.

3 A PSICOFISIOLOGIA DA VONTADE DE POTÊNCIA

3.1 A VONTADE DE POTÊNCIA É INTERPRETAÇÃO

A postura nietzschiana em relação às teorias mecanicistas, no que concerne ao problema da verdade, se dirige de forma crítica à pretensão dos defensores de tais doutrinas as considerarem como verdades imutáveis, como se a realidade devesse se adequar ao conceito. Mesmo que Nietzsche critique a crença na verdade, ele não assume uma postura cética no sentido de que, como o homem não descobre “verdades”, deve-se abster de procurar um sentido para sua existência. Ora, se assim fosse, qual o objetivo de Nietzsche propor a teoria da vontade de potência sabendo que não há verdades a descobrir? Essa é uma questão que nos leva a procurar compreender qual a postura do filósofo diante de sua própria doutrina.

A dificuldade reside no fato de que Nietzsche abomina a idéia de um mundo mecânico e afirma o mundo das multiplicidades de vontades de potência: “Este mundo é a vontade de potência – e nada mais! E também vós mesmos sois estas vontades de potência – e nada mais” (38 [12] de junho a julho de 1885, KSA 11.610). Se o mundo é vontade de potência, e nada mais do que isso, parece que Nietzsche está absolutizando sua própria doutrina como a única verdade possível de mundo. Ele próprio considera a vontade de potência como uma doutrina superior ao mecanicismo (cf. 1 [119] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38), e dá indícios para compreensão ontológica de tal teoria, como escreve no seguinte fragmento póstumo: “a vontade de potência é o fato último para o qual nós descemos” (40 [61] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.661). Os fragmentos póstumos 38 [12] e 40 [61] estão de acordo na medida em que ambos consideram a vontade de potência como o *móvil* de todo acontecer. A discussão, todavia, volta para o problema da possibilidade de uma ontologia da vontade de potência. Se há uma ontologia na filosofia nietzschiana, qual sentido teria as críticas árdas e constantes do filósofo às chamadas “verdades absolutas”? Nietzsche, com a teoria da vontade de potência, desejaria impor uma nova verdade no lugar daquelas do mecanicismo?

Em muitos rascunhos nietzschianos destinados ao livro *A Vontade de Potência*, podemos perceber, a partir do título da obra, a postura do filósofo diante de sua própria teoria. Em alguns desses rascunhos, o título de tal livro aparece das seguintes maneiras: “*A vontade*

de potência. Tentativa de uma nova interpretação [*Auslegung*] de todo acontecer” (39 [1] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.619; 40 [2] de agosto a setembro de 1885, KSA 11.629, e 1 [35] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.19); “A *vontade de potência*. Tentativa de uma nova interpretação de mundo [*Welt-Auslegung*]” (2 [73] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.94). O termo alemão *Auslegung* (interpretação) é utilizado por Nietzsche em todos esses títulos destinados ao livro *A vontade de potência*, demonstrando que o filósofo tinha consciência de que, como todas as doutrinas de mundo são interpretações, sua teoria também deveria ser. Mas, com isso, a vontade de potência seria uma interpretação qualquer, como todas as outras? O parágrafo 22 de *Para além do Bem e do Mal* ilustra perfeitamente o modo como o próprio Nietzsche concebe sua teoria. Em diálogo com as interpretações de mundo dos físicos e mecanicistas, escreve:

Mas, como disse, isso é interpretação, e não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de potência”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada potência tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (JGB/BM § 22)

Os aspectos essenciais do parágrafo acima citado podem ser resumidos em dois: 1) A teoria da vontade de potência é interpretação; e 2) A objeção de que esta teoria é interpretação, e não verdade absoluta, não consiste em um problema para Nietzsche. Vimos (Segundo Capítulo) que tanto a teoria da vontade de potência quanto a do Eterno retorno pretendem substituir àquelas propostas pelo mecanicismo. Nietzsche, ao refutar o mecanicismo, afirmando que suas doutrinas de mundo são interpretações, apresenta a vontade de potência como uma nova possibilidade de mundo, a qual explicaria os mesmos “fenômenos” tratados pela mecânica, mas sob ângulos distintos. Com o Eterno retorno, e seus “números calculáveis de combinações” (cf. 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.374), o filósofo também não desejava impor uma explicação matemática rigorosa e dogmática para todos os processos cósmicos, mas sim interpretar o mundo sob uma via que fornecesse ao homem um sentido

muito maior para sua existência do que aquelas cosmologias mecanicistas⁵⁴. Reconhecendo que a vontade de potência, assim como o mecanicismo, é uma interpretação e não verdade absoluta, o filósofo antecipa uma possível objeção de sua teoria por parte dos físicos e mecanicistas: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM § 22). Como fica evidente, Nietzsche não está preocupado com uma objeção de tal natureza. Caso um mecanicista tentasse refutar a vontade de potência pela via de ser, também, uma interpretação, isso teria uma consequência contrária aos interesses de quem objeta: a afirmação da vontade de potência enquanto interpretação gera um fortalecimento dessa teoria na medida em que ela não é apenas uma interpretação qualquer, como é o caso das teorias mecanicistas, mas vontade de potência é, sobretudo, a arte da interpretação. A teoria de Nietzsche, por não ser dogmática, permite que surjam várias e distintas visões de mundo, as quais jamais foram criadas até o momento, conquistando, assim, novos horizontes e novos sentidos para a existência humana (cf. FW/GC §374). Mas mesmo que a vontade de potência possibilite a criação de novas interpretações de mundo, todas elas, no limite, estarão sendo subjugadas por ela na medida que deverão reconhecer o caráter interpretativo de todo acontecer. A vontade de potência, assim, englobaria todas as interpretações criadas até o momento e também aquelas que estão por vir-a-ser, afirmando-se um *móbil* interpretativo da efetividade.

A vontade de potência não consiste em uma verdade estanque e, mesmo enquanto *móbil* de todo acontecer, não permite a possibilidade de haver entes reais como fundantes metafísicos, pois, como afirma Nietzsche, o próprio acontecer é interpretação enquanto vir-a-ser (2 [148] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.139). O caráter interpretativo presente em todo acontecer significa que a interpretação está presente em todos os processos, e constitui a própria efetividade. Isso poderia levar alguém a pensar que deveria haver um sujeito responsável pelo ato de interpretar. Se essa consideração estiver correta, o mundo do qual Nietzsche fala não é apenas interpretação, mas se constitui de múltiplos sujeitos que o interpretam. A contradição que poderia emergir desse argumento consiste em que haveria “um” ou “vários” sujeitos responsáveis pela interpretação – como causa do ato de interpretar –, fato que colocaria um paradoxo na crítica nietzschiana ao sujeito metafísico. Deste modo,

⁵⁴ A falta de sentido da vida presente nas teorias mecanicistas é um dos motivos essenciais para a rejeição de Nietzsche a tal modo de pensar. Com a vontade de potência, ele desejava, partindo da vida, interpretar o conjunto da efetividade. Para isso, seria necessário, em primeiro lugar, livrar-se dos velhos ideais da metafísica, da religião e da ciência, os quais seriam rejeitados por essa interpretação: “Inutilidade dos velhos ideais para a interpretação da totalidade dos acontecimentos [...] Inutilidade da teoria mecanicista - da à impressão de ausência de sentido” (7 [54] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.312).

“não se deve perguntar: ‘então *quem* interpreta?’” (2 [151] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.140). A pergunta pelo “*quem* interpreta” parece buscar um sujeito como causa do interpretar. A questão poderia ser levantada em outra interrogação, em uma pergunta anterior ao *quem* da interpretação: *Quem* faz tal interrogação? A tradição filosófica e científica. É com a tradição que Nietzsche está dialogando em 2 [151], visto que é uma exigência metafísica crer que, em tudo o que ocorre há um sujeito responsável pela ação (como a crença no Eu, em átomos, em micropartículas de matéria, compreendidos por Nietzsche como agentes causais). No fragmento póstumo 2 [190] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.161, Nietzsche novamente dialoga com a tradição, fornecendo-lhes uma resposta: “*Quem interpreta?* [*Wer legt aus?*] – Nossos afetos [*Unsere Affekte*]”. O termo *Affekte* é utilizado pelo filósofo como uma resposta à exigência metafísica de um sujeito responsável pela ação. A dificuldade agora é compreender o que Nietzsche quer dizer quando afirma que são nossos afetos que interpretam. Para eliminarmos tal dificuldade e abriremos os caminhos que nos levam a uma compreensão clara sobre essa particularidade da filosofia nietzschiana, é primeiramente necessário lembrar que o termo *Affekte* (afeto) e *Trieb* (impulso) não correspondem a um “Ser” ou a uma “unidade”, mas são o processo de vir-a-ser do mundo (da efetividade), e o “interpretar mesmo, enquanto uma forma da vontade de potência, tem existência [*Dasein*] (mas não como um ‘Ser’ [*Sein*], mas como um *processo*, um *devir*) como um afeto [*Affekt*]” (2 [151] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12. 140). Aqui podemos retirar duas conclusões: 1) Não há ontologia na teoria da vontade de potência na medida em que exclui qualquer possibilidade de haver um Ser regulador. A vontade de potência é um processo e, enquanto processo, nada se fixa em absoluto. 2) A interpretação é a própria expressão da vontade de potência, e acompanha todos os processos de luta e hierarquização dos impulsos, ou seja, ela é a efetividade.

Müller-Lauter, em sua obra *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*, expõe a concepção heideggeriana da vontade de potência como um princípio metafísico: “Nas interpretações de Nietzsche predomina a concepção segundo a qual a vontade de potência deve ser entendida como fundante metafísico. [...] Também Heidegger parte da unicidade da vontade de potência, que se mantém e se supera a si mesma” (Müller-Lauter, 1997, p. 70). Mas a interpretação de Heidegger da vontade de potência como fundante metafísico é rejeitada por Muller-Lauter, o qual afirma o que se segue:

Nada mais seria errôneo, mais inadequado à interpretação de Nietzsche, do que, por fim, deixar-se pôr em evidência a vontade de potência, semelhantemente a um *deus*

ex machina, senão como o sujeito metafísico, no entanto como o acontecimento fundamental. Há, decerto, para Nietzsche, complexos de acontecimentos, mas não há o acontecimento fundamental. Não há um, há apenas multiplicidades se reunindo, se separando. O filosofar de Nietzsche exclui, como uma pergunta relevante para o acontecer efetivo, a pergunta pelo fundamento do ente, no sentido da metafísica tradicional (Müller-Lauter, 1997, p. 152)

Concordamos com a leitura de Muller-Lauter em desconsiderar a teoria nietzschiana da vontade de potência como uma ontologia, pois Nietzsche, em seus escritos, abomina a crença metafísica no Ser, na existência de fatos, ou em uma realidade absoluta. Não há fatos, diz Nietzsche, mas somente interpretações (cf. 1 [115] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38 e 7 [60] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.315). Quando o filósofo alemão afirma que são os afetos que interpretam, também não há nenhuma relação de causa e efeito. Os impulsos não pré-existem à interpretação porque que não se constituem como um Ser no qual produz interpretações, pois os processos são simultâneos e o “interpretar”, o “interpretante” e o “interpretado” ocorrem no mesmo instante⁵⁵. Assim,

A vontade de potência *interpreta*: a formação de um órgão se trata de uma interpretação; a vontade de potência delimita graus, diferenças de potência. Meras diferenças de potência não poderiam ainda sentir-se como tais: é necessário haver ali um algo que quer crescer, que interprete a todo outro algo que quer crescer sobre seu valor. Nesse mesmo - - Na verdade a interpretação é ela mesma um meio de fazer-se senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe um permanente INTERPRETAR). (2 [148] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.139)

Partindo da formação e do desenvolvimento dos organismos, Nietzsche compreende a interpretação como atividade reguladora das relações de domínio. “Interpretar” significa delimitar graus, perceber diferenças de potência para poder dominar. O aspecto fundamental dos argumentos expostos acima consiste em que o conceito de “interpretação” (*Auslegung*) não se constitui em uma mera ação psicológica, mas assume o caráter de efetividade que acompanha o vir-a-ser. Essa “efetividade” da interpretação pode ser mais bem elucidada nos organismos vivos, especialmente no homem: “O homem é o testemunho das enormes forças [*Kräfte*] que podem ser postas em movimento por um pequeno ser [*Wesen*] de caráter múltiplo (ou por uma luta perene concentrada em muitos seres pequenos). Seres que jogam com os astros” (1 [124] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.40); “o essencial do ser

⁵⁵ O sujeito metafísico da tradição filosófica compreendido como causa do pensamento não é, de modo algum, transferido para a filosofia nietzschiana, a qual exclui unidades ou agentes causais da interpretação: “‘Tudo é subjetivo’, dizem vocês: mas isso já é *interpretação*, o ‘sujeito’ não é algo dado senão algo inventado e adicionado, algo posto por detrás – É, em última instância, necessário por ainda um intérprete detrás da interpretação? Já isto é invenção, hipótese” (7 [60] do final de 1886 a primavera de 1887, ksa 12.315).

orgânico [*organischen Wesens*] é uma nova interpretação do acontecer, a interna multiplicidade perspectiva que é, ela mesma, um acontecer” (1 [128] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.41). Esses escritos poderiam nos levar a pensar que o conceito de “interpretação” possui um caráter duplo: a) como interpretação de mundo; e b) interpretação enquanto efetividade. Mas o argumento contido em 1 [128] exclui essa divisão, corroborando que o organismo não apenas interpreta, mas sua multiplicidade já é ela mesma uma interpretação, fato que nos leva a concluir que o caráter interpretativo na filosofia nietzschiana possui um sentido homogêneo.

O aspecto interpretativo de todo acontecer, especialmente da vida, conforme o fragmento póstumo já citado 2 [148] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.139, significa delimitar graus e diferenças de potência. Isso ocorre a partir da luta entre os impulsos em busca de domínio que desencadeia em arranjos hierárquicos. Conforme diz Nietzsche, “cada impulso é uma espécie de desejo de domínio, cada um tem sua perspectiva, que quer impor como norma a todos os demais impulsos [*Trieben*]” (7 [60] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.315). Cada impulso tem seus prós e contras, ou seja, sua própria quantidade de potência, e tende a impor essa potência aos demais impulsos, exteriorizando-se sobre eles:

A totalidade do mundo orgânico é uma urdidura de seres [*Wesen*] rodeados de pequenos mundos fantasiados: no entanto, põem fora de si, nas experiências, sua força, seus apetites e seus costumes como seu mundo externo. A capacidade de criar (formar, inventar, fantasiar) é sua capacidade fundamental: também de si mesmos tem, obviamente, somente uma representação igualmente falsa, fantasiada, simplificada (34 [247] de abril a junho de 1885, KSA 11.503).

