

Hierarquia, complexidade e coesão: a vontade de poder como multiplicidade e as suas possíveis combinações

Hierarchy, complexity, cohesion:
The will to power as multiplicity
and its possible combinations

Mariana Lins Costa¹

Resumo

Ao observar a natureza e o homem, o Nietzsche da maturidade, conferiu-lhes um mesmo caráter, o qual denominou vontade de poder. No decorrer das suas investigações, tal caráter foi ampliado de explicação do universo orgânico, para explicação daquilo que há de mais elementar na própria existência e que, na sua elementaridade, viria a conformar todos os entes. Dentre as características que conformam o caráter da vontade de poder, destacamos duas: a luta por mais poder e a conformação através de hierarquias. O presente artigo visa a investigar as nuances referentes à vontade de poder no seu grau mais elementar e as suas possíveis combinações estruturais – combinações essas que são os próprios entes. Nesse plano do mais elementar, defendemos que a diferenciação qualitativa entre os entes se refere sobretudo ao grau de complexidade e de coesão das estruturas hierárquicas que os compõem.

Palavras-chaves: Vontade de poder. Hierarquia. Complexidade. Coesão.

Abstract

By observing nature and man, the mature Nietzsche, gave them the same character which he called the will to power. In the course of his investigations, this character was expanded from an explanation of the organic universe, to an explanation of what is most basic in existence. Among the characteristics that make up the character of the will to power, we highlight two: the fight for more power and the formation of hierarchies. This article aims to analyze the nuances regarding the will to power at its most elemental level and their possible structural combinations - combinations that are the beings. At the most elemental level, we argue that the qualitative differentiation between beings mainly refers to the degree of complexity and cohesion of the hierarchical structures which compose themselves.

Keywords: Will to power. Hierarchy. Complexity. Cohesion.

¹ Doutoranda pela Universidade Federal da Bahia. Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: marianalins@hotmail.com

Nietzsche “anteviu” o princípio da existência. Como afirma Scarlett Marton (1990, p. 13), o filósofo, tal como os evolucionistas da sua época, buscou encontrar o ponto de ligação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Todavia, percorrendo um caminho inverso ao dos evolucionistas, Nietzsche partiu assumidamente da História das civilizações para chegar à filosofia da natureza – sendo esta que lhe forneceu os *fundamentos* para “diagnosticar” os problemas postos pela condição humana.

Uma vez que o filósofo “encontra” no corpo físico os mesmos aspectos primordiais que ele, anteriormente, encontrara na investigação das diferentes culturas e civilizações, ele se questiona se não seria lícito compreender a existência também de acordo com essa perspectiva: “A vontade de acumulação de força é específica ao fenómeno da vida, à nutrição, procriação, hereditariedade, à sociedade, Estado, costume, autoridade. Não deveríamos nos permitir assumir esta vontade como causa motora na química também? e na ordem cósmica?” (KSA 13,14[81], p. 261). Com as suas conclusões referentes às organizações e aos corpos humanos, Nietzsche concebe, portanto, o princípio fundamental da vida e, com esse, o princípio fundamental de toda existência. Sendo, para ele, a vida, “*essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e no mínimo e mais comedido exploração” (JGB 259;KSA 5, p. 207), temos configurado um caráter pouco convencional para o existir. Caráter que, como defende Wolfgang Müller-Lauter (1997, p.83-5), não deve ser compreendido como uma substância, mas sim como uma *qualidade*, isto é, como a qualidade primordial que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos.

É no último período do pensamento nietzschiano, que a noção de vontade de poder passa a designar o caráter da existência como um todo, pois, até então, essa noção caracterizava-se unicamente como vontade orgânica – restringindo-se ao plano biológico. Essa nova e maior dimensão do conceito de vontade de poder é estabelecida quando este passa a ser identificado com o conceito físico de “força eficiente” (MARTON, 1990, p. 52). Ora, tal identificação/reformulação

amplia a extensão da noção de vontade de poder para o âmbito das questões referentes à “física”, e, portanto, das questões referentes ao que há de mais elementar. Notemos ainda que essa ampliação revela a própria trajetória dos estudos de Nietzsche, que se inicia com as suas investigações na Filologia – e outras ciências humanas como a Antropologia, Etimologia e História –, passando pela Biologia (quando o conceito da vontade de poder é cunhado) e finalizando na Física (quando a vontade de poder passa a caracterizar a existência, tudo o que há) (MARTON, 1990, p.11-28).

Nietzsche não utiliza passivamente a noção física de força eficiente, antes se apropria dela. Nesse ponto, surgem interpretações controversas. Henry Staten (2006, p. 566), por exemplo, compreende que a noção de vontade de poder vem a complementar a noção física de força. Para ele, a vontade de poder seria posta por Nietzsche como o elemento interno do conceito físico de força, uma espécie de tendência intrínseca para a expansão, isto é, para a superação e apropriação de todas as forças externas que, por sua vez, também estariam nesse mesmo caminho de expansão. Müller-Lauter, por sua vez, de maneira mais radical, sequer admite a concepção de vontade de poder como elemento interno da força. Ele julga que essa forma de compreensão significa tomar “demasiado literalmente a consideração de Nietzsche de que o conceito de força carece de um complemento por meio da vontade de poder”. Müller-Lauter acredita que, na obra nietzschiana, ou o termo força é empregado no sentido do representar mecanicista – sendo nesta acepção criticado – ou no sentido de vontade de poder (1997, p. 110-12).

