

# ENTRE LIBERDADE E DETERMINISMO:

O diagnóstico da vida como vontade  
de poder em F. Nietzsche.

VICTOR CAMPOS SILVA. Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica  
do Paraná – PUCPR. Bolsista Capes.  
E-mail: v.s.campos@hotmail.com

**Resumo:** *Este trabalho pretende levar a discussão o cenário paradoxal que assume o binômio liberdade e determinismo nos escritos de Nietzsche. Para tanto, percorremos junto do filósofo alemão o caminho de algumas de suas críticas às noções um liberum arbitrium metafísico-cristão, assim como os perigos de um determinismo de inclinação naturalista. Levantamos a hipótese de que a noção de liberdade em Nietzsche deve ser entendida num sentido completamente diverso àquele levado a cabo pela filosofia ocidental, pois sendo a vida caracterizada pelo movimento e pelo conflito entre vontades de poder, não há qualquer possibilidade de se inquirir linearmente pela história das origens causais de uma ação. Resta ao homem, por honestidade e “proibidade intelectual”, que, ao ressoar daquela voz vitoriosa que orgulhosamente diz: “Eu Fiz”, nada mais entenda que o ruído “pós-guerra” de uma vontade de poder que se fez vitoriosa.*

**Palavras-chave:** *Determinismo. Diagnóstico. Liberdade. Proibidade Intelectual. Vontade de Poder.*

## 1 - INTRODUÇÃO

Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” - a luta contra o cristianismo é apenas um caso particular dela [...] (EH, Porque sou tão sábio, § 06).

**N**ão seria estranho iniciarmos nossa discussão pela constatação de que o conceito de liberdade ocupa um lugar central na história da filosofia. De fato, todo o eixo filosófico em que dispomos as discussões chamadas “éticas” permanecem inteiramente indissociáveis das várias interpretações possíveis da noção de liberdade. Poderíamos mesmo ousar afirmar, que sem a problematização da noção de liberdade dificilmente poderia existir qualquer forma de discussão filosófica, em especial, no campo da filosofia prática, tamanho o peso deste conceito aos problemas e enfrentamentos humanos.

Nesta pesquisa, não pretendemos refazer o percurso de análise da já vastamente verificada história do conceito de liberdade, tal empreendimento, ainda que de grande valia, impossibilitaria que pudéssemos no espaço restrito de nossa discussão, abordar nosso problema com a seriedade que lhe é necessária, a saber, da análise dos horizontes e limites de se falar de uma liberdade em Nietzsche.

Compreendemos, entretanto, que nas encruzilhadas das formas de interpretação e produção do conceito de liberdade, não seria possível encaminhar nossa discussão sem que antes percorrêssemos, mesmo que de forma breve, algumas das visões e interpretações que ajudaram a moldar a compreensão moderna de liberdade, pois, será contra essa concepção que, em linhas gerais, Nietzsche irá apresentar sua interpretação de liberdade, uma interpretação, que longe de ser desconexa e única, perpassa o horizonte compreensivo de muitas definições de liberdade<sup>1</sup>, embora ainda assim, consiga manter sua

---

<sup>1</sup> Segundo o verbete de Abbagnano, o conceito de “Liberdade” oriundo da palavra grega *ελευθερία* e de sua derivação latina *Libertas*, pode ser encetado em linhas gerais em três largas definições principais. Uma primeira operaria sob a ótica de uma forma de autodeterminação, como numa espécie de uma liberdade irrestrita e absoluta, ou seja, da compreensão de uma forma de liberdade associada a volição humana, e em cuja principal característica estaria a total ausência de limites e condições para a liberdade da ação individual. Um segundo grupo de interpretações, ainda bem próximo do primeiro, poderia ser reunido sobre a definição de “liberdade como necessidade”, uma interpretação que leva em conta a noção do todo, atribuindo assim a possibilidade de liberdade ao espaço restrito de uma totalidade na qual o homem se insere, (Deus, Mundo, Substância, Natureza) sendo limitado a esses parâmetros o horizonte de significação das possibilidades de liberdade. Seguindo este trajeto, um terceira possibilidade interpretativa é elencada, a saber, a compreensão da possibilidade de uma liberdade numa estrita relação com um horizonte finito de possibilidades, uma compreensão finita de liberdade elencada a argumentação de que qualquer forma de liberdade estaria restrita a um rígido horizonte de movimentação e necessariamente inserida em um conjunto de fatores, o que nos permitiria apenas falar de uma “liberdade perspectiva”, ou seja, de uma liberdade possível apenas dentro de um horizonte de correlações em que se insere a vontade humana. (ABBAGNANO, Verb. Liberdade, p. 605) Ferrater Mora também apresenta três definições centrais de liberdade, estas, de uma forma ou de outra são referências à forma grega de compreender a ação humana, os limites do seu agir e suas possibilidades de liberdade. Nessa, haveria uma primeira definição de liberdade entendida como “natural”, trata-se da habilidade poder se subtrair, mesmo que parcialmente, a uma suposta ordem cósmica ou

ousadia e originalidade.

Sendo assim, passamos a percorrer genealogicamente<sup>2</sup> neste momento, alguns traços do desenvolvimento do conceito, pois, se consideramos desnecessário refazer uma análise histórica da noção de liberdade – no sentido formal da definição -, sua genealogia é, por sua vez, inteiramente indispensável à discussão que temos por meta.

