

O MUNDO DIONISÍACO E A TECHNÉ FILOSÓFICA

Miriam Campolina Diniz Peixoto
Fac. Filosofia / CES - BH

Resumo: *O mundo dionisíaco e a techné filosófica*. Este artigo contém parte de nossa dissertação de mestrado, defendida junto à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, sob o título: "O Filósofo-Artista. Mundo e Filosofia na obra de Friedrich Nietzsche". Mais precisamente, dos capítulos 11 e 111, nos quais, a partir da explicitação da interpretação nietzscheana de mundo, procuramos mostrar a estratégia discursiva que adota a "interpretação criadora" como procedimento e o horizonte do perspectivismo como sua direção última. O mundo compreendido como "vontade de potência", e caracterizado como "dionisíaco", instaura no campo do discurso filosófico uma forma de racionalidade peculiar que supõe o filósofo como extensão e campo de expressão da *auto-poiésis* do mundo.

Palavras-chave: Mundo, Vontade de potência, Além-do-homem, Interpretação criadora, Perspectivismo.

Abstract: *The Dionysiacs World and the Philosophical Techné*. This article is part of our Master of Philosophy dissertation, carried on in Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas at UFMG, intitled: "The Artist-Philosopher. World and Philosophy in Friedrich Nietzsche's work." It concerns, more precisely, to chapters 11 and 111, in which, through expliciting the Nietzschean interpretation of the world, we tried to show the discursive strategy that adopts the "creative interpretation" as a proceeding and the horizon of "perspectivism" as its last direction. The world known as "will to power", and characterised as "dionysiacs", begins in the philosophic discuss field a peculiar way of rationality that suppose the philosopher as an extension and expression field of *auto-poiésis* of the world.

Key words: World, Will to power, Übermensch, Creative interpretation, Perspectivism.

1. Introdução

O período compreendido pela redação de *Caia Ciência*, *Assim Falou Zaratustra* e *Para Além do Bem e do Mal*, encontramos um momento assaz importante à caracterização do vir-a-serda filosofia de Nietzsche. Ele próprio assim o definiu: "ontem eu calculei que os pontos culminantes, decisivos, de 'meu pensamento e de minha poesia'(Nascimento da Tragédia e Assim Falou Zaratustra) coincidem com o maximum do magnetismo solar...". Tal depoimento, além de explicitar o caráter positivo de que se revestirá seu pensamento neste período, concorre ainda a demonstrar como ele experimenta realizar sua filosofia poeticamente ou, como preferimos denominá-la, sua *techné* filosófica. Nietzsche prescreve como caminho para os filósofos do futuro o caráter do artista, do criador que, segundo ele, resgata no homem o sentido poético de sua natureza, ao mesmo tempo que, ao fazê-lo, o reinscreve nos quadros de uma natureza "naturizada". É também esta a grande mensagem de que se faz arauto e combatente o filósofo-artista Zaratustra: é preciso que morra o homem, para que venha o "além-do-homem", e este, como o define, "é o sentido da terra": "Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do além-do-homern".

Nosso interesse se volta para a tentativa de explicitar em que medida a filosofia nietzscheana se efetiva no interior do projeto que tem seu norte inscrito no advento do além-do-homem, e quais as estratégias-sugere para tornar a filosofia, e por extensão o homem, ajustados a este fim. Num de seus cadernos de manuscritos, reunidos postuma-mente pela edição crítica de sua obra, Nietzsche anuncia a tarefa que elege como aquela de seu empreendimento filosófico: "A minha tare-fa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem, uma vez que ele seja reunido ao puro conceito de 'natureza?'. Nestas palavras podemos vislumbrar o eixo central que articula em toda sua extensão a obra nietzscheana, e que esclarece, em cada uma das frentes de que se ocupa sua *rumina tio*, qual o alvo último a que dirige as marteladas de sua filosofia. Num movimento que considera como dois lados de uma mesma moeda o impulso de criação e aquele de destruição, torna-se evidente sua pretensão de resgatar sob a máscara do "animal", o homem, e sob a máscara deste, o além-do-homem. É esta a causa que dá origem à *práxis* do escultor -- metáfora bastante freqüente neste período de sua obra ==> a quem está predestinado o mármore donde deve emergir a humana natureza do homem. Tal procedimento definirá, também, o caráter essencial de sua filosofia que terá, na constituição de uma "cosmologia", na interpretação do mundo como "vontade de potência", seu ponto de partida para a definição da natureza de seu procedimento filosófico. Trata-se, então,

mediante a investigação de sua concepção de mundo, de estabelecer como se dá a emergência, em seu interior, de uma *poiesis* filosófica compreendida como *techné*, que teria no "pluralismo interpretativo", como observa SCHRIFF6, sua marca distintiva.

2. O Mundo como Vontade de Potência

Também no que diz respeito ao seu procedimento cosmológico podemos entrever como Nietzsche, na constituição de seu discurso, incorpora aqueles dois momentos mencionados acima, de destruição e criação. Partindo de uma desconstrução de três dentre as principais interpretações de mundo da história da filosofia, aquela platônica do "mundo inteligível", aquela do mecanicismo moderno e, por último, a concepção schopenhauriana do mundo como "Vontade e Representação", ele irá, no mesmo movimento, construindo a sua própria. Contra a interpretação platônica que toma a "idéia", o "inteligível", como única realidade de fato, ele afirmará que somente a aparência é real, abandonando a distinção que contrapõe "essência" e "aparência", e designando a aparência como plano único da realidade. "Inversão do Platonismo". Não substituição de um termo pelo seu oposto, numa relação de troca de subordinação, mas superação da oposição. O real é o aparente. A superfície não é um contraposto à profundidade ou à essência. Na interpretação mecanicista, que considera como sendo "a vitoriosa em primeiro plano", denunciará sua pretensão de tudo resolver e prever ao apresentar o mundo como uma máquina: "o mecanicismo repete eternamente uma *ritournelle* que não se poderia jamais batizar 'melodia'", pois o caráter do mundo é para ele aquele de "um caos eterno" 8. Quanto a Schopenhauer, por quem outrora se deixara seduzir, Nietzsche desfeito das malhas do seu voluntarismo niilista, desferirá sérios golpes. Contra ele dirá que não há um "querer único e universal" constituindo o "em si" das coisas, não há uma substancialidade da vontade escondida por detrás dos fenômenos. O que podemos concluir da crítica que desenvolve a cada uma destas interpretações é um impulso visceral de ultrapassar a metafísica, na ruptura com as dicotomias que historicamente a tornaram possível e, como observa HAAR9, desfazendo-se desta ilusão reentrar integralmente na imanência, retornar plenamente sobre a terra, reafirmar a unidade do mundo em meio a sua inesgotável multiplicidade e sua permanência na mudança, como o fizeram os gregos antes de Sócrates e Platão.