Se cada impulso tem sua perspectiva, isso significa que cada qual cria seu próprio “mundo externo” a partir de suas condições de existência e experiências. Não só o homem, mas todos os organismos têm essa capacidade de criar seu próprio mundo, e que ver verde, azul, roxo, duro, brando, por exemplo, são valorações herdadas e seus sinais (cf. 34 [247] de abril a junho de 1885, KSA 11.503). Isto quer dizer que cada configuração de impulsos interpreta outras configurações, criando, assim, a percepção do seu “mundo externo”: “a fim de que esta vontade de potência possa exteriorizar-se, tem que perceber aquelas coisas que atrai; que sente e se aproxima de algo que é assimilável a ela” (34 [247] de abril a junho de 1885, KSA 11.503). Aqui temos um processo de assimilação que pode nos ajudar a compreender o caráter interpretativo de todo acontecer. Nietzsche fala em “exteriorização” da

vontade de potência, mas o que significa “exteriorizar” a potência? É um movimento de “colocar para fora”, de “expor”, de ultrapassar a “si” e abarcar o “outro”, é o ato de incorporação e imposição de uma perspectiva sobre as demais. Isso é o que Nietzsche chama de *Auslegung* (interpretação), termo que indica justamente um “por pra fora”, ou seja, uma efetivação da potência. E para que a potência possa se efetivar, é necessário que “perceba aquelas coisas que atrai; que sente e se aproxima de algo que é assimilável a ela”. A interpretação acompanha todos os processos da luta, pois a percepção de algo que se aproxima já se trata de uma interpretação na medida em que esse algo é medido (sua quantidade de potência) e preparado para ser assimilado por um predador⁵⁶.

As pequenas diferenças de potência são percebidas no ato de interpretar, e cada impulso é simplificado e apreendido numa espécie de “teia” preparada pela interpretação do impulso que ambiciona dominar. Em outros termos, interpretar é o ato de uma determinada configuração de forças medir e ordenar outras configurações a partir de sua própria disposição e intensidade de potência. Por isso, Nietzsche afirma que os impulsos medem o mundo ou aquilo que os rodeia conforme seu pequeno ângulo, e que só percebem determinadas propriedades que foram selecionadas em seu ato de interpretar (cf. 7 [1] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.247), ocasionando uma simplificação neste processo. Portanto, ao afirmar que a interpretação é forma da vontade de potência e acompanha todos os processos, Nietzsche a compreende como efetividade determinante das formações de domínio. Após essa breve análise do conceito de “interpretação”, podemos perceber que o filósofo não apenas reconhece que a teoria da vontade de potência é uma interpretação, mas também afirma que a própria interpretação faz parte dos processos dinâmicos da efetividade.

Nietzsche declara que a vontade de potência é interpretação, sendo assim, poderíamos pensar que o mecanicismo também seja interpretação. De fato, no fragmento póstumo 7 [34] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.306, os conceitos de “causalidade” e “lei natural”, os quais constituem bases essenciais do pensar mecanicista, são abordados da seguinte forma: “O causalismo. Este ‘um depois de outro’ necessita de interpretação [*Auslegung*]: ‘lei natural’ é uma interpretação [*Auslegung*], etc.”. Isto quer dizer que o conceito de causalidade não é “nem sequer uma interpretação [*Auslegung*], só uma formulação [*Formulierung*], descrição [*Beschreibung*]; ‘a sucessão’ ainda está *esperando* a interpretação [*Auslegung*]” (6 [25] do verão de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.242).

⁵⁶ O mundo é uma dimensão múltipla e perspectivista: “O mundo *não é de tal e qual maneira*: e os seres vivos o vê como lhes aparece. Ou seja: o mundo consiste nesses seres vivos, e para cada um deles há um pequeno ângulo desde o qual mede, percebe, vê e não vê.” (7 [1] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.247).

Parece que o fragmento 7 [34] responde ao final enigmático da última frase citada de 6 [25], em que a sucessão “ainda está esperando a interpretação”. A lei natural, em 7 [34], aparece como um modo possível de dar um sentido interpretativo à causalidade, pois esta, isoladamente, não é interpretação, mas mera formulação ou “descrição”, ou, em outros termos, causalidade é apenas um ponto de vista, uma perspectiva. Interpretação envolve algo maior, é um conjunto de perspectivas e delas se conjuga como expressão de mundo, como é o caso da “lei natural” proposta pelo mecanicismo, a qual necessita da perspectiva ou da “formulação” do conceito de causalidade. Assim, interpretação (*Auslegung*) em Nietzsche é, sobretudo, interpretação de mundo (*Welt-Auslegung*).

O termo alemão *Auslegung* significa um expor, mostrar, torna-se visível, expressar. “Lei natural” é interpretação, diz Nietzsche, ou seja, é um expor ou expressão de uma configuração de impulsos que buscam a imposição de sua potência⁵⁷. Tendo isso em vista, não nos é plausível considerar a lei natural mecanicista como uma verdade absoluta, pois o ato de interpretar não descobre “verdades”, caso contrário, implicaria uma contradição nos próprios termos. Interpretar não é descobrir como o mundo se constitui em sua essência, mas é criar ou fazer o mundo “visível” para nós. Mas e os “fatos”? Um defensor de uma determinada postura mecanicista afirmaria que não seria possível tal doutrina caso desconsiderássemos a realidade que constitui a relação de objetos como fatos ou acontecimentos em si, pois qual seria o objeto do mecanicismo senão os “fatos” (movimento de átomos, atração e repulsão, atrito, etc)? “Leis naturais”, por conseguinte, só se aplicam a fatos. É somente a partir da crença nos fatos que os conceitos de causalidade, lei natural, movimento, ação e repulsão, e etc. são possíveis, ou seja, uma explicação do mundo de modo mecanicista requer a crença de que existem coisas em relações causais (cf. GD/CI “Os quatro grandes erros” § 3). Nietzsche, no entanto, anota: “O caráter interpretativo de todo acontecer. Não há nenhum acontecimento [*Ereigniß*] em si. O que ocorre é um grupo de fenômenos *escolhidos* e reunidos por um ser [*Wesen*] que interpreta” (1 [115] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38). Esse aforismo contém dois aspectos muito importantes para compreendermos a postura nietzschiana diante da crença nos fatos: 1) Não há fatos, mas interpretações; e 2) Aquilo que chamamos de “fatos” nada mais são que “fenômenos escolhidos e reunidos por um ser [*Wesen*] que interpreta”. Não havendo fatos, mas apenas interpretações, não há possibilidade de haver uma realidade (*Realität*) no mundo, pois não há nada por “detrás” da interpretação,

⁵⁷ Veremos, na próxima seção, que uma interpretação de mundo é a expressão ou o sintoma de determinado grau de hierarquização dos impulsos.

mas tudo se resume na própria interpretação. Logo, as doutrinas mecanicistas não devem ser compreendidas como “explicação de mundo”, mas sim, interpretação:

Interpretação, não explicação. Não há nenhum fato, tudo é fluido, inapreensível, fugaz; o mais duradouro são ainda nossas opiniões. Introduzir um sentido – na maioria dos casos uma nova interpretação por cima de uma velha interpretação que se tornou incompreensível e que agora é somente um signo (2 [82] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.100).

O argumento sugere que não há nenhum ser, fato, realidade que constitua o mundo, mas tudo é fluido e inapreensível. Ou seja, se tudo é inapreensível, não existe conhecimento absoluto – “verdades” – mas somente interpretações. Cabe ao homem, enquanto criatura vivente, criar um sentido interpretativo para sua existência, e viver como se o mundo fosse de tal e qual maneira, conforme suas próprias valorações. Ainda há algo muito curioso nessa citação: Nietzsche afirma que introduzir um sentido é superar uma “velha interpretação” que se tornou inútil para a vida. Isso significa que há um distanciamento entre a compreensão de “verdade” da tradição filosófica e científica e o modo pelo qual Nietzsche a concebe. Ao contrário de tal postura, a qual crê que existam verdades em um sentido absoluto, o filósofo alemão propõe que as “verdades” devem ser compreendidas como interpretações dominantes que se tornaram condições de existência de uma cultura. Enfatiza que “a verdade não designa algo oposto ao erro, mas a posição de certos erros em relação a certos erros, por exemplo, o fato de que sejam mais velhos, estejam mais profundamente incorporados, de que sem eles não poderíamos viver, e coisas similares” (34 [247] de abril a junho de 1885, KSA 11.503). Ao negar a possibilidade da verdade, ele não a rejeita de modo absoluto, mas expõe um novo conceito de verdade enquanto criação perspectivista dominante:

a verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que deve ser criado e que nomeia um processo, mais ainda, uma vontade de dominação, que “em si” não tem fim: infundir a verdade como um *processus in infinitum*, como uma determinação ativa, não como uma conscientização de algo, que ‘em si’ seria fixa e determinada (9 [91] do verão de 1887, ksa 12.383).

A “verdade” não pode ser encontrada nem descoberta pelo uso dos sentidos, experimentação ou pelo raciocínio lógico-matemático justamente porque “verdade” é uma criação, ou seja, ela não existe no sentido de “realidade” (*Realität*) ou “essência” do mundo. Isto significa que as leis da mecânica e seus conceitos centrais não estabelecem verdade alguma, mas são criações perspectivistas e interpretações que se afirmam sobre outras durante um determinado período de tempo. Assim, ao contrário do desejo desenfreado por uma

verdade eterna ou imutável apoiada nos erros da linguagem, na fixidez do conceito e na supremacia da consciência, Nietzsche a compreende como um processo infinito de criação que envolve a destruição, pois uma perspectiva ou verdade só poderá tornar-se dominante quando superar outras concepções de mundo. O conceito de verdade em Nietzsche entra na dança e no fluxo que constitui a vida, no sentido de que “as valorações surgem daquilo que cremos ser nossas condições de existência: se alteram nossas condições de existência ou nossa crença nelas, se alteram também nossas valorações” (25 [397] da primavera de 1884, KSA 11.116).

Como já discutido no início de nosso trabalho, Nietzsche não considera a lógica e a matemática inúteis para a vida porque são esquematizações de signos úteis para a preservação e ampliação da potência do homem. O problema é a postura da tradição frente a tais signos, pois os consideraram como meios para alcançarmos verdades absolutas e eternas. A tradição ignora o caráter interpretativo de todo acontecer, e se apóia em verdades eternas a fim de alcançar alguma seguridade na vida. Portanto, o mecanicismo com suas leis naturais, matematização e experimentação, ao contrário do que pretende, não expressa uma verdade sobre o mundo, mas apenas uma interpretação.

Já mencionamos anteriormente (Segundo Capítulo) que Nietzsche não separa os movimentos fisiológicos dos movimentos psicológicos: todos os pensamentos, perspectivas e interpretações aparecem, no homem, como sintomas fisiológicos (cf. 11 [128] da primavera a outono de 1881, KSA 9.487), ou seja, expressam o grau de hierarquização e as condições de existência dos impulsos que constituem os múltiplos arranjos de domínio que chamamos de “corpo”. Uma interpretação apresenta os sucessos ou fracassos das formações das configurações de domínio do homem, e, nesse sentido, escreve Nietzsche: “Infinita interpretabilidade do mundo: cada interpretação um sintoma de crescimento ou de decadência” [*“Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt: jede Ausdeutung ein Symptom des Wachstums oder des Untergehens”*] (2 [117] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.120); “a vida ‘ascendente’ e a vida descendente: ambas formulam suas necessidades supremas em tábuas de valores” (15 [2] da primavera de 1888, KSA 13.401). Portanto, existem basicamente dois tipos de vida, e expressam sua potência em “tábuas de valores” ou interpretações: 1) a vida ascendente, forte, saudável; e 2) a vida decadente, fraca, doente. Enfim, perguntamos: O mecanicismo expressa sintomas fisiológicos de vida decadente ou ascendente? Antes de procurarmos uma resposta imediata a esta questão, é necessário buscar compreender o que o filósofo entende por “decadência” e “ascendência” de vida, e além

disso, que tipo de sintomas o mecanicismo expressa.

3.2 A SINTOMATOLOGIA DO MECANICISMO

Todas as interpretações de mundo, como afirma Nietzsche, são sintomas fisiológicos ou de ascendência ou decadência de vida, de saúde ou de doença, de fortaleza ou de fraqueza (cf. 2 [117] de outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.120). Para iniciarmos nossa investigação sobre tais conceitos, citamos a seguinte passagem do parágrafo 21 de *Para além do Bem e do Mal*: “O ‘cativo-arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas” [*Der „unfreie Wille“ ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen*]. Ao negar a liberdade da vontade, enquanto característica do sujeito metafísico, Nietzsche afirma haver somente vontades fortes e fracas, as quais determinariam o agir humano. O problema que emerge dessa afirmação é como compreender essas vontades “fortes” e “fracas” sem cair em oposições absolutas, visto que Nietzsche parece estar opondo dois tipos de vontades. A afirmação de que há uma oposição dessas vontades poderia relacionar a filosofia nietzschiana com a metafísica tradicional, e assim, não haveria sentido algum em suas críticas às oposições de valores da tradição, inclusive aos conceitos dualistas do mecanicismo - atração e repulsão, fixo e solto, vazio e pleno, etc. Caso tomássemos essas vontades como princípios metafísicos unitários, o problema da oposição e da distinção entre forte e fraco não poderia ser resolvido sem cair nos pressupostos da metafísica tradicional. Nietzsche, porém, escreve: “PONTO DE VISTA PRINCIPAL: abrir distâncias, mas não criar oposições” (10 [63] do outono de 1887, KSA 12.494). Uma aparente oposição de valores na filosofia nietzschiana acaba sendo rejeitada caso tomarmos as vontades “fortes” e “fracas” não como opostas entre si, mas como vontades antagônicas, que se distanciam pela diferença de quantidade de potência, e jamais por qualidades absolutas. Com isso, não há nem o “forte” e nem o “fraco” em absoluto, as diferenças são quantitativas e a distância é relacional e antagônica, e de modo algum pode ser caracterizada como oposições no sentido da metafísica tradicional. “Forte” não designa um estado oposto ao “fraco”, do mesmo modo que saúde e enfermidade não se distinguem por serem qualidades distintas e contrárias. Sobre isso, Nietzsche cita um texto do fisiologista Claude Bernard, o qual analisa os estados de saúde e de doença em suas diferenças quantitativas:

Saúde e enfermidade não são em nada essencialmente diferentes, como acreditavam os médicos antigos e ainda o crêem hoje alguns praticantes. Não se deve fazer delas

princípios ou entidades distintas que lutam pelo organismo vivo e o convertem em seu campo de batalha. De fato, entre estas duas formas de existência há somente diferenças de grau: a exageração, a desproporção, a não-harmonia dos fenômenos normais constituem o estado de enfermidade. Claude Bernard (14 [65] da primavera de 1888, KSA 13.250)⁵⁸.