## 2– LIBERDADE ABSOLUTA E DETERMINISMO: A EXPRESSÃO DE UM DUALISMO.

“o homem é o princípio e o pai de seus atos, assim como de seus filhos” (Et. nic, III, 5, 1113 b 10).

A frase de Aristóteles que tomamos como epígrafe desse segmento resume em si, uma das mais clássicas e mais abrangentes definições de liberdade. Trata-se de uma compreensão que vigorou ao longo da história e que ainda em nossa contemporaneidade podemos tomar como comum e reconhecível. Sobremaneira, será essa definição de liberdade, ou seja, a definição de liberdade como uma instância absoluta da deliberação humana, a referência mais básica às interpretações que passam a vigorar no mundo ocidental, das mais clássicas concepções gregas, à formação de um “livre arbítrio” cristão.

É, portanto, com Aristóteles que poderemos observar uma das mais clássicas definições de liberdade em sua dimensão absoluta e irrestrita. Trata-se de uma compreensão inspirada na práxis, na vivência, na observação da imensa potencialidade da volição humana, tanto na forma de uma ação,

---

destino. Uma segunda definição é tida como “liberdade social ou política”. Trata-se da capacidade de autodeterminação frente ao código ou visão de mundo de outras comunidades, trata-se da capacidade de agir de acordo com as próprias leis. Uma terceira interpretação segundo Mora, é a interpretação de “liberdade pessoal”, que numa forma de “cultivo de si”, se caracterizaria principalmente pela capacidade de autocompreensão de indivíduos, ou seja, “Quando o indivíduo toma esse ócio como um direito e o impõe por si mesmo, então a sua liberdade consiste ou irá consistir numa separação da comunidade talvez fundada na ideia de que, no indivíduo há uma realidade que não é, estritamente falando, social, mas plenamente pessoal”. (FERRATER MORA, Verb. Liberdade, p. 165).

<sup>2</sup> O procedimento que nos últimos escritos de Nietzsche viemos a conhecer como “genealogia”, figura basicamente como um procedimento investigativo de fundo: psicológico, histórico, filosófico, fisiológico e filológico. Como exemplificado em *Para Genealogia da Moral*, esse procedimento de investigação não tem como meta e objetivo um olhar para o passado, como o teria uma investigação histórica no sentido clássico, no sentido de uma história documental das “origens” dos valores morais, outrossim, a preocupação que movimenta a genealogia nietzscheana esta ligada a uma investigação pelos afetos e sintomas que se resguardam sob a máscara da valoração moral. Trata-se de uma investigação pautada pela “semiótica dos afetos” (GB/BM, V, § 187, p. 76) que possibilitou ou tornou possível a produção dos valores morais da modernidade, ou seja, ainda que seu olhar esteja direcionado ao passado, para a compreensão “sobre a origem de nossos preconceitos morais” (GM, Prólogo, § 2, p. 07), sua prerrogativa esta elencada a uma questão do presente - e futuro -, a indagação pelos sintomas e afetos que possibilitam e possibilitaram a criação de valores como eles se apresentam na modernidade, assim como, dos sintomas que indicam esses mesmos valores e afetos para a moral e vida futura.

como nos limites de sua inação. Essa compreensão, não estabelece limites ao potencial da vontade humana, que é, por sua vez, entendida como irrestrita e não coagível, seja por aspectos temporais, físicos ou metafísicos. Nessa concepção, a ação é entendida como o fruto de uma vontade, essa vontade, é permeada pelo discernimento e pelo juízo, o que leva à apreensão de que toda ação só possa ser compreendida no horizonte de uma absoluta liberdade, sendo o homem, “o princípio e o pai de seus atos, assim como de seus filhos” (Et. nic, III, 5, 1113 b 10).

Trata-se de uma interpretação onde a responsabilidade e culpabilidade de uma ação passam a se referendar unicamente ao discernimento da razão, onde a perspectiva da volição humana é elevada à sua máxima potência, à compreensão de uma irrestrita autodeterminação do homem, que escolhe e estabelece arbítrios como “causa de si”. Essa definição, elege em paralelo ao conceito de *causa sui* a noção de uma entidade, substância ou indivíduo<sup>3</sup>, que, separado do todo, é capaz de autodeterminar-se de forma indiscriminada, algo que pode “iniciar por si” uma ação dentro de um universo de causalidades.

Nessa perspectiva, valeria ainda notar, que o estatuto de uma ação livre e absoluta pode ser remetido a uma estrutura filosófica muito anterior ao pensamento de Aristóteles, ou mesmo das interpretações cristãs. Remetem-se as mais antigas conceitualizações de uma alma como instância caracterizante da vontade e do intelecto humano, de Platão às mais longínquas *Weltanschauungen* religiosas<sup>4</sup>. No entanto, o principal débito de uma interpretação absoluta de liberdade deve ser pago aos filósofos gregos da natureza, pois, sem suas interpretações de um universo lógico de linearidade causal e sem toda a dinâmica da causalidade jônica, não se poderia sequer conjecturar qualquer noção de liberdade da vontade. Com efeito, será precisamente sobre o estatuto dessa definição total e absoluta de liberdade, que Nietzsche irá estabelecer grande parte de sua atenção e crítica, particularmente, àquilo que ele compreende como sendo a tese do “livre arbítrio cristão”.