O ponto de partida para a nossa tentativa de estabelecer a interpretação nietzscheana do mundo encontra-se em dois aforismos. Um primeiro onde, numa atitude negativa, ele pretende colocar em suspen-

do aforismo de número 109 de *Caia Ciência*. Dele podemos extrair como essenciais a sua recusa do discurso teleológico e mecanicista: "Evitemos de pensar que o universo seja uma máquina, C.), ele não é certamente construído em vista de um fim". Ou como neste manuscrito de 1885, onde se mantém fiel a expressão anterior:

Se existisse para este (o mundo) um estado final não intencional, teria já sido atingido. Se fosse em gênero capaz de um persistir e fixar-se, de um "ser", se tivesse só por um momento em todo o seu devir esta capacidade do "ser", seria de novo a partir de uma porção reunido ao final de cada devir, e o portanto de cada pensar, de cada "espírito". O dado de fato do "espírito" *como de um devir* demonstra que o mundo não tem fim, não tem um estado final e é incapaz de um ser."

Segundo Nietzsche, este tipo de impulso que pretende reduzir o mundo aos limites de nossa possibilidade de compreendê-lo, mascara em nós o temor frente à infinitude e mistério do mundo, ao mesmo tempo que nos permite a ilusão de poder controlá-lo com nossos juízos e atribuições, extirpando dele todo elemento estranho. Entretanto, o mundo subsiste sempre como um "caos eterno", e isto como diz "não em decorrência da ausência de uma necessidade, mas da ausência de uma ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sabedoria, em resumo, de toda estética humana!". Os nossos juízos a seu respeito não coincidem com sua realidade intrínseca, e não têm o poder de atingi-lo e abarcá-lo. Os nossos palpites estão longe de serem regra geral, e as exceções não escondem um fim secreto, mas denunciam a excepcionalidade da regra. Os nossos juízos se traduzem numa antropomorfização, que por sua vez se edifica sobre uma repreensão, sobre uma redução que empobrece e, por isto mesmo, se mantém impotente. Incorremos ainda no absurdo de reprovar ao mundo uma falta de coração ou de razão, avaliando-o a partir de nossas escassas e moralizantes categorias.

O mundo, por sua vez, não cessa de surpreender-nos, de dar as costas a cada um dos atributos que lhe conferimos. Ele "não é nem perfeito, nem belo, nem nobre, e nada quer tornar-se de tudo isto"(GC:109). Dele se encontram ausentes toda lei e todo instinto; não há quem o governe ou obedeça, não havendo, também, nenhuma infração. E até mesmo lhe atribuir um acaso é um excesso, à medida que só faz sentido falar de acaso frente à idéia de finalidade - dirá Nietzsche no mesmo aforismo.

Como então, a partir destas críticas, será possível escapar daqueles erros que identificou nas interpretações anteriores? A estratégia subjacente à tentativa nietzscheana se edifica de tal modo que nos parece conseguir escapar de quase todas aquelas objeções feitas aos

seus predecessores. Encontramos num fragmento de 1885, que reaparecerá em outras passagens de sua obra, como no aforismo de número 36 de *Para Além do Bem e do Mal*, uma rica exposição de como concebe o mundo, que mais do que pelo seu conteúdo, chamamos a atenção pela forma. Vejamos o que escreveu:

E sabeis também o que é "o mundo" para mim? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, uma grandeza fixa, férrea de força que não se torna nem maior e nem menor, que não se consome, mas somente se transforma, como totalidade imutavelmente da mesma grandeza, um balanço sem despesas e sem perdas, mas também sem incremento, sem entradas, circunscrito pelo "nada" como seu confim, nada de evanescente, de dissipado, de estendido ao infinito, incrustado como uma força bem determinada em um espaço determinado, e não um espaço em alguma parte "vazio", mas como força para todo onde, como jogo de forças e de ondas energéticas uno e "muito" a um só tempo, que, enquanto se acumula por um lado, por outro diminui, um mar de forças em si mesmas tempestuosas e flutuantes, em eterna transformação, em eterno recurso, com anos incomensuráveis de retorno, com fluxo e refluxo das suas formas, afastando-se violentamente da simplicidade à mais variada multiplicidade, da quietude, fixidez e frieza máximas à incandescência, ao descontrole mais selvagem, à máxima contradição, para depois voltar da superabundância à simplicidade, do jogo das contradições anterior até ao prazer do uníssono, em contínua afirmação de si mesmo também nesta

identidade dos seus anos orbitais, e bendizente a si mesmo como aquilo que em eterno não pode não retomar, como um devir que não conhece saciedade, fastio, cansaço - : este meu mundo dionisíaco de eterna auto-criação, de eterna auto-destruição, este mundo misterioso de volúpias duplas, este meu além do bem e do mal, sem meta, a menos que na felicidade do círculo não esteja uma meta; sem vontade, a menos que um anelo não tenha a boa vontade de si mesmo, - quereis vós um nome para este mundo? uma solução para todos os seus enigmas? uma luz também para vós, que sois os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais noturnos? - *Este mundo é a vontade de potência - e nada mais do que isto!* E vós mesmos sois esta vontade de potência - e nenhuma outra coisa que isto! (FP: 1885, 38[12])¹².

A resposta que aí encontramos guarda uma complexidade e densidade bastante justificadas frente à realidade que pretende apreender. Ela nos recorda a forma das sentenças oraculares, sobre as quais diz Heráclito: "O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais" ¹³. Uma resposta que em lugar de resolver, complexifica, um nome que em lugar de circunscrever, implode a pretensão de um núcleo último de significação. Como observa MOREL, "toda esta descrição está pois fundada sobre a vontade de ultrapassar o nível das contradições sem cair no fideísmo!". A forma é aberta, e as palavras aí se inscrevem não como reveladoras de uma essência ou

de uma verdade última sobre o mundo, mas como linhas de força que fazem naufragar a lógica conceitual no horizonte das metáforas. O texto, mais do que se servir de metáforas, é todo ele uma metáfora, na medida em que nos sacode de um lado para o outro no mar de perspectivas que acenam como passíveis à sua descrição. As palavras que aí aparecem, longe de servirem à causa de uma redução conceitual, apontam para o dinamismo da realidade que descrevem, e em sua pluralidade, denunciam a impossibilidade de circunscrever a definição do mundo num termo último. E a este fim se presta perfeitamente a "lógica" oracular tão própria, por exemplo, aos fragmentos de Heráclito, que operando com pares de opostos, traz à luz o caráter dinâmico do mundo, o eterno repousar do mundo na mudança, e permite a um discurso que se pretende expressão autônoma do mundo escapar às armadilhas do conceito, naquela sua acepção que tem por estatuto universalizar, atingir uma verdade última, definitiva e onivalente, às custas de uma operação de homogeneização e pasteurização. Dizer, portanto, que o mundo é "incandescência" e "frieza máxima", não é reduzi-lo a uma ou outra dessas manifestações, mas afirmar que seu caráter se compraz no trânsito permanente entre um e outro pólo.