Poderíamos citar ainda outras interpretações relacionadas a uma possível diferenciação entre força (no sentido dado por Nietzsche) e vontade de poder, tais como a de Marton, que, ao apontar para as problematizações referentes a essa questão, parece não julgar que haja uma diferença contundente, e a de Deleuze (1976, p. 32-43), que teria diferenciado de maneira bastante pormenorizada a força da vontade de poder. Apesar de não desconsiderarmos de todo a possibilidade de haver alguma espécie de diferenciação entre os termos força e vontade

de poder, acreditamos que ela, se existe, não é passível de definição e, assim, optaremos por empregar os conceitos de força e de vontade de poder como sinônimos.

Através da concepção de vontade de poder como caráter da existência, Nietzsche não só deixa de lado a idéia do mundo “material”, o mundo das unidades fixas inseridas num desencadeamento causal, como também a do mundo imaterial, o das substâncias irreduzíveis e imutáveis. Para Nietzsche, não há nenhum “Ser” no sentido estável, bem como não há “mônadas” indivisíveis. Todas as concepções filosóficas que remontem a essas conclusões são, para o filósofo, ficções cunhadas a partir da doença ascética. A noção de vontade de poder como caráter da existência coloca o mundo sob a perspectiva do vir-a-ser, o que significa que as unidades (os entes) são concebidas como continuamente mutáveis, de fronteiras inseguras, além de desprovidas de qualquer essência transcendental. Na visão de Nietzsche, essência e existência são uma coisa só, e é nesse sentido que devemos entender o conformar-se e apresentar-se dos entes como vontade de poder.

A vontade de poder não deve ser compreendida como algo que, subsistindo “por si”, viria a se impor sobre as demais vontades. Não se trata de substancializar a força/vontade de poder, o que significa que não devemos compreendê-la como sujeito, como Um – o que, para Nietzsche, seria o caso do átomo. A vontade de poder é uma qualidade: “A qualidade ‘vontade de poder’ não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é ‘fundamento do ser’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.83-5).

A noção de vontade de poder traz para o “existir” um caráter dinâmico e relacional, pois a força/vontade de poder é um desencadear-se, um efetivar-se que só se estabelece na relação com outras forças/vontades. Certamente esta relação é, de modo necessário, uma relação de embate: “a vontade de poder apenas pode manifestar a si mesma contra resistência; e por isso procura o que lhe resiste” (KSA 12,9[151], p. 424). O caráter combativo configura o caráter da própria existência. A inerência entre combatividade e vontade/força é dada nas próprias condições em que o filósofo admite o existir da força mesma:

“Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta – por mais potência” (MARTON, 1990, p. 55).

O “querer-poder”, o “querer-vir-a-ser-mais-forte” expresso pela vontade não é apenas desejar, aspirar, exigir, mas também, e principalmente, um “afeto de comando” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54): “o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer [...] – essa consciência se esconde em toda vontade” (JGB 19; KSA 5, p. 31). Aqui, temos não só outra perspectiva para compreender a inerência entre combatividade e força, mas também a perspectiva que nos conduzirá a compreender como desse combate incessante podem resultar hierarquias. É através do afeto de comando constituinte das vontades que emerge o sistema hierárquico-organizacional teorizado por Nietzsche.

Quanto maior for a “força” de uma vontade, maior será a sua capacidade de resistir às demais e, por conseguinte, maior a sua possibilidade de dominá-las. Ora, se as vontades se efetivam mediante o embate com outras vontades, e se nesse embate a vontade mais forte subjuga e a mais fraca é subjugada, então, podemos afirmar junto com Nietzsche que “[o]bediência’ e ‘comando’ são formas da luta” (KSA 11, 36[22], p. 561). A fixação desse “comando” e “obediência” se configurará como uma *hierarquia* entre forças, e essa, como um ente. Com isso, o estabelecimento da hierarquia não significa o fim da luta, rigidez das formas ou qualquer outra coisa parecida. Afinal, mesmo se tratando de um grande poder de domínio, a resistência das vontades subjugadas nunca é completamente eliminada: “há no comandar, a admissão de que o poder absoluto do oponente não está vencido, incorporado, desintegrado” (idem). Sendo o comandar e o obedecer as formas do jogo da luta, hierarquia e luta estão completamente imbricadas – elas conformam a *dynamis* da existência. Um ente nunca é algo de estanque ou definitivo: está sempre vindo-a-ser, está sempre sob a tensão de que a força (ou partido de forças) dominante continue a exercer o seu domínio.