Se tomarmos, portanto, o exemplo de Nietzsche, e privilegiarmos uma interpretação de fundo genealógico, perguntando pelos sintomas e pelos afetos que legitimam uma determinada tomada de posição, descobriremos que talvez o melhor caminho para dar continuidade a nossa análise seja uma preocupação diferente àquelas tradicionais dicotomias entre determinismo e liberdade que se observa

<sup>3</sup> A palavra “indivíduo” se remete ao “que não se divide”, algo que, entendido como um todo remete à ideia de algo a parte, separado, único, que não recebe variações e influências de elementos externos.

<sup>4</sup> Tanto no Sânscrito como na língua grega a noção de alma se remete à noção de “sopro”, “soprar”, “deixar o ar escapar”, assim se dão as derivações dos termos Sânscritos *bhes* “soprar” e *bhas-tra* “fole”, no mesmo sentido da palavra grega *psyché* derivativa de verbo *psychein*, “soprar, produzir um sopro”. É neste horizonte, que também se remete a palavra hebráica *nefesh* com a ideia de “sopro”, assim como a palavra árabe *nafsun*, ambas correspondem ao mesmo horizonte de sentido da palavra latina *spiritus* e *anima*, correspondem, por sua vez, a figuração de um estatuto, uma substância ou entidade que seria caracterizada pela força que anima, que dá vida, que “sopra” dentro do corpo seu “princípio vital”, sua *psyché*. Todas essas perspectivas se remetem ao conceito de um ente ou essência que habita um corpo. Um “sopro” que caracteriza tudo o que há e que existe neste corpo, e que, por sua vez, tem um sobre-valor frente ao próprio corpo, trata-se de uma “substância primeira”, uma *causa sui generis* daquilo que supostamente comporia e constituiria a essência do homem. Algo que por correlação, ou pela impossibilidade de afetação na forma de uma essência poderia ser compreendido como um dos estatutos primários de uma noção absoluta de liberdade, sua causa primeira.

na história da filosofia, talvez, possibilitar que a pergunta pela liberdade possa ser feita sob um novo prisma: afinal, para que os homens precisam de liberdade?

Como já indicamos, a resposta a essa questão possui alguns séculos de história, passando por filósofos da antiguidade como Platão e Aristóteles, assim como aqueles que se apresentam na modernidade como atores e herdeiros espirituais da *Aufklärung*: Hume, Leibniz, Kant e Schopenhauer, todos esses filósofos, independente de suas particularidades e antagonismos, estão sempre prontos para, em uníssono, afirmar seu desacordo frente a qualquer interpretação que tome o homem e sua vontade como “não-sujeitos” de seu agir, como seres que, imersos no determinismo de uma causalidade -natural ou divina – seriam “agidos”, e não autores de suas vivências. O principal pretexto desse desacordo é bem conhecido: “consiste na tese metafísica de acordo com a qual, na ausência de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indiffentiae*), não [poderia] haver imputação das ações a seus agentes” (GIACÓIA, 2009, p. 80).

Segundo Nietzsche, essa interpretação de liberdade, personificada sobre a crença de uma liberdade geral da vontade, é conveniente ao homem, pois, através dela, se torna possível estabelecer elementos de culpabilidade, castigo e responsabilidade no homem. Essa interpretação, também torna possível solidificar o sentimento de confiança do homem frente a efetividade, possibilita acima de tudo, a “materialização” dos mais profundos anseios da alma humana, a saber, sua necessidade de controle e manipulação frente aquilo, que precisamente por sua falta de controle, sempre lhe provocou horror: a natureza e a vida.

Como veremos sob a perspectiva do diagnóstico sintomatológico<sup>5</sup> de Nietzsche, essas interpretações de liberdade não passam de ilusões úteis a uma determinada interpretação moral e idealizada da existência, em última instância, de mais uma forma de justificar e se confortar frente o ocaso da natureza e à falta de controle do homem frente a vida. Para o filósofo [Nietzsche], a ideia de livre arbítrio, instrumento de tortura da noção de pecado (Cf.: EH, Porque sou um destino, 8, p.109), é criada apenas, “para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza”. (EH, Porque sou um destino, 8, p.109). Assim é capaz de transformar seu mundo idealizado em mundo “verdadeiro”.

Para que possamos melhor compreender essa crítica, acreditamos que devemos proceder nesse momento levando à análise o próprio centro nevrálgico no qual se assentam as críticas de Nietzsche.

---

<sup>5</sup> Em Nietzsche a análise de um “sintoma” [*Symptom*], corresponde em grande parte as sondagens realizadas por seu método de investigação denominado de genealogia. Perscrutar um sintoma é similar a agir como um “médico filosófico” e diagnosticar, por exemplo, “todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintoma de determinados corpos; e se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grau de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. [...] em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (FW/GC, Prólogo, § 2, p. 12).

Pois, para compreender sua crítica ao estatuto de um *liberum arbitrium*, faz-se indispensável primeiro termos claro o horizonte teórico-conceitual em que essa crítica se assenta, dessa forma, pensamos ser indispensável nesse momento que venhamos a averiguar o que Nietzsche entende e pretende encetar com o conceito: “vontade de poder” [*wille zur macht*].