Não será, portanto, meramente por efeito retórico que chamará de dionisíaco o mundo. Afinal, como já o dissemos, a figura de Dionísio, enquanto divindade metamorfoseante, porta-máscaras, evidencia o caráter mesmo do mundo como pleno e radical vir-a-ser, onde uma série de mudanças se encontra permanentemente em curso. É ainda em nome deste seu caráter que dizemos que a filosofia nietzscheana revitaliza o conceito grego de *physis*, como aquilo que não cessa continuamente de nascer e morrer, num ciclo interminável de gerações e corrupções. Mundo e *physis* aqui se confundem, enquanto totalidade que permanentemente gera e destrói a si mesma. É em função desta identidade que a distinção mundo e natureza se vê suplantada em Nietzsche. E neste contexto somente um discurso construído em bases metafóricas, como um texto que em lugar de encerrar, abre-se a uma pluralidade de sentidos, é capaz de traduzi-lo enquanto complexidade irreduzível, enquanto movimento infinito e necessário, que se mostra sob uma variedade de máscaras. Encontramos aqui a clássica problemática do "mesmo" e do "outro", que aqui se entoa em uníssono àquela do "uno" e do "múltiplo". O "outro" não é aqui outra coisa que o contínuo diferenciar-se do mesmo em seu vir-a-ser. Diferenciação e multiplicação de formas que respondem, neste contexto, pela alteridade imanente ao devir, capaz de permitir que algo permaneça em meio ao movimento de "eterna auto-criação" e "eterna auto-destruição". Como na metáfora heraclitiana da espiral: "A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma"¹⁵. Na circularidade do devir, o mundo, enquanto conjunto que abriga em si todo existir, não cessa de retomar

sobre si mesmo, repetindo em ciclos todo nascer, nutrir, crescer, morrer, sem que ele, contudo, embora nasça e morra em cada uma de suas expressões, deixe enquanto conjunto de existir.

O mundo assim constituído é, portanto, em grandeza, policromático e polifônico - qualidades próprias à figura de Dionísio enquanto potência da metamorfose. Dionísio é o deus estrangeiro, que no jogo do esconde-esconde de suas máscaras, nas suas sucessivas metamorfoses, ameaça e atemoriza, afirmando a instabilidade da vida entre seus dois pólos. Seu impulso incontornável - pulsão de vida -, quer destruir para criar, e se reveste deste modo, também da máscara de Apolo, o deus do oráculo, tecedor de enigmas. Dizer, portanto, ser dionisíaco o caráter do mundo, é dizer que ele permanece sempre enigmático, que se esquia sempre de todos os nossos juízos e avaliações, que permanece irreduzível a todas as nossas atribuições, e que somente subsiste enquanto movimento permanente de vida e morte, de criação e destruição. Dionísio personifica ainda o texto original da vida. É o deus desprovido de todo pudor, a inocência de uma vida da qual nada se tem a reprovar.

A metáfora da nudez, associada a Dionísio, nos remete à personalidade do mundo que se mostra ao mesmo tempo que se esconde, sem subterfúgios, em sua complexidade. Ele não teme o próprio "corpo", não se condiciona nas vestes do dogmatismo, e não se deixa aprisionar na "caverna" dos preconceitos. Não se trata aqui de uma negação das vestimentas, ou do exercício de significação, mas da constatação de que existem diferenças entre estas: algumas tornam feias, outras embelezam. Consideremos o mundo em sua plasticidade dionisíaca, e verifiquemos como se evidencia no texto nietzscheano.

Logo nas primeiras linhas deste fragmento o mundo nos é apresentado como uma imensidão de forças. Pluralidade de forças em concordante tensão, ele não se submete ao governo de leis, não visa atingir nenhuma finalidade, e não é um juguete nas mãos de um poder transcendente. Se o seu aspecto é de uma unidade, isto se deve unicamente ao fato de que as múltiplas forças que o compõem se encontram relacionadas entre si. Buscando sua efetivação, elas atuam umas sobre as outras, num movimento de resistência e dominação, levando o mundo da multiplicidade de sons ao uníssono, estendendo-se de um limite ao outro, irradiando aquilo a que o filósofo chamou de "Vontade de Potência". MARTON já havia observado que a cosmologia nietzscheana se traduz basicamente numa teoria das forças", e, sem dúvida, é o que parece atestar este fragmento.

Nietzsche não fala de "uma" força, com endereço preciso, ou de uma matéria como receptáculo ou substrato da força, mas de uma "imensidão de força", "forças em si mesmas tempestuosas". O caráter,

portanto, é aquele do pluralismo, presente em todos os quadros de sua filosofia, e que aqui se enraíza em sua cosmologia. Em lugar de "força", ele utiliza forças, que, no mais, somente podem se efetivar na relação de urnas com as outras - relação esta que configura seu caráter energético".

Considerando alguns de seus fragmentos deste período, podemos perceber como o termo "força" vai se delineando em suas freqüentes aparições, e melhor compreender sua interpretação do mundo como vontade de potência. Nos fragmentos do verão-outono de 1881 - portanto, quatro anos antes do fragmento que elegemos como principal -, ele nos fala de como estas "forças" atuam na composição e sustentação de cada forma de vida, orquestrando a "harmonia" ou "equilíbrio" no tecido tenso do mundo. Caracterizando aquilo a que chama de "mundo de forças", ele escreve:

O mundo das forças não sofre diminuição: de outro modo, no tempo infinito, teria se enfraquecido e perecido. O mundo das forças não sofre desaceleração: de outro modo esta teria sido alcançada, e o relógio da existência teria parado. Portanto, o mundo das forças não atinge nunca um equilíbrio, não tem nunca um momento de quietude, e a sua força e o seu movimento são igualmente grandes em cada tempo (*FP*: 1881, 11[235]).

Estas forças, em seu fluxo e refluxo, gozam de um equilíbrio sempre provisório, sendo-lhes impossível uma estabilidade definitiva. "O re-freamento das forças", diz, "o seu equilíbrio, é um caso pensável, mas não teve lugar; em consequência, o número das possibilidades é maior que aquele da realidade" (*FP*: 1881, 11[233]). As forças às quais se refere Nietzsche não são especificáveis em virtude de serem pura ati-vidade, pura energia, e energia em transformação. Sendo assim não será possível, na cosmologia nietzscheana, atingir um estágio eqüitativo e estável destas forças, por não poderem ser subtraídas ou divididas numa economia de pesos e valores.