Se uma vontade se efetiva a partir das relações estabelecidas

– que, como vimos, são relações hierarquizadas – cada uma delas tem a sua potência e, conseqüentemente, a sua posição hierárquica determinada através dessas relações – “A *medida de poder* determina o *ser* da outra medida de poder: sob qual forma, força, coerção esse ser atua ou resiste” (KSA 13, 14[93], p. 271). Numa estrutura hierarquizada, cada vontade assume certa perspectiva para com o todo, sendo essa perspectiva o que a particulariza. E mais, ao mesmo tempo em que as vontades, estejam no comando ou não, assemelham-se por serem “desenfreada ambição por domínio”, elas se diferenciam por ocuparem diferentes perspectivas em um complexo de domínio: “cada centro de força adota uma *perspectiva* para com o *restante*, isto é, sua própria e particular valoração, modo de ação e modo de resistência” (KSA 13, 14[184], p. 371).

O fato de uma vontade/força poder ocupar diferentes posições numa dada estrutura não significa que haja diferentes tipos de forças. No plano do mais elementar, uma força é busca por manutenção e ampliação de domínio, e nada mais. O fato de ela conseguir ou não se impor sobre as demais não se refere a variações no seu caráter, mas exclusivamente ao maior ou menor vigor para o domínio. Não é assim, porém, que pensa Deleuze. Para ele, “as forças inferiores definem-se como reativas” e as forças superiores como ativas (DELEUZE, 1976, p. 33-4). Ora, primeiramente atentemos para que, na filosofia nietzschiana, não há forças inferiores e superiores no sentido que Deleuze sugere – para ele, as forças reativas cuidariam das funções menores e as ativas das maiores. O que há são simplesmente forças que se impõem e forças que são submetidas.

Acreditamos que essa compreensão acerca de uma tipologia das forças deriva de uma transposição equivocada das características referentes aos entes complexos, mais propriamente o homem, para as forças elementares. De fato, existe na filosofia nietzschiana, o homem ativo, que é superior (o nobre) e o homem reativo, que é inferior (o escravo). E Deleuze toma as características referentes ao homem nobre e as atribui às forças que comandam, e de modo correlato, toma as características referentes ao homem escravo e as atribui às forças subordinadas. Apesar de todo ente se configurar como uma relação

entre vontades, isso não significa que os entes complexos se restrinjam a uma atuação idêntica ao que há de mais elementar na existência – se assim fosse, não faria sentido falar em complexidade. A complexidade confere camadas, especializações, diferentes modos de atuação que, de fato, estão referenciados ao mais elementar, mas não o contrário – uma força, por exemplo, não é doente e, portanto, não é reativa, pois a reatividade é para Nietzsche própria ao que é doente e complexo. Além disso, quando, de modo inverso, as considerações sobre a superioridade/inferioridade dos homens são transpostas para o plano das forças, Deleuze – que não faz uma distinção entre o que é complexo e o que é simples – isenta completamente Nietzsche das suas perigosas afirmações no campo da ética. Afinal, o escravo que para Nietzsche deve servir ao senhor, ou a maioria dos homens que deve sucumbir para que o homem elevado se faça possível desconfiguram-se na lógica deleuziana – tornando-se meramente forças reativas.

Apesar de não haver diferentes tipos de vontades de poder (nesse sentido do mais elementar) é inevitável que vontades diferentes – surgidas e conformadas a partir de diferentes relações – quando no comando, conformem diferentes hierarquias, já que imporão diferentes *direções*. Contudo, e aqui passa a surgir uma diferenciação, como o todo se porta de acordo com a perspectiva das vontades dominantes – o todo é a ampliação do domínio delas, o resultado do seu crescimento e conservação –, dá-se que “um poder maior implica uma outra consciência, sentimento, desejo, numa perspectiva diferente” (KSA 12,2[157], p. 142). Somente às vontades dominantes faz-se possível o exercício da plasmação, da criação de formas. É por conta dessa sua posição de dominante que a vontade que domina adquire um caráter diferenciado das vontades subordinadas.

A vontade de poder dominante se apropria das vontades a ela subordinadas, comandando-as para a efetivação da ampliação e conservação do *seu* domínio. Na medida em que a vontade subordinada nunca perde absolutamente o poder sobre si – a sua perspectiva, portanto – ela assimilará o comando da vontade dominante de maneira não inteiramente equivalente às demais subordinadas. Devido a esse

sem-número de perspectivas não completamente subjugadas a conformar uma estrutura, dá-se toda a imprevisibilidade da potência criadora da existência. Não há lei que assegure regularidades imutáveis: “todo poder esboça as suas últimas conseqüências a cada momento” (KSA 13,14[79], p. 257).

Nietzsche concebe todos os entes como unidades de fachada, tendo em vista que eles são sempre uma multiplicidade de vontades: “Toda unidade é unidade *apenas como organização e combinação*” (KSA 12,2[87], p.105). Sendo a *dynamis* da existência um jogo e contrajogo de forças, “essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem”, daí essas “unidades” serem continuamente mutáveis. “Unidade é sempre apenas organização, sob ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75).