### 3 - UM “JOGO DE TENSÕES”: O CONCEITO DE VONTADE DE PODER.

A vontade de poder só pode manifestar-se frente a resistências. KSA 12.424, (104) 9 [I5I] do outono de 1887.<sup>6</sup>

Conceito indispensável à compreensão de liberdade que buscamos enredar no pensamento de Nietzsche, a noção de “vontade de poder” é expressada pela primeira vez de forma pública em 1883, especificamente, no segundo livro de Zarathustra. Ali, o conceito é caracterizado pela citação: “Apenas onde existe vida, lá existe também vontade: mas não vontade de vida, senão – isto que eu te ensino – vontade de poder” (ZA, II, Da superação de si mesmo, p.110).

A obrigatoriamente de partirmos da compreensão do conceito de vontade de poder, cabe justamente ao entendimento de que será somente a partir desse conceito, que Nietzsche se permitirá pensar a vida humana e tudo que a cerca, como expressão de uma multiplicidade, de um constante movimento de forças que caracteriza a existência e a vida. Vida como vontade de poder, pode ser entendida como um jogo de tensões entre uma pluralidade de forças.

Para o filósofo alemão a vida se caracteriza como vontade de poder nos seguintes termos:

Supondo, finalmente que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder como é minha tese -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema - , então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais –<sup>7</sup>

<sup>6</sup> [Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht.] KSA 12.424, (104) 9 [I5I] do outono de 1887.

<sup>7</sup> (GB/BM, II, § 36, p. 40).

Trata-se de uma compreensão da vida, orgânica e inorgânica<sup>8</sup>, como um constante jogo de forças, um jogo onde um invariável e ininterrupto duelo de potências buscam afirmação e sobreposição sobre outros quantas de forças. Sempre que nos perguntarmos pela “origem” das formas de vida, “a vontade de poder é o fato último a que podemos chegar”. (KSA 11.661, 40 [61] de agosto-setembro de 1885).

Como uma das mais próximas interpretações do movimento e multiplicidade observados na vida, o conceito de vontade de poder parece ser capaz de, em um só golpe, subverter todas as interpretações causais, e rígidas da vida caracterizadas sob a noção de *ser*. Permite que se compreenda no mesmo tom de *Zarathustra*, como algo “mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório” (ZA, II, Nas ilhas bem aventuradas, p. 82). A partir desse conceito, a suposta “unidade” das coisas, passa a ser interpretada “sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). Desse modo, a história da moral e da vida sob a ótica da vontade de poder, passa a ser entendida não como algo dado, ultramundano, mágico, mas como algo que veio-a-ser<sup>9</sup>.

Um “jogo de tensões”, uma força vitoriosa<sup>10</sup>, em constante embate com outras forças, é nessa medida que Nietzsche pode compreender a vida como vontade de poder. Vida, como um campo aberto de combate, em que, de forma ininterrupta se chocam e se dão à colisão uma infinidade de forças. Essas forças, entretanto: “se apresentam no seu atuar, não possuindo existência em forma de matéria, mas apenas como “quanta de ‘vontade de poder’ ou ‘pontuações de vontade’ que só existem no momento do jogo e nele se esgotam” (OLIVEIRA, 2009, p.60), trata-se de um *continuum*, do qual podemos apenas sondar de forma tardia alguns poucos fragmentos<sup>11</sup>. A noção de vontade de poder

<sup>8</sup> Com a referência a atuação da vontade de poder também no mundo inorgânico e em tudo que existe, não devemos enxergar aí uma correlação com a “vontade de vida” de Schopenhauer. Do sentido que poderia interpretar vontade de poder como vontade de vida, vontade de conservação. Mas, outrossim uma vontade que “tudo faz não para se conservar, mas para se tornar mais...” [“*daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...*”] KGW VIII 3, 93 (VP. 688).

<sup>9</sup> Segundo Müller-Lauter, através de indicações como a apresentada no aforismo a “origem do lógico” (FW/GC, III, § 111, p.139) Nietzsche é capaz de indagar pelos sintomas de uma vontade de poder que motivaram o homem a uma interpretação simplificada e unificada da efetividade. Permite compreender que por detrás de toda lógica, jaz uma necessidade, uma “[...] ‘necessidade de ordenar um mundo, no qual nossa existência seja possível’. Essa necessidade é ‘subjéctiva’, isto é, ‘uma necessidade que nasce das condições particulares da vida humana, portanto, uma necessidade biológica’” (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 41). Nesse sentido, uma interpretação simplificada e unitária da existência torna-se marca característica da maioria das interpretações humanas. “Quem, por exemplo, não sabia descobrir o ‘igual’ com suficiente frequência, no tocante à alimentação ou no tocante aos animais que lhe eram hostis, quem portanto subsumia demasiado lentamente, era demasiado cauteloso na subsunção, tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que em todo semelhante adivinha logo a igualdade. A tendência preponderante, porém, a tratar o semelhante como igual, uma tendência ilógica – pois não há nada em si igual – foi, a primeira a criar todos os fundamentos em que assenta a lógica”. (GC, III, § 111)

<sup>10</sup> O conceito de vontade de poder, não deve ser entendido na pauta de uma busca pela conservação ou qualquer espécie de batalha pela sobrevivência, mas sobremaneira, como uma batalha de forças pela expansão da vida enquanto tal, como nos diz o próprio Nietzsche em *A Gaia Ciência*: “querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação” (GC, V, § 349, p. 243).