Vale dizer ainda - e isto contribui para distinguir o conceito mecanicista e nietzscheano de força - que enquanto para o mecanicismo a força se compraz no que move uma matéria, isto é, esta força atua sobre uma dada realidade (uma dada matéria que lhe é exterior), portanto, somando-se a ela, para Nietzsche, ao contrário, ela é despojada de seu caráter material, manifestando-se apenas como fluxo de energia, e sendo ela e a realidade uma só coisa. Podemos dizer também que, se, por um lado, a força no mecanicismo consiste numa máquina de produzir movimento", em Nietzsche ela é o próprio movimento, e se constitui como força poética, como força produtiva. É, portanto, a força algo que ultrapassa o puramente material, e que se traduz, via de regra, como energia e movimento, como devir permanente, que não cessando de retomar, vai crescendo ao mundo novas formas de expressão, novos modos de exercer a potência.

Mas como, e em que níveis, podemos observar estas forças em ação? Num fragmento do mesmo período, esclarece ainda Nietzsche:

No menor organismo se forma continuamente uma força que deve depois descarregar: ou por si, quando há *plenitude*, ou quando lhe chega um estímulo do exterior. *Em qual direção se volta a força? Certamente naquela habitual: portanto; aí onde guiam os estímulos, se moverá também a descarga espontânea. Os estímulos frequentes educam também a direção da descarga espontânea (FP: 1881, 11[214]).*

As forças atuam, assim, em duas circunstâncias principais: quando há uma sobrecarga, um excesso - o que Nietzsche chama de "plenitude" -, portanto, por um motivo interno; ou quando recebem um estímulo externo quanto à sua direção e deixam-se guiar pelos estímulos de modo necessário mas, entretanto, imprevisível.

Ainda sobre o manifestar-se da força, lemos numa outra passagem que "uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força ..." (PBM, 13). Neste extravasar-se consiste o movimento da vontade de potência. Cada forma de vida - e basicamente é isto que a faz viva - se realiza enquanto tal como expressão de forças que buscando se expandirem, se extravasam no espaço de uma temporalidade circular, num fluir e refluir de energia que converge para um crescimento da vida e da potência, e não da força mesma, que como dirá, será sempre a mesma. Estas forças atuam dos menores aos maiores corpos existentes, e têm o seu acontecer numa série ininterrupta e infindável de "explosões" e "mutações":

Na molécula, existem explosões e mutações de órbitas de todos os átomos e inesperadas liberações de forças. Em *um só* momento, também todo o nosso sistema solar poderia experimentar um estímulo como aquele exercido pelo nervo sobre o músculo. Não se pode demonstrar que aquilo não tenha acontecido ou que não acontecerá nunca (FP: 1881, 11[227]).

É preciso ainda considerar a relação "Vontade de Potência" e "Eterno Retorno". Na sustentação desta sinonímia devemos evitar de considerar o devir como portador de algo "infinitamente novo", como portador das características de um organismo.

O devir infinitamente novo é uma contradição, pressuporia uma força *crescente* ao infinito. Mas *por onde* deveria crescer! Onde poderia nutrir-se, encontrar o "excedente" para nutrir-se! A hipótese de que o cosmos seja um organismo contradiz a "*essência do elemento orgânico*" (FP: 1881, 11[309]).

Bem entendido, o que dispõe o caráter orgânico de alguma coisa é sua capacidade de crescer, de se desenvolver, de engendrar e morrer, para o que supõe-se, entre outras coisas, a nutrição. Assim sendo, considerar o mundo como um organismo suporia admitir que haveria algo

fora dele de que ele poderia nutrir-se e um espaço por onde pudesse crescer. Ora, ao fazê-lo, estaríamos admitindo, parmenidianamente falando, a possibilidade de que algo, coisa ou espaço, pudesse existir para além da vontade de potência, ou seja, que o devir e o cosmos pudessem não existir em algum lugar. Ou ainda, suporia, admitindo um "não lugar", a admissão de um "não-ser", ou ainda que, por ocasião de sua morte, que algo que "é", tornar-se-ia "não-ser". Entretanto, isto contraria de frente o que já disse Nietzsche, ou seja, que fora do mundo nada há. O mundo é "circunscrito pelo 'nada' como seus confins..."¹⁹. Assim sendo, todo movimento e pluralidade, todo devir tal qual ele os entende, enquanto forma de doar sentido ao mundo, não implicam em admitir a existência de infinitos mundos, mas sim a infinidade de modos de percebê-lo e dizê-lo. Ou, em outras palavras, que a infinidade se restringe aqui à composição do tecido do mundo na trama de suas forças, enquanto que em seu conjunto, como um todo, permanece sempre finito e em repouso. Ou ainda, que embora não cessando de transformar-se em um outro de si mesmo, o mundo é sempre o mundo. Aquilo que se reconhece, nos manuais de filosofia da natureza, como "movimento qualitativo", isto é, tornar-se outro no mesmo. Por sua vez, também o infinitamente novo é descartado, porque implicaria em dizer que algo que não existia antes, teria passado a existir, ou seja, se estaria afirmando a passagem do "não-ser" ao *ser* ". .

Portanto, o mundo é infinitamente grande, múltiplo e mutável quanto às suas manifestações, quanto às formas mediante as quais podemos plasmá-lo em nossas experimentações, mas é uno, imutável e incorruptível enquanto conjunto. Enquanto complexo de forças finitas, contém sempre a mesma quantidade de energia, como resultante de seus processos, embora estes envolvam quantidades e qualidades diversas de suas forças. É por isto mesmo que seu movimento se afirma como circularidade absoluta, que se traduz no âmago inabalável de uma imensidão de forças, irreduzível como grandeza. Ele é a um só tempo uno e múltiplo, em repouso e em movimento, que não cessando de se transformar, nunca, entretanto, se consome: um balanço sem perdas e sem ganhos, uma força espacialmente determinada, mas estendida ao infinito, que enquanto se acumula por um lado, por outro diminui, com fluxo e refluxo de suas formas, que "desliza" da simplicidade à multiplicidade, da quietude à selvageria e turbulência, da frieza à incandescência, e num momento seguinte, da superabundância à simplicidade, das contradições ao uníssono.