Curiosamente, porém, também a vontade de poder no sentido mais elementar é entendida pelo filósofo como multiplicidade, isto é, como algo que só enquanto palavra constitui uma unidade. Para Nietzsche, em todo querer existe tanto uma pluralidade de sensações, quanto um pensamento que comanda. Ora, se como foi afirmado anteriormente, a vontade de poder anseia por domínio, lança-se sobre as demais e, quando bem sucedida, comanda com o intuito de preservar e ampliar o seu domínio, não parecerá estranho atribuir-lhe um sentir e um pensar. Vontade, pensamento e sentimento são, nessa concepção, indissociáveis, e, nesse plano do mais elementar, são mesmo indiscerníveis: “a vontade de poder é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas desdobramentos seus” (KSA 13,14[121], p.300).

O pensamento está, portanto, longe de ser uma propriedade do intelecto, ou uma faculdade restrita ao gênero humano. Pensar e sentir acham-se disseminados por todo o corpo: todas as organizações de domínio são em Nietzsche, como bem afirma Abraham Olivier, *inteligentes* (2003, p. 131). Se, no homem, eles se apresentam como instâncias diferentes, é porque neste, tais potencialidades se especializaram – nele, determinados complexos de vontade ao se conformarem fizeram ora essa, ora aquela característica impor-se como dominante. Parece-

-nos bastante plausível que, para a organização de entes complexos, sejam necessárias especializações daquilo que se encontra indiferenciado nas conformações mais elementares. Se no homem o pensamento se apresentou como uma das potencialidades mais preponderantes, isso se deve à relevância que o pensamento adquiriu para a promoção das suas condições de conservação e crescimento. Sendo mais intensa e continuamente exercido, o pensamento tornou-se, com o tempo, cada vez mais poderoso e pleno de reivindicações, tirano de todas as outras forças – ou, nas palavras de Nietzsche, a “paixão em si” do bicho homem (KSA 10, 24[23], p. 658).

Sob a perspectiva do “mundo como vontade de poder”, Nietzsche não difere de maneira essencial o “pensar humano” do “pensar mais elementar”. Para ele, independentemente do grau de complexidade, todo “pensar, julgar, perceber, *comparar* tem como pressuposição um ‘equiparar’, ou antes, um ‘*tornar igual*’”. Por “tornar igual”, devemos compreender o tornar conforme a vontade dominante, isto é, o pôr uma nova e estranha perspectiva de acordo com a perspectiva da vontade dominante. Embora a diferença nunca seja completamente eliminada, ela é guardada e domada – e daí o “pensar” poder também ser entendido como um dominar a diferença. Sendo, então, esse “dominar a diferença”, esse “tornar igual” concernente a todas as formas de pensamento, dá-se que o pensamento humano, longe de assemelhar-se a alguma característica divina, assemelha-se, por exemplo, tanto ao “processo de incorporação de matéria apropriada na ameba” (KSA 12,5[65], p. 209), quanto à cristalização das formas, como é o caso dos cristais (KSA 11,41[11], p. 688) – nada de tão diferente.

Esses “processos inteligentes” disseminados por todo corpo – ao mesmo tempo em que conformando-o – devem, para Nietzsche, ser entendidos sob o signo da interpretação. Tal concepção se fundamenta na afirmação nietzschiana de que todos “os tipos de processos, físicos e mentais, orgânicos e inorgânicos, podem ser explicados em termos de processos interpretativos” (KSA 12, 2[148], p. 139). Naturalmente, esses processos interpretativos devem ser entendidos sob os parâmetros da vontade de poder: “Se [...] caracterizamos o perceber

das vontades de poder como relação de acontecimentos entre si, que se fixam mutuamente, pode-se dizer, então, sob o aspecto aqui destacado, que vontades de poder se contrapõem como interpretações, continuamente mutantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 125).

Para Nietzsche, portanto, não há nada de divino, sobrenatural ou transcendental no pensamento:

Nunca ocorreu a ninguém considerar o seu estômago como estranho, ou, por assim dizer, um estômago divino: mas compreender as suas idéias como “inspiradas”, suas valorações como implantadas por um ‘Deus’, seus instintos como atividade penumbrosa, para essa tendência e gosto no homem há testemunhos em todas as épocas da humanidade (KSA 11,36[36], p. 565).

Mesmos os “órgãos e sentidos do conhecimento” teriam se desenvolvido com referência às condições de conservação e crescimento (KSA 12, 9[38], p. 352), ou seja, a partir de necessidades biológicas. Com isso, todas as considerações acerca da verdade, da moral, da existência são ressignificadas por Nietzsche – e isso sob diversas perspectivas. Para o filósofo, se o “mais universal e mais básico instinto em todo atuar e desejar” (a vontade de poder), foi o que justamente permaneceu mais oculto e desconhecido – a ponto de toda uma civilização, a ocidental, ter sido construída em cima do seu mal-entendido – isso se deve ao fato de que “*in praxi*, nós sempre seguimos o seu comando, porque nós *somos* esse comando” (KSA 13,11[96], p. 45).