Bernard considerava que os organismos são máquinas vivas e determinadas pelos processos físico-químicos de seu interior, e que a constância dos fenômenos biológicos residiria nos próprios princípios da mecânica newtoniana. De acordo com Canguilhem, o médico francês nega a estatística na biologia e concebe que, por meio da análise experimental, o fisiologista é quem determina os estados de saúde (estado normal) ou de doença de um organismo (estado patológico), o qual não se prende a polaridades extremas ou absolutas entre tais estados, pois as polaridades são dinâmicas e se diferenciam quantitativamente (cf. Canguilhem, 1978 p. 14). Nietzsche parece incorporar algumas das idéias sobre fisiologia de Claude Bernard, especialmente no que diz respeito a alterações quantitativas (de intensidade) nos organismos vivos, porém ele afasta o caráter mecânico da fisiologia do médico francês e aborda os antagonismos entre forte e fraco ou saúde e doença sob uma nova perspectiva:

Debilidade da vontade: é uma comparação que pode induzir ao erro. Pois não há vontade alguma, e por seguinte não há nem uma vontade forte nem uma vontade débil. A multiplicidade e a desagregação das impulsões, a carência de sistema entre elas tem como resultado a “vontade débil”; a coordenação das mesmas sob o domínio de uma impulsão tem como resultado a “vontade forte”; - o primeiro caso ocorre pela oscilação constante e falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e a claridade da direção. (14 [219] da primavera de 1888, KSA 13.394).

Ao rejeitar a existência de uma vontade forte e de uma vontade fraca em sua essência ou de caráter absoluto ou qualitativo, Nietzsche apresenta uma via não mecânica para explicar a saúde e a doença. A “Vontade”, em si não é fraca e nem forte, os impulsos não podem ser definidos, categorizados desta ou daquela maneira, a diferença reside no arranjo ou nas configurações desses impulsos. Por conseguinte, a “vontade forte” é definida como o direcionamento preciso e claro de um arranjo de impulsos organizados por um ou mais impulsos dominantes. Já a “vontade fraca” corresponde a um arranjo desagregado, mal formado ou em anarquia, que se caracteriza, sobretudo, “pela oscilação constante e falta de centro de gravidade”. Não deveríamos perguntar, tendo em vista essa concepção relacional entre os impulsos, de que modo os arranjos das vontades de potência são formados e designados como “vontades fortes” e “vontades fracas”? O problema consiste em demarcar a

⁵⁸ Essa citação pertence à obra *Lições sobre o calor animal*, de Bernard, publicada em 1876 (cf. Canguilhem, 1978, p. 14)

distância entre essas “vontades”, demarcação que só poderá ser feita a partir do conceito nietzschiano de *hierarquia* (*Rangordnung*). No outono de 1885 a primavera de 1886, surgem alguns rascunhos do filósofo alemão intitulados da seguinte forma: “*O problema da hierarquia [Rangordnung]*. Pensamentos provisórios e pontos suspensivos” (1 [232], KSA 12.62 e 1 [237], KSA 12.63); “*O que é distintivo? Pensamentos sobre a hierarquia*” (1 [154], KSA 12.45 e 2 [16], KSA 12.74). Em especial, nesta mesma época, com mais de 40 anos de idade, Nietzsche se depara com um problema intrigante sobre a hierarquia, pois percebeu o quanto era ainda necessário desenvolver (e “experimentar”) esse conceito: “No meio da vida compreendi quantos preparativos necessitava o *problema da hierarquia* que surgia em mim” (1 [238] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.63 e cf. MAI/HHI Prólogo § 7). A partir do conceito de hierarquia, a diferença entre “vontade fraca” e “vontade forte” irá se definir de acordo com a coordenação e o grau de complexidade hierárquica em que os impulsos se arranjam em consequência da luta (cf. 14 [133] da primavera de 1888, KSA 13.315). Mas são poucos os escritos em que Nietzsche trata do problema da hierarquia no sentido fisiológico, fato que realmente dificulta uma abordagem mais precisa sobre o tema, dado que é a partir da formação e do desenvolvimento dos organismos vivos que as hierarquias podem ser melhor elucidadas. No fragmento póstumo 2 [74] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.95, aparecem alguns pontos a ser tratados no livro *A vontade de Potência*, dentre eles, o primeiro se destaca como “fisiologia da hierarquia”⁵⁹. Nietzsche pretendia realmente tratar o problema da hierarquia tendo como ponto de partida a fisiologia, todavia, nos deixou apenas algumas anotações e textos genéricos sobre o problema. Dentre essas anotações, há duas delas que se destacam por discutirem o problema da geração e da desintegração das pequenas partes que constituem os organismos vivos. Quanto à primeira,

Da hierarquia:

Para I. *Para a fisiologia da potência.*

A aristocracia no corpo, a maioria dos dominantes (luta dos tecidos?). A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo superior só é possível por meio do rebaixamento de um inferior a uma função [...] A geração, a desintegração aparece quando as células

⁵⁹ A estrutura dessa anotação é a seguinte:

A vontade de potência

1. Fisiologia da hierarquia
2. O grande meio-dia
3. Disciplina e criação
4. O eterno retorno

dominantes são impotentes [*Ohnmacht*] para organizar aquilo que foi apropriado. É a força [*Kraft*] *formadora* que sempre quer dispor novo “material” (ainda mais “força”). (2 [76] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.96);

O processo de mitose e da geração celular é interpretada pelo filósofo como uma impotência (*Ohnmacht*), e ocorre quando as células governantes não suportam dominar as quantidades de potência absorvidas. Essa “impotência” celular é o resultado da desintegração de uma determinada hierarquia de impulsos que constitui aquilo que chamamos de “célula”, e tem como consequência a geração, ou seja, a formação de uma nova disposição. Tal movimento é inevitável, pois a vontade de potência é insaciável, e a desintegração, a impotência ou a decadência faz parte de um processo necessário e fundamental da vida (cf. 14 [75] da primavera de 1888, KSA 13.362). A segunda anotação segue um caminho semelhante à primeira, porém, direciona-se ao protoplasma: “A divisão em dois de um protoplasma se produz quando a potência já não é suficiente para dominar a posse adquirida: a geração é consequência de uma impotência [*Ohnmacht*]” (1 [118] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 13.56). Tanto a divisão do protoplasma quanto a mitose são o resultado de uma impotência da força dominante em organizar aquilo que foi absorvido, processo no qual se inicia uma desagregação da hierarquia – a geração. O movimento de corrupção e geração das minúsculas partes dos organismos vivos significa uma constante mudança nos centros de domínio dos arranjos de impulsos. Uma hierarquia se forma na medida em que a luta entre os impulsos faz com que aqueles que superaram resistências ou venceram seus inimigos vão modelando aquilo que foi apropriado, submetendo o vencido a uma função, e gerando, assim, a hierarquia entre aquele que comanda e aquele que obedece (cf. (25 [411] da primavera de 1884, KSA 11.119). E quanto maior for o grau de hierarquização dos impulsos maior será sua complexidade, e, portanto, maior será a intensidade de potência desses arranjos. Mas o sucesso na formação de uma hierarquia não garante a permanência de sua ordem e fortaleza, pois a falta de resistências ou estímulos para o crescimento da potência podem des-hierarquizar a configuração⁶⁰. Quando isso ocorre, inicia-se um processo de corrupção e anarquia entre os impulsos: “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’: a corrupção varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta” (JGB/BM § 258). Anarquia significa a perda do centro de gravidade, a falta de direção dos arranjos em consequência da impotência dos impulsos em dominar seus inimigos e fixar sua

⁶⁰ Na próxima seção voltaremos a discutir o problema da relação entre a falta de resistência e a hierarquia.

potência. Esse estado de anarquia significa aquilo que Nietzsche chama de “vontade fraca”, ou, em outros termos, de “decadência fisiológica”⁶¹.

O homem é a criatura viva na qual essa decadência dos instintos se expressa em seus pensamentos, produções artísticas, políticas, filosofias, ciências, etc, ou seja, em suas interpretações⁶². Essas interpretações ou valorações são sintomas de sua estrutura fisiológica, que pode ser saudável ou doente, ascendente ou decadente. Tendo isso em vista, o objetivo será encontrar um critério que forneça as condições para estabelecer uma hierarquia dos sintomas ou das interpretações ou dos valores⁶³, ou melhor, será necessário um ponto de partida para reconhecer a intensidade de potência das interpretações do homem e verificar se expressam sintomas de saúde ou de doença. A tarefa, portanto, consiste em demonstrar “que é necessária uma hierarquia, - de que o primeiro problema é a da *hierarquia dos tipos de vida* [*Rangordnung der Arten Leben ist*]” (7 [42] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.308), e “todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo essa tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (GM/GM I § 17 - nota). O critério, portanto, é a vida: os sintomas de afirmação ou negação da vida determinam a sua hierarquia tipológica. Para a realização dessa tarefa tipológica, entretanto, necessita de tempo e de dedicação dos “futuros filósofos”, os quais deverão continuamente procurar as soluções para ao problema da hierarquia dos valores proposta por Nietzsche.

Essa rigorosa tarefa não pode ser confundida com uma avaliação acerca da vida, pois “juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas, – em si, tais juízos são bobagens” (GD/CI “O problema de Sócrates” §2). A vida não pode ser

⁶¹ De acordo com Araldi, Nietzsche conhecia a “Teoria da decadência” elaborada por Paul Bourget, em *Ensaio de psicologia contemporânea*, em que o autor demonstra que o “mal do século” consiste em uma decadência literária, e que “todo orgânico não é mais todo”, mas apenas uma desagregação e atomização de textos, frases e palavras, revelando uma “anarquia do conjunto” (cf. Araldi, 2004, p. 59). Se analisarmos o conceito de “decadência” em “O caso Wagner”, podemos perceber que Nietzsche transpõe a decadência literária de Bourget para a decadência musical de Wagner, reconhecendo uma falta de “força organizacional” na arte de Wagner (cf. Müller-Lauter, 1999b, p. 6). Essa falta da força organizadora que expressa a decadência estaria presente na música de Wagner e acaba sendo transposta por Nietzsche para a fisiologia do músico alemão: a música de Wagner manifesta esgotamento, atraindo para si os fracos e doentes. A noção de fraqueza da vontade (*die Schwäche des Willens*), segundo Cowan (cf. 2005, p. 57), também se deriva do modelo Psicofisiologista do francês Théodule Ribot: inabilidade de autocontrole causada pela inibição das reações corporais e dissolução da coordenação orgânica e do respectivo caráter.

⁶² “As valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, a sua autêntica necessidade” (JGB/BM § 268).

⁶³ “A *hierarquia determina* os valores e dirige a vontade de milênios, dirigindo as naturezas supremas, é o *homem supremo*” (25 [355] da primavera de 1884, KSA 11.106).

avaliada, ou seja, não existe um valor absoluto da vida, porém podemos avaliar os sintomas da vida (cf. JGB/GM § 6). Para que essa tarefa de medir e verificar distâncias hierárquicas entre as interpretações possa se efetivar, a vida deve ser tomada como critério de distinção e de classificação da potência (ascendente ou decadente) de todos os valores existentes, especialmente aqueles dominantes de uma determinada cultura. Para investigar os sintomas, Nietzsche recorre a “psicofisiologia” (*Physio-Psychologie*) como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento* [*Entwicklung*] da *vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou mais profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais leve de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica psicofisiologia [*Physio-Psychologie*] tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada (JGB/BM § 23).

Já abordamos, no Segundo capítulo, a relação entre a morfologia e as funções orgânicas consideradas como arranjos de vontades de potência. É importante destacar que esse mesmo conceito de “morfologia” não está restrito no sentido fisiológico ou psicológico, mas abrange o psicofisiológico. Nietzsche, ao compreender todos os pensamentos, desejos, afirmações e negações do homem como sinais correspondentes à sua constituição fisiológica, concebe todas nossas interpretações como sendo psicofisiológicas. A psicofisiologia nietzschiana significa o estudo da “morfologia” e da “teoria do desenvolvimento da vontade de potência”, ou seja, compreender a direção comum da multiplicidade dos instintos em tendência de intensificação e seus graus de hierarquia, observando os sintomas ascendentes ou decadentes de suas interpretações, ou o aumento e diminuição de potência, ou seja, os vários estados que a configuração de impulsos pode assumir na dinâmica do vir-a-ser. A fim de tipificar e avaliar as valorações do homem como fortes ou fracas, é preciso, antes de tudo, livrar-se dos preconceitos e das tentações morais. Nietzsche afirma, na citação acima, que toda a psicologia “não ousou descer às profundezas” porque estava presa aos preconceitos morais que classificam os impulsos como “bons” e “maus”⁶⁴. O psicofisiologista deve renunciar às oposições absolutas de valores como o “bom” (*gut*) e o “mau” (*böse*) e se

⁶⁴ A mesma crítica pode ser verificada em JGB/BM § 47: “A psicologia até agora existente [...] se tinha colocado sob o domínio da moral, porque ela mesma acreditava nas oposições morais de valores”

concentrar nas diferenças hierárquicas de potência das interpretações, concebendo como “bom” (gut) somente aquilo que eleva a potência, e “ruim” (schlecht) aquilo que a declina (cf. GM/GM §§ 2,5,9,13 e 16).

No limite, a moral não é absolutamente refutada pelo filósofo, ela pode ser útil para uma crítica dos próprios valores morais. Ao passar pelo estágio de “moralista” (e também de cético, dogmático, poeta, historiador, vidente, etc), o filósofo ou psicofisiologista pode observar os valores morais sob várias perspectivas, “com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão” (JGB/BM § 211). Cabe ao filósofo perceber que tipo de moral está presente em cada valoração, e tornar “visível” se determinada avaliação ou interpretação corresponde a sintomas de ascendência ou decadência de vida. Segundo Nietzsche, essa tarefa do filósofo passa por um processo que envolve, basicamente, quatro fases:

As seguintes tarefas estão separadas:

- 1) Captar e fixar o tipo de estimação moral do homem e as ações que dominam atualmente (em um âmbito cultural limitado)
- 2) O código moral completo de uma época é um sintoma, por exemplo, como meio de auto-admiração ou de insatisfação ou de hipocrisia: assim pois, além da fixação do caráter atual da moral deve ocorrer, em segundo lugar, a interpretação e o comentário desse caráter
- 3) Explicar o surgimento desse modo de julgar agora mesmo dominante.
- 4) Fazer a crítica do mesmo, e perguntar: quanta força tem? Sobre o quê influi? O que será da humanidade (ou da Europa) sob seu domínio? Quais forças promovem, quais reprimem? Torna-se mais são, mais doente, mais valoroso, mais fino, maior a necessidade de arte, etc.? (1 [53] de outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.23)

As duas primeiras fases consistem na clarificação e interpretação da moral dominante de um povo ou de uma época. A terceira analisa a origem da moral em questão a partir das condições de existência em que surgiu (espaço, alimentação, sobrevivência, saúde, domínio, resistência, etc.). A quarta e última fase é o momento de crítica e medição dos valores, pela psicofisiologia. Nessa fase não se questiona o quanto uma moral é verdadeira ou justa, mas sim a intensidade de potência que ela expressa, se promove ou declina a vida. Com isso, Nietzsche analisa os valores políticos, filosóficos, religiosos e científicos dominantes de sua época para verificar se tais valores apresentam sintomas de saúde ou de doença.