O mundo ocupa, assim compreendido, todo o espaço e todo o tempo, como categorias aqui reunidas sob o nome de "vontade de potência", numa temporalidade que *ad infinitum* retoma sob si mesma. Nada há que lhe exceda. Sua extensão coincide com sua existência, e sua finitude se mostra de infinitos modos. Permanente é nele a mudança, que se

manifesta num sem fim de atos de destruição/criação, e faz com que Nietzsche o nomeie de "mundo *dionisíaco* de eterna auto-criação, de eterna auto-destruição", máscaras de um mesmo deus que tem como sua condição elementar a eterna mutação. Enfim, para dizer tudo isto em uma única palavra é que cunha Nietzsche o termo "vontade de potência". Vontade de potência como este jogo das forças que constitui o mundo em sua auto-poiésis, em seu eterno movimento de retorno sobre si mesmo.

O termo "vontade de potência" é encontrado pela primeira vez, de forma explícita nas páginas de *Assim Falou Zaratustra*, embora sua definição viesse sendo cultivada desde o final de 1880, numa série de aforismos de *Aurora*, nos quais Nietzsche se ocupa em refletir sobre o "sentido de potência", e numa série de apontamentos do período de elaboração deste livro. No capítulo intitulado "Do superar-se a si mesmo", localizado no segundo livro de *Assim Falou Zaratustra* ele escreve:

... quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo vivente. C..) Ouvei a minha palavra, agora, ó os mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até às raízes do seu coração! Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência;(...).

Nesta conhecida passagem de Zaratustra, encontramos enunciadas algumas das principais características daquilo que então se vislumbrava como "vontade de potência", e que a partir deste momento terá cada vez mais sua presença garantida nas reflexões do filósofo. Tomemos em consideração, como fizemos com o fragmento de 1885, algumas das intuições que aí estão reunidas. Também aqui, como naquele fragmento, se confere à vontade de potência algumas das qualidades próprias à "grandeza férrea de força". "Que eu deva ser luta e devir", diz Zaratustra, "finalidade e contradição das finalidades". As posições não são fixas; fixo é apenas o seu conjunto. A brevidade de cada posição, ou a absoluta radicalidade do devir conotam um campo que permanece estável em sua instabilidade, e onde fraqueza e fortaleza não são estados definitivos, mas circunstanciais. Diante de um tal campo, aconselha Nietzsche que tenhamos hábitos breves, "hábitos que não duram", os quais considera como "de um preço inapreciável se se quer aprender a conhecer *muitas* coisas, muitos estados, sondar toda doçura, aprofundar todo amargor; ..."(GC, 295). Esta atitude faz com que em alguns momentos tenhamos que nos contrapor a nós mesmos, como acontece a todas as outras formas de vida, num ir e vir de contradições, em meio ao dinamismo das forças. Nesta direção apontam as palavras de Zaratustra: "O que quer que eu crie e de que modo quer que o ame - breve terei de ser seu adversário ...", Prosseguindo, mostrará a inadequação de se antever à vontade um sujeito,

e descartará a possibilidade de dissociar, ainda que para explicá-la, "vontade" e "potência". Vontade de potência, diferente do que quiseram alguns, não é vontade de viver, porque ela é já plena vida.

Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão "vontade de existência": essa vontade - não existe! Porque: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência! Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida, senão - é o que te ensino - vontade de potência (AFZ, "Do superar-se a si mesmo").

Portanto, vida - e tudo aquilo que vive - e vontade de potência são uma única realidade. Vontade de potência é uma forma de dizer vida, que em lugar de resumi-la, multiplica-a e dá expressão à infinita amplitude de suas formas. Conjunto de forças em expansão que, digladiando-se continuamente, vão imprimindo o movimento e a mudança, engendrando a destruição e a criação, dando curso à cultura e à história como acontecimentos inscritos na ordem da natureza em seu acontecer homem. Vontade de potência é expressão do auto-legislar do mundo que se quer efetivar também em todas e cada uma de suas formas. Tal acepção torna perecíveis todo bem e todo mal, toda verdade e fundamento, uma vez abismados na vontade de potência. Cada um destes "valores" são formas de exercer a potência, são forças que querem se fazer valer. Neste quadro, aqueles que querem experimentar vida devem-se fazer criadores, e, para tanto, conclui Zaratustra: "aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro deverá ser um destruidor e destroçar valores", e, afinal, proclama o seu grito de guerra: "E que se despedace tudo o que possa despedaçar-se de encontro às nossas verdades! Ainda há muitas casas para construir!".

Nomear o mundo como vontade de potência, longe de revelá-lo sob os holofotes da razão, de suas idéias claras e distintas, que poderiam ofuscar seu verdadeiro brilho, é dizê-lo em sua complexidade, é reconhecer a impossibilidade de que se veja de uma vez por todas ancorado no porto da razão. É todo um projeto de racionalidade, sem dúvida, o que se encontra em curso na tentativa nietzscheana de mapear a vontade de potência. Mas uma racionalidade de uma outra ordem, que não visa atingir nem as causas primeiras, nem os fins últimos, e que desenvolve todo um novo método de investigação e tecido lingüístico com vistas a não encerrar o mundo num único horizonte, num todo sistemático e coerente, mas a apresentá-lo em sua resistência a estas tentativas, em sua permanência como enigma a ser eternamente revisitado pelo homem. Também a linguagem, enquanto expressão da vontade de potência, será igualmente afetada pelos sucessivos desdobramentos do mundo sobre si mesmo, inaugurando uma nova forma de filosofar e comunicar, que se experimentará na dimensão criadora que caracteriza o conhecimento concebido como interpretação e o filósofo como "filósofo-artista".

3. A *techné* filosófica

Por *techné* filosófica estamos entendendo aqui a atividade filosófica compreendida como atividade criadora. É preciso, porém, estabelecer o sentido que traduz a noção nietzscheana de criação. Para tanto, comecemos por considerar algumas das acepções mais comuns do termo.

Uma primeira idéia nos remete à noção de "demiurgia", tal qual aparece na cosmologia de Platão. Entretanto, se o demiurgo platônico dispõe de uma matéria pré-existente e de um modelo - a idéia -, o mesmo não podemos dizer da criação nietzscheana, que não supõe a pré-existência de uma matéria, nem de um "modelo". Como vimos anteriormente, força não é matéria, mas enquanto atividade é energia. Sendo assim, não poderia haver uma matéria - pelo menos no sentido em que usualmente a entendemos -, mas no máximo um campo de forças marcado por um fluxo permanente de energias que se dissipam e se crescem continuamente. Por outro lado, e pelo mesmo motivo, não pode haver modelo, pois tudo o que existe, existe como vontade de potência, o que significa dizer, como força. Nada há que lhe seja extrínseco. É neste sentido que deve ser entendido a *poiesis* de que nos fala Zaratustra nesta passagem:

Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a porta. Ah, dorme na pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens. Ai de mim, que ela deva dormir na pedra mais dura e feia! Agora enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua posição. Desprende a pedra um pó de estilhaços; que me importa? Quero concluir a estátua: porque uma sombra veio a mim! (AFZ, "Nas Ilhas Bem-aventuradas").