Crescimento *versus* conservação

A conformação de um ente não deve e nem pode ser compreendida como uma mera conseqüência da luta entre as vontades, ou, ainda, como o fim último dessa. A formação de um ente, de um complexo de poder – expressão mais ajustada à compreensão nietzschiana de “ente” – é o *meio* de a busca por domínio ampliar os seus limites e as proporções de poder envolvidas numa luta.

Com a formação dos complexos, as vontades ampliam o seu poder e o alcance do seu domínio para além de si mesmas – sendo isso o que, de fato, configura o sentido da “unidade”. A formação dos complexos potencializa a luta. Por exemplo: na luta que se estabelece entre os homens (que podem ser entendidos como uma hierarquia entre instintos) há muito mais poder envolvido do que na luta que se estabelece entre os instintos – e mais do que nessas duas, na luta que se estabelece entre as civilizações (hierarquia entre os homens). Se a *dynamis* da existência é dada pelo “jogo” entre luta e conformação de hierarquia, é natural, uma vez que esse “jogo” é movido pela ambição por domínio, que essa luta e hierarquia assumam proporções de domínio cada vez maiores.

Além dessa “potencialização” luta-hierarquia, o estabelecimento de um complexo é, em certa medida, o que possibilita a preservação das vontades que o constituem – mas, isso sim, é mera consequência. Com a formação de uma estrutura, a potência de diversas vontades – em especial, as dominantes que são as que impõem formas – ao invés de desperdiçadas em pequenos combates, são economizadas. Como nos diz Nietzsche, “não apenas conservação de energia: mas sim máxima economia no consumo, assim a única realidade é a vontade de tornar-se mais forte a partir de cada centro de força” (KSA 13, 14[81], p. 261).

Se a conservação das partes é mera consequência da formação do todo, ou seja, do aumento do poder, podemos concluir que as condições de conservação são secundárias às de crescimento. Apesar de termos utilizando a expressão – do próprio Nietzsche – “*condições de conservação e crescimento*”, a autoconservação está, na filosofia nietzschiana, bem longe de ser considerada o impulso cardinal ou um dos impulsos cardinais de um ser. Para Nietzsche, a autoconservação é uma atividade secundária, e, portanto, insuficiente para explicar o desenvolvimento de um organismo individual ou da espécie como um todo.

Percebamos que essa oposição à conservação como impulso cardinal vai diretamente contra a concepção darwinista. De acordo com Gregory Moore, Nietzsche, leal à tradição vitalista da ciência ale-

mã, aderiu à concepção de que a engrenagem da evolução estaria não na maior ou menor capacidade de adaptação aos fatores externos, mas sim em um diretivo interno, uma espécie de força interna transformadora (*Bildungstrieb*) (2006, p. 519). Ao invés de enfatizar a relação entre o organismo e o meio, Nietzsche localiza o “primeiro motor da evolução” na força criativa inerente à natureza – a vontade de poder (2006, p. 520).

Outra contraposição à noção de conservação como impulso cardinal residiria no fato de que, para Nietzsche, nem sempre aquilo que promove o crescimento de um ente é propício à sua conservação. Tomando o protoplasma como parâmetro, Nietzsche assegura que não se pode deduzir da vontade de autoconservação a sua atividade mais básica e original, tendo em vista que ele absorve insensatamente muito mais do que exigiria a sua conservação – de modo que não se conserva com isso, mas se arruína (KSA 13,11[121], p. 57). A ruína de uma estrutura, ente, ou complexo, não significa, necessariamente, o seu aniquilamento. A criação, especialização e engendramento são consequências da incapacidade da estrutura de assimilar o material apreendido. No caso do protoplasma, Nietzsche afirma que a sua divisão ocorre quando o seu poder não é suficiente para dominar o que foi apropriado – e daí, a curiosamente considerar que “a procriação é consequência de uma impotência” (KSA 12, 1[118], p. 38). Em outros casos, porém, a ligação entre o material desvencilhado e a estrutura que lhe deu origem não é completamente abandonada – o que, ao longo do tempo, pode vir a culminar com transformação desse material não completamente desvencilhado em uma nova propriedade, em uma especialização da estrutura. Com isso, já podemos antever o porquê de, para Nietzsche, o crescimento e a exuberância andarem tão próximos ao aniquilamento e à destruição. Tão próximos que, em um dado momento, será impossível à estrutura processar a potência acumulada – por mais que ela crie e se especialize não escapará do seu aniquilamento efetivo.