<sup>11</sup> Cf.: (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 45).

não pode, portanto, ser alocada a qualquer concepção ontológica de uma vontade original ou entidade fisicamente quantificável. Ela só pode ser entendida junto da incerteza da vida, junto da total e completa incapacidade do homem de sondar a natureza e a vida em sua “essência”.

“Com a expressão ‘vontade de poder’, Nietzsche não somente indica algo desprovido de ‘ser’, mas também encontra a ‘fórmula’ que lhe permite afirmar que no mundo não existem ‘seres’, nem mesmo em potência, que se desdobrariam numa evolução teleológica, cuja compreensão seria a própria compreensão da ordem do mundo (cosmos)”<sup>12</sup>.

Segundo Nietzsche, o desdobrar de uma interpretação do mundo como um jogo de forças pode nos levar a compreensão da total impossibilidade do homem de avaliar a vida, sendo esta mesma, seu maior e supremo referencial de valor (GD/CI, II, § 2, p. 44). A partir da compreensão da vida como um jogo de forças ou jogo de “vontades de poder”, toda “medida fixa” (MA/HH, I, 32, p. 37), toda tentativa de medição, fixação e apreensão do real ou da essência do “ser”, fica comprometida ao estatuto de uma idealização ou acalentadora simplificação da existência.

A dinâmica da vida como vontade de poder deve ser compreendida tanto em seu âmbito orgânico quanto inorgânico como um conglomerado de forças, que, virtualmente insondáveis, impossibilitam qualquer tentativa de “metafisicamente” avaliar a vida. A sondagem de um percurso lógico e causal da vontade de poder trata-se de uma empreitada impossível de ser completada por duas razões: em primeiro lugar, pela própria imensidão das correlações entre as mais variadas forças e pressões, ou seja, são praticamente insondáveis numa lógica de interpretação causal, em segundo, devemos notar que se o homem fosse capaz de avaliar a vida, este teria de estar fora da própria vida, fora do jogo da própria vontade de poder, outrossim, sua avaliação será sempre parcial, e portanto, fruto de uma vontade de poder que lhe falou mais alto. Nesse sentido, não pode haver uma valoração da vida, mas tão somente a própria vida pode ser tomada como supremo referencial de valor<sup>13</sup>.

Segundo Müller-Lauter, mesmo que não alocemos o conceito de vontade de poder ao segmento de um princípio metafísico como na vontade shopenauriana: “um princípio substancial da efetividade, fundamentado em si mesmo” (1997, p. 70), existe ainda o perigo de se interpretar o jogo de vontades “como manifestações de um princípio unitário, determinante de toda efetividade” (1997, p. 70), e assim inscrever Nietzsche no bojo da mesma história da metafísica que critica.

<sup>12</sup> (PASCHOAL, 1999, p. 54)

<sup>13</sup> Vale notar também, que grande parte das críticas que Nietzsche empreende contra a história da filosofia e das morais judaico-cristã, tem dentro dos horizontes dessa crítica justamente as formas de valoração sobre a vida que essas morais representam, que ao seu ver, estabelecem de forma desonesta e invertida uma compreensão do valor da vida e da efetividade, pois, enxergando às avessas, pela via do ideal de fixidez, são completamente incapazes de perceber algumas das características mais básicas e comuns da vida, a saber, sua condição de constante conflito e seu constante movimento em busca de expansão, enriquecimento e poder.

Segundo Weischedel, Nietzsche pode ser entendido “como o grande destruidor da metafísica tradicional. Todavia isso apenas significa que ele a substitui por sua nova metafísica da vontade de poder. Também ele não pode renunciar a estabelecer um *absolutum* no filosofar”. (1971, p. 455, *apud* MÜLLER-LAUTER, 1997, p.72).

Não partilhamos da interpretação de Weischedel, contudo, a questão ainda merece ser observada com mais atenção, para tanto, nos disporemos a uma breve observação da noção de vontade de poder quando posta em contato com filosofias deterministas como a exemplo do estoicismo, nossa intenção, é a de dialogando com os filósofos da “natureza” compreender se o conceito vontade de poder caberia ao mesmo espaço de um “*absolutum* no filosofar” como afirma Weischedel. Assim, poderemos indagar se de fato a noção de liberdade em Nietzsche pode ser imbricada ao segmento de uma interpretação, que, da crítica a “liberdade absoluta” passa a argumentar por um naturalismo determinista.

#### 4- VONTADE DE PODER COMO UM NATURALISMO DETERMINISTA?

Segundo alguns intérpretes do pensamento de Nietzsche, será justamente no âmbito da necessidade e da determinação da natureza como a exemplo do modelo estóico que poderíamos alocar a concepção nietzscheana de liberdade<sup>14</sup>. A razão de tal classificação cabe à proximidade existente entre a concepção de autodeterminação nietzscheana e a concepção de liberdade como necessidade estóica. Na interpretação estóica apenas ao sábio é dado o direito a liberdade, não por conhecimento da essência da alma, ou dos segredos da transcendentalidade, mas “porque só ele vive em conformidade com a natureza, só ele se conforma à ordem do mundo, ao destino” (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 88).