As "imagens" às quais se refere, parecem coincidir com as múltiplas faces do mundo configurado em seu tecido pelo jogo incontinente das forças. Estas não devem ser confundidas com os *eide* (idéias) de Platão. Elas não constituem matéria no sentido moderno, mas apenas forças, como já o dissemos anteriormente. Portanto, a imagem das imagens parece ser aquela apreendida como vontade de potência, como forças que se imprimem no filósofo, a um só tempo estímulo e efeito, e se manifestam como vontade de criar, de dar forma, de plasmar na linguagem tudo aquilo que lhe vem.

Poderíamos nos perguntar ainda: uma vez descartada a perspectiva platônica da "criação", que postula a necessidade de um modelo, seria a criação nietzscheana passível de ser apreendida enquanto uma *creatio rei ex nihilo*? Se por um lado não há um modelo ou precedência de matéria, não significa que se esteja admitindo a perspectiva teológica da criação. Afinal, há um "mármore", para o qual se dirigem os golpes

do martelo. Entretanto, como vimos, o mundo enquanto este conjunto denominado "vontade de potência", sempre existiu. As mudanças e transformações se realizam sempre e apenas em seu interior, nas suas composições circunscritas e limitadas pelo nada. Toda criação, enquanto produtividade que se expressa na linguagem, representa uma articulação de forças, uma combinação necessária, mas indeterminada, a ser plasmada pelo homem. De fato, toda criação em Nietzsche traduz-se como auto-criação, porque é o próprio mundo que se move em cada uma de suas formas num ininterrupto movimento de criar / destruir. A aceitação da noção de *creatio ex nihilo* implicaria em admitir a possibilidade da proposição negada por Parmênides, em torno da passagem do não-ser ao ser, o que já dissemos antes não condizer com o pensamento de Nietzsche.

A criação parece distinguir-se ainda da concepção romântica do artista-inventor - metáfora à qual se refere Nietzsche já com um certo cansaço -, onde a criação aparece como produto do mero espírito humano, de um gênio dissociado da natureza. Em que consistiria, então, a criação para Nietzsche?

A resposta a esta pergunta nos leva a considerar as várias metáforas que dispõe em seu texto, e através das quais o próprio texto se dispõe. Dentre estas, talvez a mais recorrente seja aquela do escultor. O recurso à metáfora do escultor", como vimos citado páginas atrás, parece se prestar ao anúncio de uma perspectiva distinta das duas precedentes. Não há um molde, ou um *eidos*, mas apenas uma "imagem adormecida numa pedra", que não é outra coisa que o pulsar das forças que constituem o mundo. O mármore, ao qual se refere, não remete a uma matéria distinta do próprio mundo, mas a ele próprio, à vontade de potência, à realidade moveida do mundo que parece estar em repouso, adormecida. Mas se de fato repousa e adormece é sem dúvida em decorrência dos vários pontos que circunstancialmente vão se acumulando a cada retorno, a cada ciclo de sua permanente mudança.

O escultor será, então, aquele que irá conferir forma ao conjunto de forças em meio às quais se experimenta mundo, natureza, como forças determinadas em um determinado momento. É por isto que, para ele, criar é meramente deixar que se expresse em nossos gestos e discursos, os gestos e discursos deste mundo. É, de certa forma, este "deixar", um dizer "sim" ao devir, que se traduz numa interpretação do mundo capaz de dizê-lo sem destituí-lo de seus pontos obscuros e enigmáticos, sem querer esgotá-lo em palavras. Neste contexto é que nos diz ser o filósofo-artista aquele que realiza sua produção na medida em que se experimenta mundo, que se abre para que este ganhe em seu discurso aquela expressão que melhor traduza seus movimentos internos.

Nas palavras de Nietzsche, o filósofo-artista é aquele que diz: "eu quero mais, eu não sou alguém que busca, quero criar para mim o

meu próprio sol". Ou ainda nas palavras do filósofo-artista Zaratustra: "Eu caminho por novos sendeiros, a mim do ocorre um novo discurso; cansei-me, como todos os criadores, da velha língua. O meu espírito não quer mais incidir sobre solas gastas" (AFZ, "O menino com o espelho").

Longe de aspirar o solo estável da "razão", de incidir nas estratégias discursivas "velhas" e "gastas", Nietzsche enuncia um outro caminho, uma nova língua, capaz de criar para si um sol nunca jamais visto, porque é o seu próprio sol. Revela-se aqui, de certa forma, o perspectivismo nietzscheano, que será tema recorrente deste período de sua obra. "E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós: é isto o que a vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se!" (AFZ, "Nas ilhas Bem-Aventuradas").

A criação reverte-se assim para o próprio criador, isto quer dizer, é o mundo quem cria e é ele próprio o produto de sua própria criação. Numa palavra: auto-criação. E enquanto tal, também a criação nos escapa. Como observa MOREL, "não se pode demonstrar o criar, pois o criar não é o princípio primeiro de um processo; não se pode mesmo nem o mostrar, salvo se compreendemos que mostrar é sempre criar, pois criar é o ato de existir em sua totalidade, englobando tudo e não englobado pelo que quer que seja"²³.

Associada ao caráter dionísio do mundo, como uma forma de *dizê-10*, a criação está indissociavelmente articulada ao termo oposto que lhe dá consistência, a destruição. Nietzsche retoma aqui, em sua cosmologia, o caráter explicativo da *gênesis-phthora* de Anaximandro, como tradução do devir do mundo. Criar e destruir são faces de um único movimento onde a necessária auto-criação do mundo se processa.

Assim, toda criação, e como dirá Nietzsche, toda "arte, toda filosofia, podem ser consideradas como um meio de cura e de ajuda a serviço da vida que cresce e que luta", e, enquanto tal, pressupõe "sempre sofrimentos e sofredores" (GC, 370). Afirmando tal caráter da criação, escreve ainda:

Criar - essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessário o sofrimento e muitas transformações. Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossas vidas, ó criadores! Assim, sereis intercessores e justificadores de toda transitoriedade (AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas").