Nietzsche não concebe, então, o surgimento de uma nova propriedade a partir da sua utilidade à estrutura. Para o filósofo, as vontades simplesmente ampliam o seu domínio e, se, do “material par-

cialmente desvencilhado”, surgem novas formas e novas utilidades, não é porque ele foi desvencilhado com vistas a esse fim. No longo tempo durante o qual uma propriedade se forma, ela não assegura a estrutura e tampouco lhe é útil – podendo, com isso, ser repelida ou mesmo aniquilada. A sua durabilidade, porém, será prova de que se incorporou ao todo, de que se moldou de maneira a ser útil ao todo – “na luta das partes, uma nova forma não duraria muito sem estar relacionada a uma utilidade parcial” (KSA 12, 7[25], p. 304).

Toda essa compreensão está estritamente relacionada à concepção de natureza como vontade de poder. Não há um *telos* que guie as vontades de modo que elas conformem tais ou quais estruturas. Caso aceitássemos isso, teríamos de admitir a natureza (ou Deus) enquanto sujeito que, com o intuito de conformar uma determinada estrutura, legislaria racionalmente sobre o modo de interação das forças. E, de acordo com Staten, seria justamente a essa idéia, a de um propósito de evolução conscientemente imaginado e tencionado (seja lá por qual entidade) que Nietzsche mais radicalmente se oporia, mais radicalmente até do que à idéia de finalidade (2006, p.568). De qualquer modo, porém, na filosofia nietzschiana, não é admitida a existência de uma regra *a priori* fixada pela natureza, o que significa que não há objetivo a atingir ou meta a alcançar; “a vontade de poder é desprovida de qualquer caráter teleológico – assim como a luta que se desencadeia pelo fato de ela exercer-se” (MARTON, 1990, p. 39).

Nietzsche nega a compreensão de natureza como uma marcha rumo ao progresso, ao mesmo tempo em que adota a idéia de natureza como “tremendo laboratório experimental” – no qual as vontades se coadunam sem premeditação ou desvios, de maneira livre, sem constrangimentos. Observemos que essa não premeditação conferida à natureza permite que o filósofo possa justificar “cientificamente” o seu desapeço dedicado à maioria. Afinal, não é de estranhar que desse espontâneo “arranjo” entre as vontades de poder sejam originados um sem-número de fracassos e aberrações – em contraposição a uns poucos e raros sucessos (KSA 13, 15[8], p. 408).

Diferentemente de Darwin e de Spencer, que compreende-

riam a evolução sob a perspectiva da espécie, Nietzsche estabelece como o ponto central da evolução não a espécie, mas organismos solitários – que, por sua vez, em nada contribuem para a melhoria da espécie: “*Primeira proposição*: o homem, como espécie, não está em progresso. Tipos mais elevados certamente são atingidos, mas eles não se mantêm. O nível da espécie *não* se eleva” (KSA 13, 14[133], p. 316). Ora, sendo, para Nietzsche, o normal da natureza, a má formação – “Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento, também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção” (JGB 62; KSA 5, p. 81) –, temos que esses casos isolados – que podem se configurar tanto como indivíduos singulares (por exemplo, Napoleão), quanto como um determinado povo ou civilização (por exemplo, os gregos e romanos) – configuram-se como raras exceções. Nesse sentido, a noção de vontade de poder expressa não só o caráter da existência, mas também um *ideal de perfeição*, pois esses homens ou povos que se constituem como exceções, os por Nietzsche denominados de “acaso feliz” (*Glücksfall*), seriam uma espécie de expressão máxima (ou mais própria) da vontade de poder.

Toda a formação referente ao homem não obedece a leis previamente postas e nem se dá de maneira racional, antes é fruto de um acréscimo de poder que ora cresce para essa, ora para aquela direção. Na compreensão nietzschiana, o homem não é o objetivo oculto da evolução animal e tampouco a coroa da criação. Longe de ser a finalidade última da realidade, o homem está mais próximo a algo como um arranjo, um “amontoado” de forças que conseguiu organizar-se, que conseguiu permanecer. A custa de quê é o que a crítica de Nietzsche ao ideal ascético pretende desvendar.

Se, no primeiro momento do artigo, restringimo-nos ao aspecto mais apolíneo da argumentação nietzschiana – ao aspecto em que as questões relativas à formação e plasmação possuem uma maior força –, ao discutir mais pormenorizadamente a relação de certa oposição entre o crescimento e a conservação dos entes, expusemos o lado mais trágico, mais absurdo dessas formações – o lado mais dionisíaco.

Apesar das perspectivas referentes a esses dois “lados” não se harmonizarem totalmente, de maneira irreprochável, acreditamos que elas se complementam e trazem uma tensão à coerência, que, se tratando da filosofia nietzschiana, é algo absolutamente inevitável. Como afirma Marton, essa tensão é condensada na noção de vontade de poder, pois enquanto dionisíaco é o princípio que quebra barreiras, rompe limites, dissolve e entrega; apolíneo, o que delinea, distingue, dá forma (1990, p. 56):

A decepção de *Apolo*: a eternidade da bela forma; a legislação aristocrática, ‘assim deve ser para sempre!’ *Dioniso*: sensualidade e crueldade. Transitoriedade pode ser interpretada como gozo das forças produtivas e destrutivas, como criação contínua (KSA12, 2[106], p. 113).