A motivação que leva a possibilidade de uma aproximação entre Nietzsche e os estóicos cabe a classificação e proximidade existente entre as concepções de vontade de poder nietzscheana e a compreensão de autodeterminação como necessidade dos estóicos. Ambas as filosofias parecem se aproximar em sua interpretação da natureza da ação humana como se essas estivessem inscritas numa espécie de “fatalismo turco” (WS/AS, § 61, p. 199) das próprias “leis” da natureza.

De fato, parece tentador interpretar o pensamento de Nietzsche, sua interpretação da vida e o horizonte das “vontades de poder” no âmbito da natureza e necessidades estóicos. Na verdade, Nietzsche parece indicar por diversos momentos o mesmo caminho, a mesma compreensão, o mesmo apelo à efetividade, através da valorização daquilo que pode ser compreendido como “natural”,

---

<sup>14</sup> Dentre as teses que versam sobre uma correlação entre Nietzsche e o pensamento estóico não poderíamos deixar de citar Michael Ure, que em sua obra *Nietzsche's Therapy* estabelece uma correlação entre a terapia helenista baseada no estoicismo e o pensamento de Nietzsche, que em última instância seria uma forma de “recuperação” dessa forma de pensar que se exprime em um certo “cuidar de si”. (Cf.: URE, 2008).

instintivo, e corpóreo no homem, o que faz com que seu pensamento possa ser aparentemente coadunado ou aproximado ao estratagema ético dos filósofos do pórtico. Todavia, acreditamos que a despeito de todas as similaridades possíveis valeria uma precaução extra antes de imergirmos nosso autor na rigidez de um determinismo natural, ou em filosofias como à exemplo da interpretação *stoa*, pois, em sua crítica aos idealismos e ficções morais, Nietzsche não parece contrapor-lhes uma nova forma de “efetividade”, “realismo” e “verdadeira natureza” de tom metafísico, mas, parece inserir toda sua concepção da “efetividade”<sup>15</sup> no movimento que percebe na vida, na pluralidade e jogo de forças da “vontade de poder”.

No primeiro livro de *Além de Bem e Mal*, o próprio Nietzsche nos dá indícios claros de que sua interpretação não deve ser de forma alguma elencada a interpretações naturalistas e realistas como a exemplo do pensamento estoíco e outras formas de “*Réalismus*”<sup>16</sup>. Nesse livro [*Além de Bem e Mal*], em especial, no aforismo de número nove, Nietzsche inicia sua discussão com a seguinte frase de tom irônico: “Vocês querem viver ‘conforme a natureza’? Ó nobres estoícos” (GB/BM, I, § 9, p.14), são nesses termos, levantando como problema o “princípio” mais básico da filosofia estoíca, que Nietzsche dá início a um de seus mais ácidos ataques aos filósofos do pórtico e a uma das formas mais comuns interpretações “naturalistas” do horizonte da ação humana. Assim, continua Nietzsche:

Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver – isto não é precisamente querer ser diverso desta natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” - como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e tem de ser? - na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até a natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a *Stoa*”.<sup>17</sup>

Como se pode notar na interpretação de Nietzsche, a perseverança do estoíco em “viver conforme a natureza” nada tem de “proibidade intelectual” e respeito à dinâmica da vida, mas, outrossim, se apresenta como mais uma forma de idealizar e edulcorar a natureza. A empreitada estoíca seria apenas mais uma forma de ideal entre as várias formas de idealismos, apenas mais uma forma consoladora de criar razões explicativas para tentar compreender o que é, ou o que “deve ser” o homem e a vida, ou

<sup>15</sup> “Enfim, a efetividade a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação” MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 68).

<sup>16</sup> O termo *Réalismus* foi utilizado por Nietzsche em *Ecce Homo*, em especial, ao se referir aos maus intérpretes que teve seu livro *Humano, demasiado humano*, pois quando lido sob o espírito do realismo naturalista que era tão comum ao seu amigo Paul Rée em “A origem das impressões morais”, lembra-se do fundamento naturalista de cunho darwinista que perpassava as hipóteses de Rée e as más interpretações de seu *Humano e demasiado humano*, § 06, p. 73).

<sup>17</sup> (GB/BM, I, § 9, p. 14).

seja, nada mais que uma forma de “incorporar à natureza, até a natureza” (GB/BM, I, § 9, p. 14). O que vale destacar dessa crítica, é que segundo Nietzsche, a concepção de natureza estóica corresponde, por sua vez, a uma perspectiva causal e dogmatizada de natureza, algo completamente avesso à dinâmica das vontades de poder. Nessa interpretação causal, é construído – e aqui esta o cerne da crítica feita no aforismo – o ideal daquilo que seria ou que deveria ser a efetividade da natureza.

Tal postura, digamos, “naturalista” parece não se enquadrar na interpretação que tem Nietzsche do jogo de forças da vida, pois, se a vida só pode ser entendida como produto de uma multiplicidade, o movimento, a falta de teleologias e o próprio jogo de vontades de poder enquanto conflito, acabam por se mostrar como a maior aproximação possível que se pode obter acerca daquilo que conhecemos como “vida”, “natureza” e “efetividade”.