A presença freqüente desta preocupação revela a obstinação de Nietzsche em precisar o sentido da criação. Esta obstinação, por sua vez, está comprometida com seu projeto de transvaloração dos valores

e do mundo, do homem e da filosofia. "Não mais querer, não mais determinar valores e não mais criar: ah, sempre longe de mim fique esse grande cansaço!"(AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas"). Todo conhecimento e toda filosofia serão ressignificados sob o mote da criação: "Também no conhecimento, sinto apenas o prazer da minha vontade de procriar e evolver; e, se há inocência em meu conhecimen-to, tal acontece porque há nele vontade de procriação". E esta "vontade de procriar" não é privilégio do homem, mas caracteriza todo existir. Apenas se modifica no homem, ao se apresentar sob a forma de linguagem. O próprio Nietzsche se diz um experimentador, um "tentador", que põe em cena a química das palavras que em combinações infinitas se prestam à aventura da produção de sentido. As palavras no texto de Nietzsche se apresentam não como estados, como fatos, mas como termos em metamorfose. Elas não passam de símbolos que "nada exprimem, somente aludem" (AFZ, "Da virtude dadivosa").

O filósofo-artista representa, na cosmologia nietzscheana, um ponto donde o mundo pode alcançar expressão como discurso, como pensamento. Em meio ao caos que o caracteriza, surgem as imagens e sombras às quais se refere. Dizer, então, que "uma sombra veio a mim", equivale a dizer ter experimentado em si, em seu próprio corpo, a pulsação do mundo no extravasar-se de suas forças. É esta imagem um espectro do além-do-homem buscando efetividade, aspirando pelo declínio do homem. E para que este processo se encaminhe, é preciso ser duro consigo mesmo, é preciso agir sem piedade. Se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido, então deve querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente (AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas"). E todo aquele que se entrega à criação padece ainda, além das dores inerentes ao parto, daquela que advém do desconhecimento e da incompreensão de todos: "Pouco o povo compreende da grandeza, isto é, da força criadora" (AFZ, "Das moscas da feira"). Mas para Nietzsche aquele que se sabe criador, ou melhor dizendo, que se sabe parte da auto-criação do mundo, este é digno de ser amado: "amo aquele que quer criar algo superior a si próprio e deste modo perece" (AFZ, "Do caminho do criador", 1).

Participar da auto-criação do mundo supõe a capacidade de se lançar no jogo do criar e destruir. Não há como erguer um edifício sobre velhas ruínas - sobre vinhos novos em odres velhos já se sabe a lição.

Este processo deve começar pelo próprio homem que, para que nasça o além-do-homem, precisa primeiro tornar-se cinza, precisa sacrificar-se à terra: "Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, torne-se do além-do-homem" (AFZ, "Prólogo", 4). Ou, em outras palavras, para que o mundo um dia se reencontre "naturizado". A atividade discursiva própria à filosofia

deve tomar a si esta causa na realização de seu projeto de transvaloração; deve concorrer para que se traga, nas palavras de Nietzsche, "essa virtude desorientada de volta à terra - sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu destino à terra" (AFZ, "Da virtude dadivosa", 2).

E sem dúvida esta é a grande inversão que realiza a sua filosofia, sobrepondo a natureza ao discurso, ao mesmo tempo que o reinscreve nos quadros de uma ruptura com a metafísica. Cabe ao filósofo-artista, isto é, àquele que inscreve seu filosofar neste movimento de auto-criação, mediante a avaliação das formas em que melhor pode ser expressa, abandonar a *vis contemplativa* em favor da *vis creativa*. Nietzsche as distingue (GC, 301), dizendo ser preciso deixar para trás o olhar passivo, que apenas capta uma realidade aparentemente estável, para se experimentar o olhar ativo, intelectual e sensível, num gesto de criação que, mobilizando todo o corpo, pensamento e sentidos, oferece-se como canal de expressão. O intelecto, dirá Nietzsche, é neste processo apenas a "consequência última" desta profusão de forças que tem lugar no corpo do homem enquanto corpo do mundo.

O filósofo-artista é aquele para quem o destruir apenas traduz a vontade de criar, é aquele que mostra "o arco-íris e todas as escadas do além-do-homem" (AFZ, "Da virtude dadivosa", 9), é aquele que aponta perspectivas, e sabe ser o seu conhecimento apenas uma interpretação possível dentre tantas. Tendo abandonado toda certeza, toda verdade definitiva, todo fundamento último e causa primeira, ele concorre efetivamente para que venha o "além-do-homem", para a desumanização da natureza, reinscrevendo e edificando seu conhecimento nos limites do perspectivismo, do pluralismo interpretativo. É preciso que ele comece por transformar seu próprio modo de ver, e não as realidades vistas, que permanecem sempre enigmáticas em seu tecido. Ele não estabelece "que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, que a aparência seja menos válida que a verdade", mas, pelo contrário, considerará estas avaliações, às quais é atribuída "importância regulativa para nós", como "avaliações prejudiciais", como "urna determinada espécie de *patetice...*" (PBM, 3).

4. Conclusão

A tentativa nietzscheana, levada a cabo nesta imbricação de um mundo compreendido como vontade de potência e de um discurso compreendido como interpretação criadora, levam a uma transformação da *poiesis* filosófica. A pertinência e as consequências desta transformação, tão freqüentemente postas em relevo e contestadas, talvez fiquem ainda como algo a ser avaliado. Avaliação, porém, que não deve

ser feita unicamente do ponto de vista convencional, de um aparato metodológico que incapaz de isentar-se de seus pré-juízos, de se abrir a interpretações distintas ou estranhas às suas próprias, acabaria por descartar de imediato qualquer estratégia diferente, sem considerar sequer sua validade discursiva, ou sua lógica interna. Afinal, a atividade por excelência do *lógos* filosófico, desde sua origem remota, diz respeito antes de tudo à atividade que se ocupa de ordenar discursivamente o mundo, da forma a mais verídica possível. E verídica aqui não remete a uma "essência" ou correspondência objetiva, mas à conformidade do discurso com o caráter complexo, dinâmico e inesgotável que caracterizam essencialmente o mundo. Nesta perspectiva se inscreve a filosofia de Nietzsche, enquanto encadeamento de experimentações e avaliações, de interpretações e atribuições, que se processam através da atividade plasmadora da linguagem, e alcançam um nível de realidade sob a forma dinâmica e aberta do aforismo. Foi este o desafio que tomou a si Nietzsche ao conceber o mundo como um campo de forças instáveis, em contínua mudança e permanente tensão, que somente se afirma positivamente na absoluta provisoriedade de todo acontecer.