Complexidade *versus* coesão

Mais um acréscimo, que acaba por ser um outro ponto de tensão, faz-se necessário, pois ainda que consideremos a formação de um ente como meio para a ampliação do domínio e potencialização da luta – o que nos conduz a enfatizar o *crescimento* – não é lícito deixarmos de considerá-lo como uma multiplicidade de vontades de poder – o que nos conduz a enfatizar a *conservação*; afinal, para que a multiplicidade conforme um todo, a hierarquia tem de ser constantemente assegurada. Dada essa dualidade irrevogável, temos de considerar um ente tanto sob o ponto de vista de “*unidade* que expressa um maior poder de domínio”, quanto sob o ponto de vista de “*multiplicidade* organizada de vontades”.

Juntamente à ânsia por estender o domínio ao que é *exterior*, é inerente ao ente manter o domínio do que foi *interiorizado* – e, com isso, temos a importância de o poder coercitivo das leis continuar a ser exercido. Ora, isso parece contradizer o item anterior, já que parece recolocar a conservação de um ente no mesmo patamar do seu crescimento. Não exatamente, pois dizer que a manutenção da hierarquia é crucial

ao ente não é o mesmo que dizer que a autoconservação é a sua finalidade. Bem verdade que, para o filósofo, quando a conservação passa de atividade secundária para atividade principal é porque o sistema, o organismo em questão está em processo de degeneração.

De qualquer sorte, é inegável que “ampliar o domínio” pressuponha a “manutenção do domínio do já incorporado” – daí a conservação ser uma atividade secundária. Se não houvesse a manutenção do “já incorporado”, não seria possível a *ampliação* do domínio, haveria apenas um eterno recomeçar – o que, na leitura nietzschiana, resultaria não em entes, mas em caos. Frente a isso, podemos chegar a uma fusão – ainda que tensa – entre as perspectivas trazidas pelos termos “conservação” e “crescimento”: o ente é uma ampliação-restrição da potência das vontades que o constituem; de fato, é uma ânsia desenfreada por domínio, mas uma ânsia cujo “desenfreamento” tende à disciplina e à restrição – daí Nietzsche admitir dois tipos de utilidade: “Útil em relação à aceleração do tempo do desenvolvimento é um tipo de ‘útil’ diferente daquele que diz respeito a uma maior estabilidade e durabilidade do que foi desenvolvido” (KSA 12,7[9], p. 297). Como exemplo dessa “fusão”, pensemos no imenso trabalho pré-histórico do homem sobre si mesmo (moralidade dos costumes): de fato, esse ampliou a potência do homem, mas através de coerção e restrição violentas – de modo, inclusive a exigir um “*estreitamento* das suas perspectivas, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento” (JGB 188; KSA 5, p. 108).

Deleuze tenta resolver essa questão atribuindo às forças reativas as tarefas referentes à conservação, e às ativas, as tarefas referentes ao crescimento ou aumento da potência (1976, p.33-4). Ora, essa distribuição de tarefas se apresenta como uma solução realmente prática, já que elimina qualquer tensão entre conservação e crescimento – afinal, torna coerente a opção nietzschiana pela ampliação do domínio como impulso cardinal, sem ter de, com isso, abrir mão da conservação como um impulso relevante, ainda que secundário. Apesar da praticidade, essa solução simplifica a tensão estabelecida na filosofia nietzschiana. Não há uma divisão tão rígida das atividades, admitir isso seria admitir que

o poder das vontades subordinadas poderia ser aniquilado. Para que as vontades dominantes possam estabelecer uma determinada direção, um determinado modo de apropriação do que é exterior, é necessário que elas fixem esse modo de apropriação no seu “interior”.

Sob a ótica da natureza como laboratório experimental, dá-se que a coerção imposta pelas vontades dominantes é algo construído na relação com as vontades subordinadas, no momento da subordinação – e daí a espontaneidade e não premeditação desses “arranjos”. Isso significa que o sucesso dessa coerção-formação e conseqüente/concomitante crescimento da estrutura *não estão garantidos*: serão formados entes mais e menos coesos, mais e menos complexos – e disso temos a abertura para um grande número de más e medíocres formações e raridade de boas formações – os “acazos felizes”, como já o dissemos. Acreditamos que essas variações estruturais, relativas sobretudo à complexidade e à coesão, conformam a base para uma diferenciação geral (entes de gêneros diferentes) e específica (entes de um mesmo gênero) dos entes, e daí podermos afirmar, conjuntamente a Schatzki, que aquilo que diferencia os homens dos animais é o mesmo que diferencia o homem superior do inferior (1994, p. 151).