Nosso intelecto, nossa vontade, assim como nossas sensações dependem de nossas estimativas de valor: essas correspondem a nossos impulsos e suas respectivas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o fato último a que podemos chegar.<sup>18</sup>

Desse modo, entendemos que não há qualquer possibilidade de redução da vontade de poder à ideia de um princípio fundante, como um “natural” “chegar-a-si-mesmo”, mas tão somente, compreendê-la em seu universo de correlações, pois não é possível compreender qualquer vontade “em si”. O conflito e suas tensões são sua principal marca, elas “[...] constituem o mar que ondula em si mesmo e que, na visão de Nietzsche, é o mundo” (MÜLLER-LAUTER, 1971/2009, p. 71). Em suma Nietzsche não estabelece uma “nova metafísica” como propõe Weischedel (1971, p. 455, *apud* MÜLLER-LAUTER, 1997, p.72), nem uma nova “realidade” ou “natureza” como à exemplo dos estóicos, Nietzsche apenas se utiliza de um novo conceito para significar aquilo que nunca antes foi dito, a observação do movimento do devir, da vida, como um jogo de tensões entre forças que ele chama de vontade de poder. Dentre essas forças, o próprio horizonte de possibilidades da ação humana.

Não há possibilidade de viver como um estóico, “conforme a natureza”, pois não há natureza enquanto entidade fixa, mas tão somente, o conjunto de forças que a constitui<sup>19</sup>. Assim sendo, a

<sup>18</sup> *Unser Intellekt, unser Wille, ebenso unsere Empfindungen sind abhängig von unseren Werthschätzungen: diese entsprechen unseren Trieben und deren Existenzbedingungen. Unsere Triebe sind reduzierbar auf den Willen zur Macht. Der Wille zur Macht ist das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen.* (KSA 11. 661, 40 [61] de agosto-setembro de 1885).

<sup>19</sup> Também em “A Gaia Ciência” esta mesma questão parece ser tocada sob um ângulo similar, assim nos diz: “Aos realistas. - Vocês, homens sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, vocês chamam a si próprios de realistas e insinua que, tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente: apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó, queridas imagens de Sais! [...] Ali, aquela montanha! E aquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhes a fantasmagoria e todo o humano *acrécimo*, caros sóbrios! Sim, se pudessem fazê-lo! Se *pudessem* olvidar sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade! Não existe “realidade” para nós – e tampouco para vocês, sóbrios -, estamos longe de ser tão diferentes como pensam, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a embriaguez seja tão respeitável quanto a sua crença de que são *incapazes* de embriaguez (GC, II, § 57, p. 95-96)”. Nietzsche parece indicar aos realistas que não é possível extrair certezas através de nossa percepção, pois, a sedimentação ocorrida através

liberdade humana não poder ser a representação de uma gerência natural, metafísica ou divina, tampouco uma instância deslocada de limitações ou absolutizada, mas pode apenas ser reconhecida – por obrigação de probidade intelectual – como um exercício de diagnóstico e reconhecimento da multiplicidade e indeterminação da vida enquanto “vontades” e forças sob constante embate.

## **5- LIBERDADE COMO UM DIAGNÓSTICO DA VONTADE DE PODER.**

A liberdade em Nietzsche é um exercício de honestidade para com o devir. Com toda certeza a simplicidade dessa frase, não permitirá que se compreenda a profundidade e os enlaces da tese que ela defende. No entanto, ela expressa o exato sentido daquilo que compreendemos como liberdade em Nietzsche, como dissemos no início de nosso texto, uma compreensão que se aproxima de muitas tradições, mas que ainda assim pode permanecer completamente única e original.

Retomando as definições clássicas de liberdade aqui descritas, percebemos as seguintes características: a) Seus estatutos lógicos se baseiam na noção de uma causalidade linear, numa *causa sui*, seja através de uma definição absoluta liberdade, ou através de uma concepção pautada pela necessidade; b) essas interpretações também partilham de um eixo comum de referência através de uma concepção romantizada e idealizada da volição e liberdade humana.

Como antípoda desse projeto, o conceito de vontade de poder vem a desarranjar todo o estatuto de fixidez das “coisas”, liberdades e naturezas. A partir da vontade de poder, todas as formas de valorar humanas devem perder seu estatuto de rigidez ontológica e se redobram à humildade de uma interpretação, de uma ideia, de uma concepção entre muitas concepções, que, num constante jogo de forças, são insondáveis até sua efetivação.

Para Nietzsche, aquela voz vitoriosa que orgulhosamente do âmago da alma humana diz de forma pomposa - “Eu Fiz” -, nada mais pode ser que o ruído “pós-guerra” de uma vontade de poder que se fez vitoriosa. Para esse filósofo, o homem é completamente incapaz de compreender sua liberdade através do rastreamento da origem de suas volições, tal projeto é simplesmente inviável.

Isso quer dizer que não há liberdade em Nietzsche? Compreendemos que paradoxalmente a resposta a esse questão deva ser um sim e um não, pois não há de forma alguma a possibilidade de se pensar uma liberdade em Nietzsche se nos referirmos ao rastreamento causal de uma ação, todavia, entendemos que há a possibilidade de uma forma peculiar de liberdade em Nietzsche, uma liberdade relacionada à capacidade de diagnosticar e compreender os reflexos ou “sintomas” das vontades de poder, que em determinado instante existencial se fazem vitoriosas.

---

de milênios sobre o animal cultural, sobre o animal de “instintos culturais”, assim como das muitas necessidades de sua interpretação parecem inviabilizar qualquer interpretação “real” do mundo.