Em um texto destinado à obra *A vontade de potência. Ensaio para uma transvaloração de todos os valores* (cf. 14 [137] da primavera de 1888, KSA 13.321), Nietzsche a divide em quatro livros. O primeiro livro consistiria numa crítica a esses valores (morais decadentes); o segundo, o autor apresentaria a psicofisiologia como um novo

princípio de valor; o terceiro, todos os valores seriam medidos por este princípio; e, no quarto livro, intitulado como “a grande guerra”, seria anunciada uma declaração de guerra contra a moral vigente, por esta apresentar sintomas de decadência. Os escritos que temos destinados ao primeiro livro criticam a moral tomada como um valor absoluto pela filosofia tradicional. “Resultado: este mundo não importa nada, deve haver um ‘mundo verdadeiro’” (14 [137] da primavera de 1888, KSA 13.321). Na interpretação nietzschiana, a moral da filosofia (com a exceção de poucos filósofos) nega este mundo do vir-a-ser na afirmação de um mundo do Ser, verdadeiro, incorruptível. Com isso, pergunta-se: “O que é propriamente a moral? É o instinto de decadência, são os esgotados e desregrados que desse modo se vingam e se fazem senhores...” (14 [137] da primavera de 1888, KSA 13.321). Essa moral, portanto, é a expressão de sintomas fisiológicos de doença, em que os tipos decadentes cunharam um “mundo verdadeiro” para se vingarem da vida, para negarem esse mundo do vir-a-ser, do caos, do corruptível, tomado pelos decadentes como causa de dor e sofrimento. A negação desse mundo (do vir-a-ser) implica em uma negação da vida, pois os impulsos, des-hierarquizados e sem direção, acabam se afundando no nada, manifestando, sintomatologicamente, um “sentido” para a vida proveniente de uma negação, visto que não possuem intensidades de força capazes de vencer as resistências no combate entre os impulsos. Em estado de anarquia, esses impulsos lutam apenas para conservar sua forma e fixar a mesma quantidade de potência, e, assim, são incapazes de dominar e se expandir.

O filósofo, no entanto, ao criticar a decadência, não visa à sua eliminação absoluta: “O *desfeito*, a *decadência*, o *desperdício* não é nada que, em si, fosse condenável: é uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da decadência é tão necessário como qualquer aumento e avanço da vida: eliminá-la não está em nossas mãos” (14 [75] da primavera de 1888, KSA 13.255). Ora, se a decadência é compreendida pelo filósofo como um fenômeno necessário da vida (como é o caso da geração), por que tanto a critica? Devido ao fato de que “os *instintos declinantes* conseguiram dominar os *instintos ascendentes*...” (14 [140] da primavera de 1888, KSA 13.323). O problema não é a decadência em si, mas o seu triunfo de valores sobre as formas ascendentes de vida.

Nietzsche compreende que os valores dominantes de sua época são os valores morais impostos pela decadência, e questiona, sobretudo - nos escritos para o Segundo Livro de *A vontade de potência* -, “como isto é propriamente possível? Pergunta: por que a vida, a boa constituição fisiológica, está submetida em todas as partes?” (14 [137] da primavera de 1888, KSA 13.321). Há pelo menos três fatores que determinam o domínio dos fracos contra os

fortes: 1) Os fracos têm maior número, são a maioria. A partir do instinto gregário os decadentes unem suas forças em combate contra as formas privilegiadas de vida, adquirindo um domínio muito maior em relação às exceções, criando, assim, uma valoração dominante na esfera política, social e cultural (cf. 9 [159] do outono de 1887, KSA 12.429); 2) A moral, especialmente a do ressentimento e da pacificação, é uma forma de domesticação dos impulsos voltados para o desejo de domínio na medida que a moral dos degenerados adoece os fortes por via da sedução da linguagem e persuasão sentimentalista, ou por sua sagacidade e astúcia (cf. 9 [159] do outono de 1887, KSA 12.429). De acordo com estes dois aspectos de dominação dos fracos sobre os fortes, anota Nietzsche: “os mais fortes e mais bem formados são fracos quando têm contra si a maioria constituída pelos instintos de rebanho organizados, a covardia e baixaria dos fracos” (14 [123] da primavera de 1888, KSA 13.303). Covardia ou baixaza são os meios pelos quais os fracos enfraquecem os fortes: jogos da dialética, armadilhas morais, flexibilidade, fascinação e, sobretudo, a sedução por “verdades”; e 3) A hierarquia dos arranjos de impulsos do tipo forte é muito mais complexa do que aquela dos fracos e, por isso, é mais fácil sua desagregação: “As formas mais ricas e complexas – pois a expressão ‘tipo superior’ quer dizer exatamente isso – perecem mais facilmente: só as mais baixas se mantêm de um modo aparentemente imperecível” (14 [133] da primavera de 1888, KSA 13.315). O nível de intensidade de potência de tais tipos exige uma constante descarga em direção ao domínio; em outras palavras, os fortes não vivem muito, pois a busca por guerra, aventura, desafios, expansão de domínio põe em risco sua própria conservação de vida.

Nietzsche percebe que a moral dos tipos decadentes domina a cultura e os valores da Europa do século XIX, em que “o estado de corrupção e miscelânea dos valores corresponde ao estado fisiológico dos seres humanos atuais: teoria da *modernidade*” (14 [139] da primavera de 1888, KSA 13.323). Haveria, segundo o filósofo, em sua época, um grande predomínio de homens decadentes, flagelados, em estado de anarquia que necessitavam da moral de rebanho (da “maioria”) como condição de sua sobrevivência, de sua conservação na vida⁶⁵. A decadência estaria “escondida” nas produções culturais, religiões, organizações

⁶⁵ Na primavera de 1888, Nietzsche anota que a ascendência ou a decadência de vida podem ser herdadas ou adquiridas. “No primeiro caso, muita força foi herdada [...] no outro, *pouca*. – Herança insuficiente, dispersão hereditária, a debilidade pode ser um fenômeno *inicial*” (15 [78] da primavera de 1888, KSA 13.455). É importante perceber que a debilidade ou a fortaleza da vontade é transmitida por hereditariedade, e esta afirmação pressupõe haver uma espécie de determinismo sobre os conceitos de “forte” e “fraco”. No outro caso, Nietzsche aponta alguns hábitos, especialmente da cultura de sua época, que proporcionariam o “esgotamento adquirido”, como a “alimentação insuficiente, muitas vezes por ignorância em questões de nutrição; a *precocidade* erótica” (15 [80] da primavera de 1888, KSA 13.456) e uma crítica severa ao consumo de bebidas

políticas, “em nossos juízos de valor sociais, em nossas artes, em nossa *ciência*” (14 [137] da primavera de 1888, KSA 13.321). Dentre as religiões, o cristianismo é a forma de decadência mais criticada na filosofia nietzschiana, pois esta religião dominou os valores de toda a Europa e creditou ser forte, sã e verdadeira. Ao contrário de seus defensores, Nietzsche afirma: “O que nós combatemos no cristianismo? Que quer destruir os fortes, abalar sua coragem, explorar suas horas más e seus cansaços [...] até que os fortes pereçam por causa dos excessos de autodesprezo e automaltrato” (11 [55] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.27). O cristianismo deve ser combatido por ser uma religião de sofredores e decadentes na medida em que a sua negação da vida envenena os fortes, enfraquece-os com a moral do ressentimento ou da culpa, do justo e do injusto, enfim, do bem e do mal. Como valor dominante da cultura européia, Nietzsche declara uma implacável guerra contra o cristianismo em todos os seus disfarces: “Considero o cristianismo como a mais funesta mentira sedutora que já houve até agora, como a maior *mentira ímpia*: a sua descendência e os retornos de seu ideal, percebo-os debaixo de todos os seus demais disfarces [...] forço a guerra contra ele” (10 [191] do outono de 1887, KSA 12.570).

Já concluímos, no Primeiro Capítulo, que o mecanicismo é um desses “disfarces” do cristianismo. Enquanto interpretação dominada por valores cristãos, o mecanicismo também seria uma forma de decadência? Ou as vitórias sobre o cristianismo a partir de Copérnico e Galileu expressariam sinais de ascendência de vida? O texto nietzschiano que melhor pode nos ajudar a responder essas perguntas se encontra no parágrafo 25 da Terceira dissertação da obra *A Genealogia da Moral*, intitulada como “O que significam ideais ascéticos?”. Ao afirmar o ideal ascético (especialmente a forma cristã desse ideal) como decadência, o filósofo procura na história da ciência se haveria alguma contrapartida ao movimento ascético⁶⁶: “Acredita-se realmente que a derrota da astronomia teológica, por exemplo, representa uma derrota desse ideal? [...] Precisamente a autodiminuição do homem, sua

alcoólicas como fator degradante dos instintos ou como enfraquecimento de vida (cf. 15 [80] da primavera de 1888, ksa 13.456).

⁶⁶ Nietzsche define o “ideal ascético” como “forma preliminar do novo modo de vida contemplativo, extremo, para encontrar respeito e infundir respeito a si mesmo [...]; um sentido de *limpeza* da alma, expressado de modo barroco; um *estado de presidiário* (que prepara para si uma quantidade de iguarias), como remédio de uma concupiscência demasiado selvagem (que ilude as ‘tentações’) – que se exterioriza como ódio aos sentidos, a vida; um *empobrecimento da vida*, uma necessidade de indolência, calma; uma *susceptibilidade patológica*, sentimentalismo, algo de solteirona que ilude a vida: em ocasiões um erotismo mal dirigido e uma histeria de ‘amor’” (8 [3] do verão de 1887, ksa 12.329). No entanto, o aspecto essencial do ideal ascético consiste que ele “expressa sempre uma falha, uma carência, uma contradição fisiológica [...], é uma expressão de degeneração” (8 [3] do verão de 1887, ksa 12.329). Ora, sacerdote cristão é um tipo defensor do ideal ascético, e, portanto, ele expressa uma diminuição do homem, ódio pela vida, pelo corpo, “ódio contra os sentidos, contra as alegrias dos sentidos, contra a alegria em geral e uma hostilidade mortal contra a sensibilidade e a sexualidade” (8 [3] do verão de 1887, ksa 12.329).

vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico?” (GM/GM III §25). Nietzsche desconfia da crença de que a ciência derrotou o ascetismo e o superou, e apresenta a imagem de Copérnico como o avanço de uma diminuição, ou melhor, de uma decadência do homem. Mas qual o sentido de tal afirmação? É estranho aceitar essas palavras já que Nietzsche elogia Copérnico por este rejeitar a crença nos sentidos, mostrando que a terra não está parada (cf. Primeiro Capítulo). A perspectiva, no entanto, aqui é outra. Copérnico colaborou para o movimento científico da diminuição do valor do homem pelo fato de que a “crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (‘filho de Deus’, ‘homem-Deus)’” (GM/GM III §25). O argumento consiste que, com o nascimento da ciência moderna, nasceu um ideal de que o homem não era mais uma criatura privilegiada como pregava o cristianismo, mas sim uma máquina, e seu funcionamento não era, *grosso modo*, diferente do funcionamento das máquinas dos outros organismos e do mundo.

O homem, a partir do mecanicismo, foi posto em uma anarquia na natureza, diminuindo o seu sentido de existência. O mundo e a vida reduzidos a engrenagens e passíveis de serem reduzidas a cálculos matemáticos constituem uma interpretação muito pobre de sentido, apresentando sinais de enfraquecimento de vida. Com a ciência moderna, argumenta Nietzsche, não houve uma vitória sobre o ideal ascético, mas este “tornou-se antes mais forte, ou seja, mais inapreensível, espiritual, insidioso, a cada vez que uma muralha, uma fortificação que lhe fora acrescentada, e que lhe *vulgarizava* o aspecto, era atacada e demolida impiedosamente pela ciência” (GM/GM III §25). O “ideal ascético” tornou-se mais forte na ciência, por exemplo, pelo fato de que ao rejeitar a hierarquia das criaturas proposta especialmente pelo cristianismo (a qual pelo menos fornecia um valor de “superioridade” do homem frente aos outros seres vivos), a ciência acabou regredindo o valor do homem, transformando-o em “máquina”, diminuindo seu sentido de existência, e colaborando ainda mais para a decadência que expressa todo ideal ascético.

Não! Não me venham com ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético [...] ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender -: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são necessariamente aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto” (GM/GM III § 25).

A ciência ou o mecanicismo não corresponde a uma superação do cristianismo, ambas

estimam a “verdade” como valor absoluto. A partir disso, Nietzsche elabora uma nova distância hierárquica entre interpretações, posicionando o mecanicismo entre as interpretações inferiores e negadoras da vida, ao lado da metafísica e do cristianismo. O fator sintomatológico que identifica a metafísica e o cristianismo como decadentes consiste na afirmação de opostos absolutos, como é o caso de um “mundo verdadeiro” e de um “mundo aparente” e a dualidade entre corpo e alma, cujo objetivo seria o de se vingar da vida, rebaixando o corpo em função da alma, e o “mundo aparente” em função do “mundo verdadeiro”. A oposição de valores entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente” envenenou a ciência a tal ponto que “a atualidade de nossa ciência, que se apresenta como intercessora da vida, aceitou a oposição fundamental da calúnia e trata este mundo como aparente e a esta cadeia de causas como meramente fenomênica. O que aqui manifesta propriamente o seu ódio?” (14 [134] da primavera de 1888, KSA 13.317). As crenças em átomos indestrutíveis e indivisíveis, em teleologias mecanicistas, em leis naturais, etc., são compreendidas por Nietzsche como uma negação da aparência na afirmação de um mundo do ser, ordenado (por “leis”), com uma finalidade ou progresso em direção a uma meta, ou seja, na afirmação da verdade. A questão essencial, no entanto, não é a “verdade em si”, mas o seu valor, e é necessário, partindo da psicofisiologia, descobrir porque a “verdade” é melhor que a “aparência”, ou o que leva o modo de pensar mecanicista a “criar” um mundo verdadeiro (do ser, das leis naturais, teleológico, etc) e considerar “este mundo” (do fluxo, da multiplicidade, sem sentido absoluto) como aparência. É nesse sentido que Nietzsche pergunta: “O que aqui manifesta propriamente seu ódio?” ou “O desprezo, o ódio a tudo o que perece, muda, se transforma: - de onde provém esta valoração do permanente? (9 [60] do outono de 1887, KSA 12.364). Estas perguntas podem ser transpostas para a psicofisiologia, e reformuladas do seguinte modo: A superestimação da verdade expressa no mecanicismo é sinal de ascendência ou decadência de vida? Ou que tipo de vida podemos identificar por “detrás” das máscaras das teorias da mecânica? “Uma espécie sofrente”, responde Nietzsche, “improdutiva; uma espécie cansada da vida. Se concebêssemos a espécie oposta de homem, [este] não teria necessidade da crença no ente [*Seiende*]: mais ainda, a desprezaria, por morto, enfadonho, indiferente [...] ‘Vontade de verdade’ - como impotência da vontade de criar” (9 [60] de outono de 1887, KSA 12.364).