Hoje, somos freqüentemente checados pela sociedade quanto à necessidade da filosofia. Encontramos no pensamento de Nietzsche uma tentativa de resposta, um ponto de vista. Quanto a este ponto, poderíamos dizer que, como ocorre com quase todos os filósofos, desde a antigüidade, também ele reivindica para a filosofia o estatuto de um *phârmakon*, o poder de reconduzir o homem ao seu lugar, ao pleno exercíciado que é "ser homem", isto é, do "pertencer à terra". Nietzsche prescreve o filósofo como "médico da civilização". Ressonância nova do "rei filósofo"? Talvez. Neste sentido, não se afasta Nietzsche da tradição, que confere à filosofia as rédeas do destino do homem. En-tretanto, necessário é resguardar as diferenças. Entre o "rei filósofo" e o "médico da civilização", uma grande fenda está aberta.

Notas:

1 . Carta a Peter Gast, de 20 de setembro de 1889.

2 . Em consulta ao original alemão, constatamos que o autor cria aqui um neologismo. A palavra alemã que é aí utilizada é *vernätürlichen*, composta pelo prefixo *ver-*, que denota processo, pelo adjetivo *natürlich*, e o sufixo verbal *-en*. Curioso é que não apenas não encontramos o verbete nos dicionários da língua alemã, como também não encontramos a forma verbal *natürlichen*. Neste sentido, optamos pela sugestão da tradução francesa . *naturiser* "estabelecendo o termo "naturizar", uma vez que "naturalizar"

corresponderia a outro sentido, representado na língua alemã por *naturalisieren* e *einbürgern*.

3 . Acolhemos aqui a sugestão apresentada por Rubens Rodrigues Torres para a tradução do termo alemão *Übermensch*, a qual foi assim justificada em sua tradução de trechos de *Assim Falou Zaratustra* para o volume Nietzsche da Coleção Os Pensadores: "por *Übermensch*, termo de origem medieval, calcado sobre o adjetivo *iibermenschliches* (sobre-humano), no sentido inicial de "sobrenatural" - em latim *humanus*, *homo*, etimologicamente: o nascido da terra (de *humus*), cf.: 'mas que se sacrificam à terra, para que um dia se tome de além-do-homem' (§ 4). Firmado pela tradução literária (Goethe, Herder) e renovado radicalmente por Nietzsche: ser humano, que *transpões* os limites do humano. Na falta de uma forma como, P: ex., "sobre-homem" (como em francês *surhomme*), não há equivalente adequado em português, mas este próprio § 4 do Zaratustra dá o contexto e a direção em que deve ser lida a palavra - "travessia, passar, atravessar" - Para "travessia", o texto traz apenas a preposição *hinüber* como que solta no ar; *übergang* (de *iibergehen* passar sobre) está em simetria com *untergang* (de *untergehen*, ir abaixo, declinar, sucumbir, que se usa também para o ocaso dos astros) - numa tradução analítica, se diria: uma "ida-por-sobre" e uma "ida-abaixo"; para "atravessar", *hinübergehen*. Todos estes jogos com *über* (sobre, por sobre, para além) são demarcatórios quanto ao sentido do prefixo em *uber-mensch*:"

4 . AFZ, Prólogo § 4,

5 . FP, 1881: 11[307].

6 . A. D. SCHRIFR, *Nietzsche and the question of interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, Routledge, 1990.

7 . FP, Outono de 1885-Outubro de 1886 : 36[34].

8 . *Caia Ciência*, 109.

9 . M. HAAR, *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993, 10 . FP, 1885 : 36[7].

11 . GC, 109.

12 . Ver também PBM, 36.

13 . DK 22 B 93.

14 . G. MOREL, *Nietzsche*, 3 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, 1975. 15 . Diels, B. 59.

16 . 5cARLETMARTON, *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990. No capítulo intitulado "A constituição cosmológica", MARTON mostra como se identificam na obra de Nietzsche os conceitos de "força" e de "vontade de potência": "Na verdade, força e vontade de potência poderiam ser equivalentes. Nada permite supor que as forças se distingam da vontade de potência e nada leva a presumir que também atuem na matéria inorgânica"(p. 52) - para concluir mais à frente: "Com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força" (p. 53).

17 . Aqui é oportuno recuperar o sentido antigo do termo grego *enérgeia* (ἐνέργεια). O termo tem para os antigos gregos os sentidos de "força das coisas"; não força possuída por elas, mas elas próprias, sua existência como força. O verbo *enérgeio* (ἐνέργω) traduz o "cumprir", o "executar". Deste modo nos remete ainda aos sentidos de funcionamento, de atividade, ato ou atualização, por extensão. As forças são, neste sentido, o próprio atuar e acontecer, a causa e o efeito, um outro nome para o existir, para a *physis*. Com Aristóteles seu sentido será modificado. O termo será carregado do sentido de capacidade, como correlato do seu conceito de *dynamis*. Uma reflexão significativa na filosofia aristotélica, é aquela que relaciona *kinesis* e *enérgeia*, quanto a completude ou incompletude. Enquanto a *kinesis* é incompleta (*ateies*), como processo que culmina quando um objetivo é alcançado, a *enérgeia* é completa, não é um processo, mas uma atividade que subsiste enquanto tal, independente de uma finalidade. Ela não tem um fim fora de si mesma (*Metafísica*, 1048 b). O conceito de energia é, portanto, não um atributo da coisa, mas uma forma de dizê-la, isto é, de dizê-la pela força que lhe é própria. A energia é ela própria o seu ponto de partida, seu motor e seu ponto de chegada.

18 . Isto podemos notar considerando a fórmula mediante a qual se calcula uma determinada força, $F(\text{força}) = m(\text{massa}) \cdot a(\text{aceleração})$, donde se deduz que a força é aquilo que submete uma massa (quantidade de inércia) a um estado de movimento (aceleração).

19 . Vale notar que a palavra *nada* aparece entre aspas, do que poderíamos deduzir não propriamente a afirmação de um "não-ser", mas de qualquer existência que transcenda o plano único no qual se inscreve, segundo Nietzsche, todo o existente, isto é, a vontade de potência. Como outrora disseram os gregos acerca da *physis*, isto é, que tudo o que é, é *physis*, agora encontramos dito por Nietzsche sob o termo "vontade de potência": tudo o que é, é von-tade de potência, e "nada além disso" (*FP*: 1885, 38[12]).

20 . Neste sentido ver também: *FP*: 1883, 9[34], 10[20], 10[25].

21 . A metáfora do escultor é bastante recorrente na história da filosofia, desde os tempos mais remotos. Embora com uma finalidade bastante diferente, a encontramos já em Aristóteles, quando da sua exposição sobre a "teoria das quatro causas", no Livro V da *Metafísica*.

22 . No mesmo sentido encontramos em *Caia Ciência*: "Somente nós criamos o mundo *que de algum modo interessa aos homens*."

23 . *Ibidem*, p. 46.

Endereço da Autora:
Rua Teófilo Otoni, 1056
35700-007 Sete Lagoas - MG