Assim, compreendemos que em Nietzsche não há uma liberdade calcada na busca linear das origens de uma vontade, mas sim, representada pela capacidade de perceber o jogo múltiplo de forças da vida. E é exatamente esta capacidade de discernir, de perceber através de um “*pathos de distância*” (GM, I, 2, p. 16) incomum à maioria dos homens<sup>20</sup>, que se estabelece a possibilidade de se falar de uma liberdade nos escritos do filósofo alemão. Pois, um homem que é capaz de um distanciamento, um homem que é capaz de com coragem e probidade observar o jogo de forças da existência, pode em igual proporção avaliar sua própria condição frente a vida, pode ser capaz de transvalorar-se, de criar valores; não mais através da volição de uma liberdade absoluta, mas, através da avaliação dos sintomas de sua própria vontade de poder.

O filósofo torna-se livre na exata medida em que é capaz de diagnosticar as formas de valorar que lhe são moralmente impostas. A partir desse momento, pode constatar a falta de fixidez dessas valorações, ou seja, que elas não passam de interpretações, e sendo assim, pode brincar com elas, despi-las de sua santidade, e como uma criança, encarar a vida com a seriedade momentânea de uma brincadeira, de um jogo.

Por fim, é extremamente curioso perceber que qualquer possibilidade de liberdade em Nietzsche deva, assim como em Kant, passar obrigatoriamente pela análise dos limites do conhecimento humano e suas proposições morais. Um homem “livre”, interpretando junto de Nietzsche, seria aquele honesto o suficiente para afirmar o múltiplo; corajoso o suficiente para suportar a falta de sentido da existência, e profundo o bastante para perceber e classificar as formas de valoração existentes -incluindo as suas- para ai aplicar seu diagnóstico. Em suma, trata-se de uma compreensão da vida não como uma entidade dual e oposta ao ideal, como na forma de um materialismo, mas uma interpretação que toma a realidade em sua configuração mais honesta, em parâmetros filosoficamente mais coerentes com seus elementos, uma efetividade múltipla, no melhor exemplo da complexidade do devir.

No caso de Nietzsche, a regra para esse diagnóstico de valorações deve ser sempre o supremo referencial das vontades de poder, da dinâmica presente na vida, sendo no horizonte dessa referência, indispensável uma constante “observação de si”, de sua *praxis*, ou melhor, dos sintomas daquela vontade de poder que lhe aparece como vitoriosa. O diagnóstico da vontade de poder torna-se então tarefa indispensável uma vez que não temos de fato qualquer controle volitivo da ação, mas apenas a capacidade limitada de uma posterior observação.

A sequência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito, só ficamos sabendo do resultado do combate: tão rápido e tão escondido se desenrola agora esse antiquíssimo mecanismo.<sup>21</sup>

---

20 A capacidade de estabelecer diagnósticos sobre a dinâmica das vontades de poder não pode ser entendida como um estatuto geral e, digamos, “democrático”; uma vez que, na filosofia de Nietzsche nem todos possuem “de fato” a possibilidade de diagnosticar de forma apropriada, a grande maioria dos homens, não irão se ocupar dessas questões, ou estarão muito ocupados e confortáveis com seus ideais de livre arbítrio.

21 (FW/GC, III, § 111).

Essa observação, serve ao reconhecimento das “tendências” [sintomas] dessa vontade vitoriosa, permite indagar para onde tendem os impulsos; se conduzem para um fortalecimento, para a elevação do sentimento de poder, ou se conduzem para uma forma de *décadence* e ódio pela vida.

Diagnosticar, ao nosso ver, é uma das únicas possibilidades de se falar de liberdade em Nietzsche, uma liberdade que não é volitiva, mas que habita no pressuposto de uma “auto-diagnose” dos afetos. Esses afetos, porventura, podem promover ou não o engrandecimento e fortalecimento do homem.

Em suma, se para Nietzsche, vida é expansão, é “bom” para o homem “tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem” (AC, § 2), sendo assim, discernir valorações, e em especial, a valoração resultante de suas próprias “vontades” é expressão de uma peculiar forma de liberdade: a liberdade de estabelecer um diagnóstico das vontades de poder, “e nada mais. -” (GB/BM, § 36, p. 40).

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. (tradução coordenada por Alfredo Bosi). São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília, DF: Editora Unb, 4a edição, 2001.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed da UnB, 1977 .

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Vol. 3. Trad. de Maria Stella Gonçalves et alli. São Paulo: Loyola, 2001.

GIACÓIA JR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a supressão da moral*. São Paulo: Ed. Da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Entre servo e livre-arbítrio*. in: O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (org.); - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 - pp. 80-99.

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi. - São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*.; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*.; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo*.; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. -

São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém.*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é.*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: Uma polêmica.* tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres.*; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. - São Paulo: Companhia das Letras, 2008 (Vol. II).

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas.* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA).* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988.

OLIVEIRA, Jelson R.. *A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período*. In: Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche – 1o semestre de 2009 – Vol.2 – no1 – pp. 59-72

PASCHOAL, A. E.. *A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1999.

URE, Michael.. *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*. Lexington books, UK, 2008.

WEISCHEDEL, W.. *O Deus dos Filósofos*, volume I, Darmstadt, 1971. Apud: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.