A vontade de verdade, a qual rege o modo de pensar mecanicista, é a vontade do permanente, da fixidez, de morte, de indiferença. É uma vontade de “morte” e um desprezo da vida desejar a verdade como valor máximo. Essa impotência de criar, escondida em toda a

vontade de verdade, em termos fisiológicos significa uma falta de direção entre os impulsos que, em estado de anarquia, são incapazes de superarem a si mesmos, de criarem novas formas e novas interpretações. A impotência ou decadência no mecanicismo também é evidenciada na crença em leis naturais: “Precavenho-me de falar em leis químicas: isso tem um paladar moral” (36 [18] de junho a julho de 1885, KSA 11.559). O “paladar moral” das leis químicas ou qualquer lei natural consiste numa vontade de submissão a um senhor (em “leis”), fato que provoca perda do sentimento e consciência da potência de quem assim valora (cf. Muller-Lauter, 1997, p. 131). É condição de arranjos anarquizados ou decadentes criar um nada (Deus ou lei natural) para se submeter, visto que não há um ou mais impulsos que dominem e direcionem os demais.

O mecanicismo, portanto, é concebido pela filosofia nietzschiana não somente como uma interpretação inferior de mundo, mas, sobretudo, como uma interpretação que revela sintomas de decadência fisiológica. Ao posicionar o mecanicismo em um lugar inferior na hierarquia dos valores, Nietzsche procurará elevar a teoria da vontade de potência como uma interpretação superior de mundo em relação a todas aquelas criadas até o momento, e, em especial, triunfar sobre o mecanicismo. O desafio consiste, portanto, em investigar os pressupostos que estabelecem a distância hierárquica entre o mecanicismo e a vontade de potência.

3.3 VONTADE DE POTÊNCIA *versus* MECANICISMO

O mecanicismo, enquanto interpretação dominante do século de Nietzsche, não pode ser reduzido simplesmente a uma cosmologia ou a uma ciência, mas essa forma de pensar influenciou várias dimensões da cultura ocidental do século XIX. De acordo com o filósofo, a mecânica se fortaleceu na imposição de valores baseados na utilidade, confiança nos sentidos, crença no progresso e, sobretudo, no ideal popular de que a finalidade da vida reside na felicidade. As máquinas e a criação de novas tecnologias seriam as bases para o progresso do homem em direção à sua segurança, sobrevivência, luxo, enfim, à sua felicidade. Estando em concordância com os interesses do rebanho, especialmente em épocas democráticas, o mecanicismo encontra ali o seu triunfo, sendo que ele mesmo já é a expressão (fisiológica) da civilização européia do século XIX. E qual seria a postura nietzschiana frente a esses valores? A fim de respondermos a esta delicada e profunda interrogação, devemos procurar os

sintomas do mecanicismo a partir da psicofisiologia, a qual analisará tais valores, e, com isso, poderemos encontrar as bases para a afirmação nietzschiana da vontade de potência como interpretação superior.

Ao conceber que a decadência expressa na vontade de verdade encontra-se no mecanicismo, o filósofo alemão procura os indícios de fraqueza dessa “vontade”, a qual afirma um mundo verdadeiro, do Ser, do incondicionado e do não contraditório, negando o mundo do vir-a-ser como aparente, condicionado e contraditório (cf. 8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327). Nietzsche encontra, nesses valores exauridos da vontade de verdade, um sintoma psicofisiológico: o sofrimento. Sobre esses valores – metafísicos – da vontade de verdade, argumenta que “estas inferências *são inspiradas pelo sofrimento*: no fundo são *desejos* de que haja um mundo assim; também o ódio contra um mundo que faz sofrer se expressa onde se imagina outro, *mais valioso*: o *ressentimento* dos metafísicos contra o efetivo [*wirkliche*] é aqui criador” (8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327). O mundo do devir é o mundo do contraditório e da insegurança, e, se este mundo é causa de sofrimento, pergunta o filósofo, para quê desejaríamos o sofrimento? (8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327). Em consequência disso, se o mundo do devir (o “aparente”) é causa de sofrimento, o mundo verdadeiro deve ser causa da felicidade, e assim, “*do mesmo modo, a predisposição contra a aparência e o erro*: causa do sofrimento, superstição de que a felicidade está associada com a verdade (confusão: a felicidade na ‘certeza’, na ‘fé’)” (8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327). O mecanicismo, enquanto doutrina apoiada sobre bases metafísicas, é uma interpretação de mundo negadora do sofrimento. Assim, temos que: 1) os proponentes do mecanicismo não suportam o sofrimento e, portanto, o nega na criação de um mundo verdadeiro (de átomos, leis naturais, ordenado, teleológico, etc.); 2) a criação de um mundo verdadeiro é inspirado por desejos de “felicidade”.

A distância hierárquica entre as interpretações de mundo estabelece como inferior aquelas interpretações que negam o sofrimento, as quais expressariam sintomas de decadência fisiológica por não “suportarem” a vida enquanto luta sem tréguas. Escreve Nietzsche: “Estimo o homem pelo *quantum de potência e de plenitude de sua vontade*: não por seu debilitamento e extinção: considero uma filosofia que anseia a negação da vontade como uma doutrina da ofensa e da difamação” (10 [118] do outono de 1887, KSA 12.523). A “plenitude da vontade” seria um caso antagônico à morbidade da vontade: enquanto a primeira afirmaria um mundo do devir e do sofrimento, a segunda nega este mundo postulando um mundo da estabilidade, do Ser e da felicidade. O mecanicismo seria uma doutrina da morbidade da

vontade por se apoiar em verdades e negar o sofrimento, e, por isso, é uma “doutrina da ofensa e da difamação” da vida. Antes de entrarmos no problema da felicidade, precisamos nos ater um pouco mais sobre a “negação do sofrimento” como um problema. A pergunta nietzschiana “para que desejaríamos o sofrimento?” (8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327) é uma colocação que pode ser dirigida tanto aos tipos decadentes quanto aos tipos ascendentes de vida. Quanto aos primeiros, não haveria aspiração ao sofrimento, pois o sofrer é visto como algo moralmente ruim, um aspecto negativo da vida e do mundo. Sendo assim, para os fisiologicamente decadentes, o sofrer não tem sentido, e, segundo essa perspectiva, caberia ao homem encontrar meios para “fugir” de obstáculos e resistências concebidas como causas do sofrimento, mantendo-se em posição de “inércia” e de baixo consumo do metabolismo (cf. GD/CI “Os quatro grandes erros” § 2). O sofrimento é interpretado pelo cristianismo como algo positivo, no qual devemos suportá-lo para chegar à vida eterna. Deseja-se o sofrimento a fim de conquistar um espaço no mundo verdadeiro, no além. Mas o cristianismo revelaria uma falsa afirmação do sofrimento, pois este é desejado tendo em vista uma outra vida, um nada, e não teria sentido sofrer neste mundo sem uma finalidade divina. O sentido cristão do sofrimento está projetado para o transcendente, para o Além. Os segundos, a saber, os tipos ascendentes, são aqueles capazes de não apenas suportar o sofrimento, mas transformá-lo em mais potência, posicionando-se frente aos duros obstáculos e resistências da vida de forma afirmativa para o crescimento da intensidade de potência. A vida ativa e a aceleração do metabolismo são expressões do alto consumo de potência que caracteriza os tipos ascendentes. A posição de uma interpretação frente ao sofrimento, portanto, é estabelecida pela psicofisiologia de acordo com o grau de afirmação do sofrimento sem finalidades transcendentais. Anota Nietzsche:

Estimo a *potência* de uma *vontade* segundo o grau de resistência, dor, tortura que suporta e sabe transformar em seu proveito; segundo esta medida, está longe de mim censurar a existência de seu caráter maligno e doloroso, mas eu aprecio a esperança de que um dia será mais maligno e doloroso que até o momento... (10 [118] do outono de 1887, KSA 12.523).

A quantidade de potência expressa nas interpretações de mundo pode ser medida tendo como foco essencial o grau de afirmação do sofrimento. Interpretações que negam o sofrimento mais do que outras são inferiores, e aquelas que o afirmam como condição de existência são superiores àquelas, constituindo, assim, uma distância hierárquica entre interpretações.

A moralização do sofrimento enquanto condição perversa da vida criou uma condição oposta a esse sofrer: a felicidade. O mecanicismo, ao se apresentar como uma interpretação negadora do sofrimento ao afirmar um mundo verdadeiro, também poderia ser posicionado entre as teorias eudaimonistas. O aspecto particular do mecanicismo que o define como um tipo de “eudaimonismo” reside em sua vontade de progresso. A criação de máquinas ou autômatos mecânicos gerou novas tecnologias produzidas para o “bem-estar” social, promovendo a vontade de luxo, segurança, e a dominação da “natureza”. Essas máquinas teriam a finalidade de proporcionar ao homem o menor desprazer possível, aumentando, assim, o sentimento de prazer e comodidade da vida. Com o crescimento do sentimento de prazer, buscou-se cada vez mais garantir e intensificar esse sentimento, e, para que isso ocorresse, novas máquinas e novas tecnologias eram criadas, reforçando a idéia de que o progresso tecnológico e científico tornaria o homem mais feliz, que melhoraria a vida ao afastar, em grande parte, o seu caráter doloroso. Nietzsche, porém, coloca em questão a crença de que o progresso proporcionaria uma vida melhor ao homem: “O cidadão de 1850, comparado com o de 1750, mais feliz? Menos oprimido, mais instruído, melhor dotado de bem estar, mas não mais feliz” (7 [7] final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.284). O filósofo parece duvidar de que o progresso torna o homem mais feliz, e o “bem-estar” produzido pelas tecnologias não está entre os possíveis modos para ser feliz, como escreve:

O bem-estar faz crescer a sensibilidade; padece-se pelas condições mais ínfimas; nosso corpo está mais protegido, nossa alma mais enferma. A igualdade, a vida cômoda, a liberdade de pensamento, - mas ao mesmo tempo a inveja cheia de ódio, da ira vindoura, a impaciência do presente, a necessidade de luxo, a instabilidade do governo, o sofrimento da dúvida e da busca. - perde-se tanto quanto se ganha -. (7 [7] final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.284)

A vida cômoda e bem protegida pelas máquinas e os processos de industrialização do século XIX não garantem, de modo algum, que a vida seja mais estimada que em épocas anteriores ou em tempos que a vida era mais insegura, ou até mesmo em épocas anteriores ao nascimento da ciência moderna. “Perde-se tanto quanto se ganha”, afirma Nietzsche, querendo demonstrar que, com a vida mais segura ou protegida de sua época em relação a tempos passados, surgem outros sofrimentos, os quais emergem justamente da falta de perigo e insegurança, em que o presente torna-se enfadonho e o luxo uma necessidade, e sofre-se pelos acontecimentos mais superficiais da vida. Em FW/GC §12, Nietzsche argumenta sobre os graus de sentimento de dor e de prazer que a ciência pode proporcionar ao homem, seguindo um caminho semelhante ao fragmento póstumo 7 [7]:

Como? O objetivo último da ciência é proporcionar ao homem o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis? E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de desejar o máximo do outro [...] Ainda hoje vocês têm a escolha: ou o mínimo de desprazer possível, isto é, ausência de dor [...] ou o máximo de desprazer possível, como preço pelo incremento de uma abundância de sutis prazeres e alegrias, até hoje raramente degustados! Caso se decidam pelo primeiro, caso queiram diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a capacidade para a alegria. Com a ciência pode-se realmente promover tanto um como o outro objetivo! Talvez ela seja agora mais conhecida por seu poder de tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuesco, mais estóico. Mas ela poderia se revelar ainda como a grande causadora de dor! - E então se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade de fazer brilhar novas galáxias de alegria!

Em 7 [7] o filósofo alemão afirma que “perde-se tanto quanto se ganha” de felicidade com o “progresso” científico e tecnológico, neste aforismo prazer e dor são colocados numa “balança” e se apresentam de pleno acordo com o argumento de 7 [7]. Nietzsche compreende que a ciência, para seus defensores, tem o objetivo de proporcionar ao homem o máximo de prazer possível e o mínimo de desprazer. Mas ele contra-argumenta que o máximo de prazer gera também o máximo de dor, anulando, assim, qualquer tentativa, por parte da ciência, de afastar o sofrimento da vida por meio do aumento da felicidade ou do prazer. O contra-argumento nietzschiano se fundamenta no princípio de que perdemos muita vivacidade, iniciativas, alegria, e prazeres “até hoje raramente degustados” com o aumento do prazer grosseiro, do luxo ou da garantia da conservação da vida. Desse modo, parece que Nietzsche põe em hierarquia as interpretações segundo o grau de “felicidade” e os “grandes prazeres” que podem proporcionar ao homem. Se assim for, poder-se-ia concluir que ele defendia aspectos eudaimonistas e sensualistas em sua filosofia?

Grandes seriam os problemas que surgiriam a partir dessas conclusões, e o principal delas consistiria em conceber que há uma teleologia da “felicidade” na filosofia nietzschiana. Como poderíamos evitar tal interpretação teleológica? Se a busca de “grandes prazeres” não consiste em uma finalidade da vida, cabe-nos a interrogar se os conceitos de *prazer* e *desprazer* em Nietzsche são semelhantes a tais conceitos da interpretação sensualista. O filósofo aceita a idéia de que “a dor é uma coisa diferente do prazer, - quero dizer que não é seu contrário [...] o prazer e a dor não são, de modo algum, coisas inversas” (14 [173] da primavera de 1888, KSA 13.358). A questão essencial é que não há uma distinção qualitativa e absoluta entre prazer e dor, esses sentimentos diferenciam-se entre si em intensidades e não em oposições. Sobre o mecanicismo, escreve o filósofo: “O prazer e o desprazer são, em primeiro lugar, conseqüências do juízo de finalidade. Nenhuma *tendência da conservação*

pode derivar-se da mecânica: ela pressupõe uma representação do todo – seus fins, perigos e exigências” (25 [520] da primavera de 1887, KSA 11.78). O que nos importa aqui é o fato de que o mecanicismo é concebido como uma teoria que representa o prazer e desprazer como fins: todo organismo busca ir ao encontro daquilo que lhe dá prazer e fugir daquilo que lhe causa dor. Ao contrário a esse modo de pensar, a filosofia nietzschiana rejeita essa teleologia do seguinte modo:

O ser humano *não* busca o prazer e não evita o desprazer: compreende-se a qual famoso juízo eu me oponho com essa afirmação. Prazer e desprazer são meras conseqüências, meros fenômenos concomitantes, - o que o homem quer, o que quer cada uma das minúsculas partes de um organismo vivo, é um *plus* de potência. Ao esforçar-se para consegui-lo, se produzem tanto o prazer como o desprazer (14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.255).

Sendo a vontade de potência o *móbil* de todo acontecer, não estranhemos que Nietzsche compreenda prazer e dor como conseqüências dessa vontade. O que “quer” cada organismo vivo é mais potência: prazer e dor são apenas interpretações secundárias do processo, e não constituem, de modo algum, a finalidade da vida. O que Nietzsche quer dizer é que não importa nada o prazer e o desprazer em si, mas sim o aumento de potência, e cada criatura viva não foge da dor e não deseja somente o prazer, pois na busca pela intensificação de sua potência, nasce tanto um quanto o outro – por isso são “conseqüências” da vontade de potência. Mas, sob quais aspectos da vontade de potência, Nietzsche diferencia esses sentimentos? Já sabemos que eles não são opostos absolutos e não constituem a finalidade da vida, porém, resta-nos saber como aquilo que chamamos de “prazer e desprazer” é interpretado pela teoria nietzschiana. Sobre o conceito de “prazer”, anota o filósofo: “O prazer é uma espécie de ritmo na seqüência de ínfimas dores e suas relações de *grau*, uma *excitação* por meio de uma rápida seqüência de potenciação e suspensão como na excitação de um nervo, um músculo [...]” (26 [275] do verão a outono de 1884, KSA 11.222). Em todo sentimento de prazer há pequenas sucessões rítmicas acompanhadas de pequenos estímulos de desprazer, na medida em que o “desprazer é um sentimento que ocorre frente a um impedimento” (26 [275] do verão a outono de 1884, KSA 11.222). O sentimento de dor é a interpretação de certa resistência ou obstáculo da vontade de potência que, ao ser superada essa resistência, ocorre um aumento da intensidade de potência, a qual é interpretada como um sentimento de prazer. Por isso, quanto maior for a resistência superada (a dor), maior será

o sentimento de prazer⁶⁷, mas não o seu inverso: “uma intensificação da sensação de dor por pequenos estímulos de prazer que foram introduzidos, não existe” (14 [173] da primavera de 1888, KSA 13.358). Caso essa resistência não seja superada, nasce um sentimento de derrota, uma diminuição do sentimento da potência, um esgotamento:

O desprazer foi confundido com uma espécie de desprazer, a do esgotamento: este último representa de fato uma onda de diminuição e depressão da vontade de potência, uma sensível perda de força. Isto quer dizer: desprazer como estimulante do reforçamento da potência e desprazer depois de uma derrota de potência; no primeiro caso, um *stimulus*, no segundo, a consequência de uma estimulação excessiva... A incapacidade de resistência é própria deste segundo desprazer: o desafio de opor resistência pertence ao primeiro... O único prazer que, todavia, se sente em estado de esgotamento é o adormecer; o prazer, em outro caso, é a vitória... (14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.255).

Nietzsche diferencia o desprazer e o esgotamento da vontade de potência, e afirma que o primeiro estado foi confundido (pela tradição) com o segundo. No primeiro caso, o sentimento de desprazer emerge a partir do confronto com resistências que, ao serem superadas, nasce um sentimento de prazer proporcionado pela vitória. No segundo caso, o esgotamento é sinal de que a resistência não foi superada, de que não houve força suficiente para a vitória, e o único tipo de prazer que pode surgir do “estado de esgotamento é o adormecer”, ou seja, a vontade de paz e de tranqüilidade.

Essa análise sobre o problema do prazer e da dor como expressões da vontade de potência prova que Nietzsche não era um sensualista, pois a finalidade da vida não é o prazer, mas vida é tendência de crescimento de potência, que ocorre a partir da superação da dor e do sofrimento. Resta-nos saber se o filósofo era um eudaimonista, e se uma interpretação de mundo pode ser considerada como superior pelo grau de felicidade que proporciona ao homem. Se o prazer é o sentimento de aumento de potência, o conceito de “felicidade” em Nietzsche não estaria vinculado a este mesmo sentimento? Antes de tudo, devemos afastar da filosofia nietzschiana o conceito de “felicidade” enquanto finalidade da vida proposto pela tradição. “A vontade de potência busca resistência, desprazer”, escreve, “existe uma vontade de dor no fundo de toda vida orgânica (contra a ‘felicidade’ como ‘meta’)” (26 [275] do verão

⁶⁷ Tomando como ponto de partida a relação e a interpretação entre prazer e dor como vontade de potência, Nietzsche concebe que no fundo só existem resistência e vitória entre as ínfimas vontades de potência. Como exemplo, escreve o seguinte: “sentir cócegas, incluindo a voluptuosa cócega sexual do ato do coito: vemos ali que o desprazer atua como ingrediente do prazer. Parece que se supera um pequeno impedimento, que imediatamente se segue outro pequeno impedimento, que de novo se supera – este jogo de resistência e vitória aumenta a força desse sentimento integral de potência transbordante e excessiva que constitui a essência do prazer” (14 [173] da primavera de 1888, KSA 13.358).

a outono de 1884, KSA 11.222). Isto quer dizer que toda vida orgânica inclina-se em direção à dor, em busca de resistências a serem superadas a fim de aumentar a sua potência. Esse argumento consiste em uma contraposição à crença na felicidade como finalidade da vida, como podemos observar em outros fragmentos póstumo: “No lugar da ‘felicidade’ individual ao qual aspira todo vivente, introduzimos a potência: ‘o ser vivo aspira à potência, a um mais potência’ (14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.300); “O que é felicidade? – O sentimento de que a potência cresce, - de que uma resistência foi superada” (11 [414] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.192)⁶⁸. Portanto, superiores são as interpretações que fornecem as condições para a elevação do homem ou para o aumento de sua intensidade de potência⁶⁹. A fixação do prazer ou a felicidade como meta devem ser rejeitados como critérios de medida, visto que são interpretações secundárias dos processos e sinais de vida enfraquecida ou decadente.

Estamos de acordo com Müller-lauter, da obra *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*, na afirmação de que a intensificação da potência é critério da distinção hierárquica entre interpretações (cf. Müller-lauter, 1997, p. 126). Em relação ao mecanicismo, o comentador concebe que a dominação da natureza ocasionada pela mecânica cresce permanentemente, e levanta a dúvida se o mecanicismo não é a interpretação “‘mais verdadeira’ de todas as anteriores explicações de mundo, uma vez que ela intensificou e intensifica a potência do homem como nenhuma antes?” (Müller-lauter, 1997, p. 127-8). Müller-lauter, apoiando-se especialmente no fragmento póstumo 34 [76] de abril a junho de 1885, responde que Nietzsche reconhece que o mecanicismo é uma interpretação que mais intensificou a potência do homem por via da dominação da natureza (cf. Müller-Lauter, 1997, p. 127-132). De acordo com esse texto póstumo, Nietzsche realmente parece respeitar em alguns aspectos o mecanicismo, pois é uma interpretação de mundo que exige o “máximo de rigor e a máxima disciplina e que põe de lado toda sentimentalidade. Ao mesmo tempo uma prova de crescimento físico e anímico: raças malogradas, fracas de vontade, perecem nela por sensibilidade ou melancolia”. A frieza do mundo mecanicista é uma característica superior frente a outras interpretações de mundo, em que ao reduzi-lo a aspectos quantitativos, não há

⁶⁸ O mesmo podemos observar na seguinte anotação, em que Nietzsche associa a vontade de felicidade como o *móvil* do rebanho: “[...] O sentimento de prazer reside justamente na insatisfação da vontade, no fato de que, sem limites e resistências, ela não se sente suficientemente satisfeita... ‘O feliz’: ideal de rebanho” (11 [75] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.37).

⁶⁹ “Como o valor é medido objetivamente? Unicamente no quantum de potência intensificador e organizador, de acordo com o que sucede em todo acontecer, uma vontade de mais [Wille zum Mehr]...” (11 [83] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.39).

mais espaços no mundo para qualquer espécie de sentimentalismos: o mundo máquina não é justo nem injusto, nele não há esperança de outra vida, pois ela mesma é reduzida à matéria e ao movimento, e, por fim, se desintegra e se mistura no todo - a morte. Alguns tipos de vida decadentes perecem diante dessa “falta de sentido” da vida expressa em teorias mecanicistas, as quais promovem uma função seletiva (cf. Muller-lauter, 1997, p. 128).

Gostaríamos, entretanto, de apresentar uma dificuldade que reside na afirmação de Müller-lauter que o mecanicismo é a interpretação que *mais intensificou* a potência do homem em relação àquelas conhecidas por Nietzsche. Compreendemos que Müller-lauter não apresentou os textos de Nietzsche em que ele assume que o mecanicismo é a “melhor” ou “mais verdadeira” interpretação. Müller-Lauter apresenta dois critérios para fundamentar sua argumentação: 1) o reconhecimento de Nietzsche ao mecanicismo presente no fragmento póstumo 34 [76] de abril a junho de 1885, KSA 11.443; e 2) a “dominação da natureza” como o critério da superioridade do mecanicismo frente a todas as outras interpretações. Ao contrário de tal postura, em nossa leitura concebemos que o primeiro critério deve ser descartado de imediato, pois é do estilo de Nietzsche, em seus escritos, fazer relações entre várias perspectivas, evidenciando que algumas delas têm características mais “nobres” ou “melhores” do que outras. Ora, como já mencionamos, em algumas vezes o modo de pensar platônico é colocado frente ao mecanicismo como superior (cf. JGB/BM § 14), em outras, o próprio cristianismo, tão severamente criticado pelo filósofo, tem características superiores ao mecanicismo (cf. GM/GM III § 25), e, por outras vezes, defende alguns nomes da ciência frente a outros mecanicistas, como é o caso de Boscovich em relação ao atomismo materialista (JGB/BM § 12), e Roux frente a outros fisiologistas. Não é de se estranhar que Nietzsche considere que o mecanicismo exige “o máximo de rigor e disciplina” frente a outras interpretações, mas é inferior em outros atributos. Isso não torna o mecanicismo “melhor” do que todas as outras interpretações justamente porque na interpretação nietzschiana não existe “o” mecanicismo, mas sim várias perspectivas referentes ao mecanicismo (cf. Primeiro capítulo).

O segundo critério de Müller-lauter se apóia na “dominação da natureza” como princípio de intensificação da potência. Parece que “dominar a natureza” cada vez mais está de acordo a “vontade de domínio” presente em todo acontecer, e, se assim for, realmente tal domínio intensifica a potência do homem. Precisamos deixar claro que essa “dominação da natureza”, proposta pelo mecanicismo ocorre a partir da matematização e logicização em prever os fenômenos e por meio da criação de máquinas ou tecnologias que seriam

“ferramentas” úteis para a dominação. Se cada vez mais dominamos a natureza com esses recursos, e isto intensifica a cada vez mais nossa potência, logo é inevitável a crença no progresso. Citamos novamente o fragmento póstumo 7 [7] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.284: “Um cidadão de 1850, comparado com o de 1750, mais feliz? Menos oprimido, mais instruído, melhor dotado de bem-estar, mas *não mais feliz*”. Já sabemos que o conceito de “felicidade” em Nietzsche é um sintoma que se expressa após a superação de resistências entre as vontades de potência, e não deve ser confundido com a “felicidade” teleológica ou proveniente do “adormecimento” dos impulsos. Nietzsche nega que o século XIX seja um progresso - em seus vários ângulos - em relação ao século XVIII, pois mesmo com o aumento das tecnologias e da dominação da natureza, o homem do século XIX não estima mais a vida que o homem de dez décadas atrás. O mesmo podemos verificar em outro escrito, intitulado como “Progresso”: “O século XIX não é um progresso em relação ao século XVI: e o espírito alemão de 1888 é um retrocesso em relação ao espírito alemão de 1788” (15 [8] da primavera de 1888, KSA 13.408). Enfim, a psicofisiologia nietzschiana encontra sintomas de decadência em toda vontade de progresso: “‘A crença no progresso’ – nas esferas inferiores da inteligência aparece como vida ascendente: mas é um autoengano; nas esferas superiores da inteligência, como vida *decadente*” (7 [8] do final de 1886 a primavera de 1887, KSA 12.291). A decadência do “progresso” científico reside no anseio por um “cada vez melhor” legitimado pelo tipo decadente, que interpreta o progresso no sentido moral. A ciência, enquanto servente do ideal ascético, não promove a intensificação da potência do homem. O ideal de dominação da natureza é apenas um meio para os tipos de vida se conservarem na existência, sendo mediada pelo imperativo moral de rebanho: “queremos que algum dia não haja *nada mais a temer!*” (JGB/BM § 201). A crença no ideal de progresso significa a esperança de uma vida sem dor, sofrimento, insegurança ou medo, um desejo de uma vida tranqüila, calma, feliz, sem resistências a suportar⁷⁰:

Enquanto a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas a utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido apenas à preservação da comunidade, e for tido como imoral precisamente e exclusivamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade: enquanto assim for não pode haver “moral do amor ao próximo”. (JGB/BM § 201).

A ciência como serva dos ideais democráticos e utilitários deve promover essa vida

⁷⁰ Aliás, segundo Nietzsche, o eudemonismo presente na vontade de progresso é um sintoma de decadência: “É um sinal de retrocesso quando medidas eudemonistas de valor começam a valer como supremas (cansaço fisiológico, empobrecimento da vontade)” (11 [112] de novembro de 1887 a março de 1888, KSA 13.53).

que ambiciona o tipo decadente, direcionando-se para o aumento de prazer, luxo e felicidade do rebanho⁷¹. Nesse sentido, o mecanicismo, segundo Nietzsche, não intensifica a potência do homem a partir da dominação da natureza, pois o “progresso” científico é uma ilusão forjada pelos decadentes, e, na verdade, enquanto ambição pelo aumento do prazer dormecente, o mecanicismo poderia até mesmo ser concebido como uma interpretação que enfraquece a potência do homem mais que todas as outras ao afastar as resistências e obstáculos de sua vida, ou seja, ao afastar o sofrimento.

Estamos, portanto, em desacordo com Müller-lauter quando ele afirma que Nietzsche considera o mecanicismo como uma interpretação que mais intensificou a vida do homem a partir da dominação da natureza. Vimos, pelo contrário, que o mecanicismo enfraqueceu o homem ao distanciar a dor e a insegurança da vida, promovendo apenas a sua conservação, e não a superação, a qual é o “objetivo” de toda vida ascendente: “Os esgotados querem tranquilidade, distensão dos membros, paz, calma [...] os ricos e vivos querem vitória, adversários vencidos, alargamento do sentimento de potência sobre áreas mais vastas do que antes” (14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.360). Esse alargamento de potência desejado pelos tipos saudáveis de vida não pode ser confundido com a dominação pela tecnologia, pois esta visaria apenas à conservação de um tipo. A falta de estímulos, perigos e aventuras tornariam a vida mórbida e enfadonha por não haver grandes objetivos a conquistar e grandes desafios a superar. E, como a vida para Nietzsche é luta constante e sempre há novos obstáculos a superar, a conservação da vida facilitada pelas máquinas, pelas quais as resistências ou estímulos são diminuídos, teria como consequência o enfraquecimento da potência do homem⁷². Esse enfraquecimento da vida promoveria a depressão, a angústia com o presente, a falta de confiança e estimação da vida, e o pessimismo moderno, que é “uma expressão da inutilidade do mundo *moderno* – não do mundo e da existência” (1 [194] do

⁷¹ A vontade de potência, ao contrário do mecanicismo, é detestada pelo rebanho, especialmente em épocas democráticas (cf. 14 [97] da primavera de 1888, KSA 13.273), pois ela não visa à conservação do rebanho, mas a ampliação da potência de poucos homens, a saber, aqueles fisiologicamente bem constituídos que ambicionam dominar. Além disso, a teoria nietzschiana em questão não tem como objetivo formar um mundo do “utilitário”, do progresso tecnológico, tanto que “o valor de um homem não reside em sua utilidade: pois permaneceria o problema de se não haveria nada a quem poderia ser útil. E por que não poderia ser acima de toda espécie de homem aquele homem em que emanam os afetos mais perniciosos: tão elevado, tão superior que frente ao todo pereceria de inveja” (10 [31] do outono de 1887, KSA 12.471). Isto significa que, enquanto a cultura mecanicista valoriza o homem por sua utilidade para o rebanho e para o “progresso”, a vontade de potência estabelece a diferença do homem por sua quantidade de potência que afirma ou nega a vida.

⁷² Recorrendo a experiência de criadores de gado, Nietzsche argumenta que as condições favoráveis para a preservação da vida podem ser hostis para sua intensificação: “Das experiências de criadores de gado se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos)” (JGB/BM § 262).

outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.54). O fato é que o progresso científico e tecnológico não intensifica a potência do homem, e, portanto, a diminuição das condições mais difíceis de superar não é um progresso humano, mas sim um meio de preservação dos tipos doentes de vida.

Ao rejeitar o ideal de progresso, Nietzsche realça o problema da hierarquia, a qual ignora que a humanidade em seu conjunto esteja em progresso em relação a tempos anteriores, como escreve o filósofo: “O que me importa é o problema da hierarquia da espécie humana, no seu progresso, considerado em todo o seu conjunto, eu não creio, mas o problema consiste na hierarquia entre os tipos humanos que sempre existiram e que sempre existirão”, e acrescenta: “Eu distingo entre um tipo de vida ascendente e outro de declive, de decomposição, de debilidade” (15 [120] da primavera de 1888, KSA 13.480). A psicofisiologia nietzschiana rejeita o conceito de “progresso” da tradição, isto quer dizer que não existe “melhoramento” contínuo do homem, e em todos os tempos, até mesmo no futuro, por maior que sejam os desenvolvimentos científicos e tecnológicos, por mais que o homem manipule a “natureza”, sempre haverá tipos de vida ascendentes e decadentes. Mas, no que concerne aos tipos “ascendentes”, Nietzsche anota que “este tipo mais forte já existiu com bastante frequência: mas como caso excepcional, - nunca como algo *querido*. Em vez disso, justamente este tipo foi melhor combatido, o mais *impedido*” (15 [120] da primavera de 1888, KSA 13.480). A vida ascendente é um caso raro, mas na maioria dos casos acaba sendo rejeitada, enfraquecida ou perece frente a moral de rebanho dominante, a qual impede que seus valores (ascendentes) triunfem sobre a moral estabelecida, bloqueando, assim, a ascensão de novos comportamentos.

A filosofia nietzschiana não é apenas uma interpretação de mundo, mas é um estimulante para a ascensão das exceções: “Minha filosofia atrai o pensamento vitorioso frente a qual sucumbe, finalmente, qualquer outra forma de pensar. É o grande pensamento que *disciplina*: aqueles que não resistem estão condenados; aqueles que a experimentam como benefício estão destinadas ao *domínio*” (26 [376] do verão a outono de 1884, KSA 11.250). A teoria da vontade de potência tem uma função seletiva mais radical que o mecanicismo, “é o grande pensamento que *disciplina*” como escreve Nietzsche, o que dá a entender que tipos decadentes, os quais não suportam a vida enquanto luta contínua que retorna eternamente; o mundo como caos e vir-a-ser, sem ordem e regras absolutas; o mundo desprovido de “verdades” eternas; estão condenados a perecerem ao não poderem vivenciarem a “disciplina” da filosofia nietzschiana, a qual assume a postura de guerreiro, do nobre e do conquistador. O

sofrimento, rejeitado pelo mecanicismo como algo moralmente “ruim”, acaba sendo incorporado e desejado pela filosofia nietzschiana como estímulo da vida que quer crescer e ampliar-se: “O sofrimento em todas suas nuances é agora interessante para nós [...] Neste *voluntário* querer contemplar toda espécie de penúria e morte voltamos mais fortes e mais energéticos do que éramos no século XVIII; é uma prova de crescimento de força” (10 [119] do outono de 1887, KSA 12.525).

Ao contrário do mecanicismo, a vontade de potência não é decadente, pois busca o sofrimento como estímulo para o crescimento da potência do homem, e, assim, ela intensifica a potência, e, portanto, posiciona-se numa distância hierárquica de superioridade frente às interpretações de mundo negadoras da vida, como é o caso do mecanicismo, da metafísica e do cristianismo: “Seremos também nós depreciadores da vida? Ao contrário, nós buscamos instintivamente uma vida potenciada, a vida no perigo...” (15 [94] da primavera de 1888, KSA 13.462). Nietzsche considera a vontade de potência uma teoria superior ao mecanicismo pelo fato de ser uma interpretação de vida ascendente, a qual aceita o sofrimento da vida enquanto estímulo e ingrediente fundamental para a intensificação da potência do homem. As doutrinas mecanicistas, ao contrário, desprezam a vida na criação de um mundo verdadeiro e na ânsia pelo progresso em direção à “felicidade” efetivada numa vida mórbida, adormecida, sem resistências a superar, pela qual não há, no limite, intensificação da potência, mas sim sua diminuição.

Fica evidente que esses sintomas de distinção hierárquica até aqui apresentados tornam a vontade de potência uma interpretação superior, pois ela afirma o sofrimento ou penosas condições de existência mais que todas as outras interpretações, tendo como foco o fortalecimento do homem. Podemos nos “distanciar” da psicofisiologia nietzschiana e procurarmos outros critérios para a superioridade da vontade de potência em relação ao mecanicismo, no entanto, o essencial dessa superioridade se fixa no problema da hierarquia, a qual Nietzsche vê como uma tarefa que exige tempo, disciplina e determinação dos futuros filósofos. Mas não podemos deixar de expor que o filósofo considera a vontade de potência superior não somente no sentido psicofisiológico, mas também “epistemológico” (cf. 1 [119] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38). Nesse sentido, a vontade de potência seria uma interpretação superior ao mecanicismo porque não se prende às psicologias grosseiras da lógica, da consciência e dos sentidos, mas parte da vida enquanto luta contínua e ambição por mais potência. A vida passa a ser um fator determinante na interpretação nietzschiana de mundo como multiplicidades de impulsos, sendo a vontade de potência o

móbil de todo acontecer, a qual o mecanicismo não conseguiu chegar, pois se prendeu nos erros da psicologia grosseira. Além disso, diferente do mecanicismo, a vontade de potência se reconhece enquanto interpretação, aspecto que também poderia ser tomado como critério de superioridade, visto que o mecanicismo é incapaz de se reconhecer enquanto tal. Mas se ambas são interpretações, e toda interpretação é simplificação, tais teorias de mundo não poderiam ser postas em diferenças hierárquicas no sentido epistemológico.

Embora a vontade de potência seja também uma simplificação dos processos – por ser também uma interpretação –, todavia ela é superior pelo fato de que se fundamenta na complexidade e na diferença. Ora, a “homogeneidade” dos *quanta* de potência – hierárquica – proposta por Nietzsche não tem o mesmo sentido da “homogeneidade” de átomos ou micropartículas, anárquica e mecanicista. Na fisiologia, por exemplo, o filósofo reconhecia no mecanicismo uma incapacidade de explicar as formações e o desenvolvimento dos organismos por meio dos processos físicos, químicos ou físico-químicos. Ao apoiar-se em alguns elementos da teoria da formação celular e da luta entre as partes do organismo propostas por Roux, Nietzsche desenvolve a teoria da vontade de potência e propõe o organismo como luta entre diferentes *quanta* de potência que se arranjam em graus de hierarquia, explicando, assim, todos os processos orgânicos que eram muito discutidos e problematizados pela filosofia e ciência do século XIX, especialmente o problema das oposições entre alma e corpo, força e matéria, pensamento e movimento.

Deste modo, mesmo que a vontade de potência também seja uma simplificação de mundo, ela é um “simplificar” que procura preservar o máximo de diferença e complexidade possível a partir do conceito de “multiplicidades” de forças em estado de hierarquia. Além disso, reconhecendo a interpretação enquanto efetividade criadora de novas formas e configurações, ela legitima o seu próprio caráter interpretativo, afirmando a vida em sua multiplicidade dinâmica e perspectivista. Não se enquadrando em mais uma “verdade absoluta”, a vontade de potência é uma interpretação que visa ao fortalecimento do homem, e, para que essa elevação seja efetivada, é necessário “a superação de interpretações mais estreitas, e que toda fortificação e ampliação de potência que se alcança abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes” (2 [108] do outono de 1885 a outono de 1886, KSA 12.114). Nietzsche reconhece que toda elevação do homem, ou seja, seu crescimento de potência faz emergir uma nova interpretação ou um novo modo de avaliar, tendo como base a própria intensidade de potência daquele que valora. Enfim, a teoria da vontade de potência é o modo pela qual Nietzsche procura superar “interpretações mais estreitas”, no caso, o

mecanicismo, possibilitando uma abertura para que novas vivências e experiências conduzam o homem a lançar-se sobre novos horizontes nesse pequeno “relâmpago” de sua existência.

CONCLUSÃO

Cada movimento do presente trabalho foi um momento do processo daquilo que chamamos de “superação do mecanicismo”. Os três Capítulos em que discutimos como ocorre essa superação consistiram em uma resposta para o problema que propomos: de que modo Nietzsche procura superar o mecanicismo e impor a vontade de potência como uma teoria alternativa para explicar todo vir-a-ser. Para isso, era necessário, antes de tudo, apresentar as leituras e as críticas de Nietzsche ao mecanicismo para evidenciar como o filósofo o entende sob várias perspectivas, e não em um sentido unívoco e geral. Após isso, no entanto, precisávamos fundamentar nossa compreensão de que Nietzsche não apenas critica o mecanicismo, mas apresenta a vontade de potência como nova teoria de mundo a fim de superá-lo, sendo essa superação compreendida como uma imposição de sua teoria frente àquelas da mecânica. O problema, entretanto, consiste que a vontade de potência se afirma como teoria superior ao mecanicismo, e isso nos levou a procurar fundamentar tal afirmação nos textos nietzschianos e verificar sob quais critérios ela é superior. Disso resultou um embate entre a vontade de potência e o mecanicismo, travado em nosso último Capítulo, no qual retomamos as críticas contidas no Primeiro capítulo sob nova forma e, as inserimos no sentido psicofisiológico da vontade de potência, relacionando-as com as críticas de Nietzsche ao mecanicismo como sintoma de decadência de vida. A psicofisiologia nietzschiana torna-se o foco de compreensão da superioridade de sua doutrina em relação ao mecanicismo, pela qual a distância hierárquica entre essas duas interpretações de mundo é estabelecida. A vontade de potência enfrenta a resistência da tradição, e, assim, a superação do mecanicismo é a sua vitória.

Nietzsche procura um *móvil* para explicar todo acontecer, e o encontra na vontade de potência: “Eu necessito do ponto de partida ‘vontade de potência’ como origem do movimento [...] Necessito inícios e centros de movimento, desde os quais a vontade de potência se propague” (14 [98] da primavera de 1888, KSA 13.274). Semelhante às teorias mecanicistas que buscavam explicar a existência em um *móvil* homogêneo como micropartículas, átomos e forças, Nietzsche parte da vontade de potência a fim de explicar as morfologias e o desenvolvimento dos arranjos de impulsos. A vontade de potência abarca tanto os organismos vivos e não-vivos, ou melhor, não há uma diferença fundamental entre essas duas formas da vontade de potência, pois ambas nada mais são que morfologias e se distinguem apenas por sua organização hierárquica. Como Nietzsche concebia a vontade de

potência uma interpretação superior a todas aquelas propostas pelo mecanicismo, ele precisava encontrar os caminhos para explicar como o mundo se comportava e os problemas cosmológicos nele residentes, problemas nos quais o mecanicismo procurava resolver, como é o caso do mundo criado ou incriado, finito ou infinito, teleológico ou cíclico.

O filósofo alemão desenvolve a teoria da vontade de potência incorporando algumas idéias presentes na obra *A luta seletiva das partes do organismo* proposta por Roux. Essa assimilação não implica que Nietzsche afirme os aspectos mecanicistas dos conceitos de Roux, mas sim os transforma em novo proveito, distanciando-se deles nos seguintes aspectos: 1) a luta, para o filósofo alemão, é incessante e não se inicia no nível molecular e celular, mas é a própria efetividade da vida, presente nas minúsculas partes do organismo ou em suas ínfimas configurações de vontade de potência; 2) O desenvolvimento dos organismos em Nietzsche não ocorre em função de uma excitação funcional em uma relação causal-mecânica, como compreendia Roux, mas sim através da superação de resistências, em uma relação dinâmica entre aqueles que dominam e aqueles que obedecem. Desse modo, a relação entre domínio e resistência da vontade de potência afasta a nutrição e a competição por espaço como o movimento inicial da luta, pois os impulsos ambicionam dominar e expandir sua potência, a nutrição seria apenas uma consequência dessa luta; e 3) O conceito de luta na filosofia nietzschiana vai muito além do sentido fisiológico proposto por Roux, visto que está presente em nossos pensamentos ou interpretações: não há distinções entre pensamentos e movimentos fisiológicos no homem.

A relação entre fisiologia e psicologia nos últimos escritos do filósofo se conjuga por não haver um sujeito causal responsável pelo ato de pensar, mas cada minúscula parte do organismo pensa e tem sua própria perspectiva, desde a qual mede suas vizinhas. A consciência, enquanto parte do processo de domínio e resistência, encobre essa luta aludindo ser senhora do processo, ou seja, acredita ser causa do pensamento, o sujeito da ação. A consciência, segundo Nietzsche, é uma função dos impulsos mais potentes que constituem o homem, e os pensamentos ou interpretações são sintomas das relações dinâmicas e hierárquicas entre os arranjos de impulsos. Enquanto sintomas, essas interpretações, oriundas de movimentos fisiológicos, expressam ou uma ascendência ou uma decadência de vida.

No processo de superação do mecanicismo, Nietzsche, ao afirmar que a vontade de potência é uma interpretação superior ao mecanicismo (cf. 1 [119] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.38), não pretende absolutizar sua teoria. O embate ocorre em uma situação relacional entre interpretações, e não numa oposição falsidade/verdade. O problema

da hierarquia foi destacada como uma das grandes questões presentes na filosofia nietzschiana, pois é a partir desse conceito que a demarcação entre forte e fraco pode ser proferida. Em nossa interpretação sobre o problema da hierarquia, compreendemos que Nietzsche não assume que o forte seja oposto a fraco, e rejeitamos quaisquer distinções qualitativas entre eles, pois o objetivo da psicofisiologia consiste em produzir uma distância entre tipos de vida, ou, em outras palavras, uma distância entre os arranjos de impulsos coordenados por um ou mais impulso governante, o qual designamos “forte”, e aqueles arranjos desagregados e sem direção, em que não há nenhum impulso dominante, ao qual designamos “fraco”.

A formulação da hierarquia entre os tipos de vida serviu como apoio para que Nietzsche considerasse o mecanicismo uma interpretação decadente, e, com isso, afirmasse a superioridade da vontade de potência. Desse modo, era necessária, acima de tudo, uma distinção hierárquica entre o mecanicismo e a vontade de potência. O primeiro *sintoma* de distinção partiu da postura de ambas as interpretações frente ao sofrimento. De acordo com a vontade de potência, não suportar o sofrimento significa não superar uma resistência, e o mecanicismo, ao desejar a verdade e o progresso, negaria o sofrimento afastando-o da vida. A teoria de Nietzsche, ao contrário, assume que o sofrimento é um meio para a elevação da potência do homem, e, por isso, não deve ser reprimido, mas sim desejado. O segundo *sintoma* segue um caminho semelhante ao primeiro, e consiste no quanto uma interpretação pode intensificar a potência do homem.

Ao contrário da posição de Müller-Lauter, quem afirma, que o mecanicismo intensifica a potência do homem com a dominação da natureza, compreendemos que Nietzsche não concebe que essa vontade de dominação da natureza ou a vontade de progresso seja um sintoma de vida ascendente, pois a intensificação da potência necessita de obstáculos a superar, ou seja, esse processo não ocorre em uma vida cômoda, luxuosa, mórbida, longa, mas sim em uma vida de perigos constantes, insegura, árdua, na qual o sofrimento está sempre presente e a fortalece criando aquilo que Nietzsche chama de “grandes prazeres” e “felicidades” antes jamais sentidos pelo homem. O terceiro *sintoma* consiste na postura da teoria da vontade de potência se reconhecer enquanto interpretação. O mecanicismo, ao contrário, se fixa em verdades considerando-as como eternas e absolutas. O dogmatismo do mecanicismo é uma expressão do cansaço fisiológico de seus defensores, os quais não suportam a vida enquanto combate incessante e, assim, criaram um mundo do verdadeiro e do Ser para fixarem sua potência – ou, em outros termos, para a conservação de sua existência.

Enquanto interpretação, a vontade de potência não visa à conservação do homem, mas sim à sua superação contínua. Esse é o sentido que a teoria de Nietzsche propõe para a vida, concebendo-a como superior ao sentido proposto pelo mecanicismo: enquanto este último, segundo o filósofo, reduz a vida a substâncias homogêneas ou a forças em estado de anarquia ou a quantidades redutíveis ao cálculo matemático, transformando-a em um aglomerado dessas naturezas, a vontade de potência é a afirmação da vida ou dos instintos como combate incessante, direcionando-a a tendência de aumento das quantidades intensivas de sua potência.

Embora haja distintas interpretações sobre a vontade de potência, abordamos tal teoria de uma forma própria e singular, ou seja, não nos limitamos a analisá-la fechada em si mesma, mas em relação ao mecanicismo. A apresentação e definição de conceitos, especialmente aqueles que fundamentam a vontade de potência, foram expostos de forma a acompanhar o sentido proposto nos textos de Nietzsche, e isso foi essencial para promover a distância e a distinção da vontade de potência e da mecânica. Embora a filosofia de Nietzsche utilize termos aparentemente mecanicistas, como “força”, “movimento”, “necessidade”, “fisiologia”, “multiplicidade”, procuramos evidenciar que o filósofo se distancia do pensamento mecanicista na medida em que tais termos são modificados e recebem uma nova significação para fundamentar a teoria da vontade de potência. Portanto, procuramos sempre relacionar os conceitos nietzschianos da vontade de potência com os conceitos mecanicistas presentes em seus textos, demonstrando que o filósofo não pensa em uma superação do mecanicismo utilizando os mesmos pressupostos, mas apresenta uma nova interpretação de mundo, que trata, em geral, dos mesmos problemas levantados pela interpretação antagônica, mas se fundamenta sob novos ângulos ou perspectivas. Buscar compreender esse mundo da vontade de potência significa mergulharmos nas profundezas dos escritos nietzschianos, especialmente nos fragmentos póstumos, a fim de podermos descobrir como o filósofo expõe esse novo sentido para a existência humana, distanciando-se da tradição.

Tomamos o devido cuidado em abordar a teoria da vontade de potência em plena concordância com os textos nietzschianos, no entanto, não podemos deixar de mencionar que são muitas as dificuldades que dela emergem, e, como toda interpretação de mundo, a vontade de potência também tem seus limites. A leitura que propomos da teoria de Nietzsche em vigor concentra-se em buscar encontrar, em seus próprios escritos, os caminhos possíveis para superar esses limites, apresentando soluções para determinados problemas de sua filosofia. Mas temos consciência de que a vontade de potência implica diversas perspectivas ou interpretações, como afirma o próprio Nietzsche: “O mesmo texto permite inumeráveis

interpretações: não há uma interpretação 'correta'" (1 [120] de Outono de 1885 a Primavera de 1886, KSA 12.39). Buscar uma interpretação (*Auslegung*) verdadeira e absoluta sobre a via de Nietzsche seria, no limite, contradizer o seu próprio modo de pensar. Pois contra todo tipo de dogmatismo, a filosofia nietzschiana pressupõe que o homem é um ser capaz de produzir perspectivas diversas, e que não pode se abster de medir, calcular, e de julgar, e seu maior potencial reside na criação de várias e distintas visões de mundo. O perspectivismo de Nietzsche não significa, entretanto, que o filósofo assuma a postura de um ceticismo universal porque isso implicaria na crença de uma verdade em si, porém, inalcançável. Seu caráter crítico consiste em que todo conhecimento humano é considerado como um entre múltiplos modos de interpretar o vir-a-ser, cabendo ao homem, enquanto criador de sentidos ou avaliações, superar perspectivas grosseiras e buscar em suas próprias vivências e experiências uma interpretação para sua existência.

A doutrina da vontade de potência é o modo pelo qual o próprio Nietzsche supera o que ele compreende por interpretação mecanicista, desenvolvendo uma visão de mundo que valoriza a diferença, o vir-a-ser, a luta contra as diversas dificuldades da vida e o sofrimento e até mesmo a morte como aspectos essenciais para o desenvolvimento da vida que quer crescer e se fortalecer. Sua filosofia consiste em demolir velhas tábuas de valores a fim de abrir caminhos para novas experiências e novos comportamentos de vida. “A filosofia”, afirma Nietzsche, “como até aqui vivi, é a vida voluntária no meio do gelo e das altas montanhas – a procura de tudo o que é estranho e problemático na existência, de tudo o que até agora foi banido pela moral” (EH/EH Prólogo §3). O mecanicismo, enquanto uma forma moral da decadência, procurara amenizar ou reduzir a dor e o sofrimento da vida por meio da dominação da natureza ou do progresso tecnológico, enfatizando uma vida luxuosa, mórbida, segura, em que as máquinas facilitariam a satisfação de nossas necessidades mais básicas. O pensamento de Nietzsche afirma, por sua vez, o sofrimento e as penúrias da vida como algo que deve ser procurado e desejado, pois sua filosofia concentra-se nos valores de guerreiro, que exige a constante superação das mais difíceis resistências e a busca por aventuras e vitórias para seu fortalecimento. Com isso, Nietzsche enfatiza um novo sentido para o sofrimento enquanto estímulo de potencialização da vida, e assim, escreve:

A aqueles homens que de algum modo me importam, lhes desejo sofrimento, abandono, enfermidade, maltrato, humilhação, - desejo que não lhes sejam desconhecidos o profundo desprezo de si, o martírio da desconfiança a respeito de si, a miséria do vencido: não tenho compaixão por eles, porque lhes desejo a única coisa que hoje possa demonstrar se alguém tem ou não valor, - *que se mantenha firme* (10 [103] do outono de 1887, KSA 12.513).

“Manter-se firme” significa aceitar, por mais difícil que seja, os infortúnios da vida e convertê-los em mais força, fortaleza ou potência em um processo contínuo de superação de si. O desejo de conservação da vida expresso na vontade de progresso e bem-estar não é o que pretende Nietzsche: “Quem sente que o sofrimento é um argumento contra a vida é, para mim, superficial, como é o caso de nossos pessimistas; igualmente quem vê um fim no bem-estar” (1 [161] do outono de 1885 a primavera de 1886, KSA 12.46). A postura nietzschiana da vida é a de superação contínua, que exige o enfrentamento de resistências elevadas, e, portanto, não se fixa, não se adapta e não se preserva em um mesmo tipo, mas sempre se transforma nesse processo de intensificação de potência. Com as condições favoráveis para a preservação da vida, em que não há grandes resistências a superar, um tipo se fixa e se adapta às condições “externas”, mas, ao mesmo tempo, nascem distúrbios fisiológicos como a formação de tumores e a obesidade, e psicológicos como a depressão e o estresse.

Nietzsche reconhece que as pessoas de sua época “se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam” (FW/GC § 329). A intensa velocidade e pressão que o mecanicismo associado ao progresso exige dos instintos não gera uma intensificação da potência sob essas condições, pois, nesse sentido, “são raras as horas em que a retidão é *permitida*; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se ‘deixar ficar’, mas de *se estender* desajeitadamente ao comprido” (FW/GC §329). É o esgotamento e não a intensificação da potência uma das características que Nietzsche associa ao século XIX na Europa, apresentando não só as consequências, mas também o futuro do homem sob as condições impostas pelo mecanicismo.

Nietzsche, com a teoria da vontade de potência, apresenta um novo modo do homem se relacionar com o mundo sem pretensões progressistas, inclinando-se para a potencialização da vida em um processo contínuo de luta frente a resistências. Ao se libertar das pretensões da moral que prega a felicidade ou o prazer (a morbidez) e o ideal de progresso como meta da vida, o homem poderá lançar-se sobre novos horizontes e experimentar a vida de diversas maneiras em diversas condições de existência, criando novas perspectivas e novas interpretações de mundo, promovendo um novo comportamento ou uma nova relação entre homem e mundo. Sua filosofia não se inclina a criar condições para que o homem domine o mundo por meio de máquinas e teorias que pretendem prever e regular os acontecimentos, mas a forma de dominação da vontade de potência consiste em criar condições para a

superação do homem, para que ele utilize a sua potência criativa de um modo distinto do mecanicismo. Essa dominação requer a luta intensiva contra as condições desfavoráveis à conservação, mas favoráveis à superação. Com isso, a teoria de Nietzsche rejeita o ideal de “felicidade” da tradição relacionado à morbidez ou conservação dos instintos, e propõe que o *móbil* da vida é o aumento de potência.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

NIETZSCHE, F.W. *A gaia ciência*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *A Genealogia da moral*. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução: P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

_____. *Nietzsche contra Wagner*. Tradução: P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Tradução: Mário da Silva. São Paulo: Linoart, [1990].

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli, M. Montinari (hg), Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1980. Bd. I-XV.

Bibliografia Secundária

ARALDI, Clademir. *Nihilismo, criação, aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo/Ijuí: Discurso editorial/UNIJUÍ, 2004.

BARBOSA, Ildenilson Meireles. O pensamento do eterno retorno e da vontade de potência como superação das teleologias cristãs e científica. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Nº 5, 1º semestre de 2010. p. 71-89

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Regid de Carvalho Barrocas. Rj: Forense Universitária, 1978.

COWAN, Michael. “Nichts ist so sehr Zeitgemäss als Willensschwäche”: Nietzsche and the

psychology of the will. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, 34, 2005. p. 48-74.

DAMPIER, William Cecil. *História da ciência*. Tradução, notas e complemento bibliográfico de José Reis. São Paulo: IBRASA, 1986.

DARWIN, C.R. *The origin of species*. 17th edition. London: Penguin Books, 1985. (Conforme primeira edição de 1859).

DELAGE, Y. e GOLDSMITH, M. *Teorias da evolução*. Tradução de Armando Cortesão: Lisboa: Aillaud e Bertrand, sem data.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O Mundo*. Tradução de C.A. Battisti. Campinas: UNICAMP, 2010.

_____. *Tratado do homem*. Tradução de Jordino Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar*. São Paulo/Ijuí: Discurso/UNIJUÍ, 2003.

FREZZATTI, Wilson. Haeckel e Nietzsche: Aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. In *Scientiae Studia*, Vol 1, nº 4, 2003. p. 435-61.

_____. A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

Hanshe, J. *Nietzsche's library* (org). Disponível em:

http://www.nietzschecircle.com/Pdf/NIETZSCHE_S_LIBRARY.pdf&usg=ALkJrhxf6cK9XW3wu6HjinxioGT5D0Xhw. Acessado em: 25 de fevereiro de 2011.

HULL, D.L. *Filosofia da ciência biológica*. Trad. de E. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Prefácio José Thomas Brum; tradução Hortência Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LANGE, Friedrich Albert. *The history of materialism*. New York: Harcourt, Brace Gco, 1925.

LA METTRIE, Julien Offray de. *O Homem-Máquina*. Lisboa: Estampa, 1982.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche a verdade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

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

_____. A terceira margem da interpretação. In: Müller-Lauter. *A doutrina da vontade de potência*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTINS, Roberto de Andrade. Descartes e a impossibilidade de Ações a distância. In FUCKS, Saul (org.). *Descartes - um legado científico e filosófico*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. Pp. 79-126.

MAYR, Ernest. *O desenvolvimento do pensamento biológico*. Tradução: L. Martinazzo. Brasília: UnB, 1998.

MENDELSON, E. The biological sciences in the nineteenth century: some problems and sources. In: *History of Science*, 3, 1964. p. 39-59.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. The organism as inner struggle: Wilhelm Roux's influence on Nietzsche. In: Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: his philosophy os contradictions and the contradictions of his philosophy*. Translated by D. J. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1999.

ONATE, Alberto Marques. *Entre eu e si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

_____. *O crepúsculo do Sujeito em Nietzsche*. São Paulo: Editora Unijuí, 2000.

RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. *Nietzsche: Do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese de doutorado. São Paulo, 2008.

SMALL, Robin. Boscovich contra Nietzsche. *Phil. Phenomenol. Res.* 46 (3), 1986. p. 419-435.