No que se refere a uma diferenciação geral, não podemos ir mais adiante: o filósofo não nos oferece quaisquer elementos, além desses. O motivo para isso é que todo o seu interesse nas questões relativas à complexidade e à coesão – que, é bem verdade, ele não trata com a especificidade aqui presente –, concentra-se em desenvolver as bases para uma diferenciação entre os homens. O interesse nessa diferenciação é não só algo de natural, mas mesmo algo de crucial à sua filosofia, tendo em vista o seu principal intento filosófico, que, dito de modo sucinto, consiste na promoção de uma forma de valoração que se ponha de acordo com o caráter da vida. Ora, sendo os valores uma expressão mais complexa do que os instintos e havendo diferentes formas de avaliar, não parece errado supor que, no âmbito do humano, há diferentes modos de hierarquização entre instintos – se assim não fosse, não seria possível haver diferentes formas de avaliação – e, por conseqüente, diferentes *tipos* de homem – uma vez que esses são justamente a *hierarquia*

entre os instintos.

O grau de complexidade de um ente está, para Nietzsche, diretamente relacionado à quantidade de vontades que o compõem. Quanto mais vontades compuserem um ente, mais complexo ele será. A partir disso, podemos dizer que um ente complexo só se forma quando as vontades nele dominantes possuem uma grande força de domínio e plasmação – afinal, caso assim não fosse, não lhes seria possível submeter um sem-número de vontades. Quando o número de vontades a conformar um ente for muito grande, ocorrerá, inevitavelmente, de o direcionamento imposto pelas vontades dominantes se ramificar (“arruinar”) em um sem-número de especializações e subespecializações. Isso significa que, em uma estrutura complexa, teremos algo como diversos núcleos que, embora subordinados a um mesmo poder e interconectados entre si, conformam diferentes áreas ou funções, regendo-se, portanto, de diferentes modos.

Nesse sentido, Olivier afirma que a incessante formação de uma unidade, tal como Nietzsche pretende, acaba por dar lugar a uma de-formação: no processo de uma formação (*Gestaltung*) excessiva, toda forma de unidade é quebrada recorrentemente para que sejam formadas novas e mais exuberantes unidades – daí todo percussor no poder (a vontade dominante) ser vítima da sua superpotencialização (2003, p.132). Por outro lado, porém, essa crescente potencialização e, por conseguinte, crescente complexidade, pode vir a comprometer a conservação do todo, já que ela aumenta as dificuldades em garantir a manutenção da unidade da estrutura, em outras palavras, a *coesão* das suas múltiplas partes.

A coesão da multiplicidade constituinte de uma estrutura é de suma importância, já que, como vimos, é justamente o que possibilita à estrutura que se disponha enquanto *um*, que se comporte enquanto *uma* vontade de potência (complexa). Quanto mais vigorosa for a coesão, a harmonia entre o “comandar” e o “obedecer”, mais forte será a estrutura, ou seja, maior será a força com a qual o ente voltará a sua sede de domínio contra aquilo que lhe é estranho, “exterior” – os outros entes.

Ora, observemos que a conexão, por nós proposta, entre

complexidade e coesão abriga um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que esses dois elementos são indícios de uma maior força, eles se inviabilizam mutuamente (mas não de maneira necessária), tornando-se assim também um indício de fraqueza – embora o termo fraqueza não se aplique da mesma maneira nos dois casos. Um ente complexo cujas partes não se encontrem lá muito coesas, possui, como vimos, um grande poder de apropriação-criação, mas, por outro lado, pode vir a sucumbir com certa facilidade, já que, estando a sua inteireza comprometida (a *forma* da sua criação crescente em multiplicidade), grande será o desgaste interno, e assim, grande a sua fragilidade quando tiver de resistir contra aquilo que se lhe opuser. E, de acordo com Nietzsche, não são poucas as forças que se contrapõem a um ente complexo, pois a sua rica e múltipla formação o coloca quase sempre em choque com a ordem vigente, com o que há de mediano – que está sempre em maior número. Além do mais, a expansão inerente a todo ente complexo, poderá, em um dado momento, desenvolver-se a tal ponto que lhe será impossível conter a sua apropriação-criação – e isso independentemente da resistência imposta pelo meio.

Já um ente cujas partes estejam bem coesas encontrará a força justamente na sua “inteireza”: sendo grande a harmonia entre a parte que comanda e a que obedece, e, assim, é também pequeno o desgaste interno, e este ente terá a cumplicidade de praticamente todas as suas partes constituintes quando voltar-se contra o que exteriormente se lhe interpõe. Contudo, essa inteireza pode se tornar por demais rígida, e assim pequena será a sua capacidade para a (auto)criação e plasmação e, desse modo, pode vir a sucumbir com a mais simples mudança. Integridade e rigidez constituem, portanto, dois lados de uma mesma moeda e, enquanto um expressa força e abundância de vida, o outro expressa decréscimo, pois para Nietzsche, não é sintoma de força uma estrutura que se conserve às custas de qualquer tentativa de superação ou auto-criação – mesmo que nessa tentativa resida a sua própria derrocada.

Damo-nos por satisfeitos com as nossas considerações especificamente referentes ao “plano ontológico” da filosofia nietzschiana. Decerto, essas considerações poderiam estender-se, já que Nietzsche,

sobretudo nas suas anotações, deteve-se com bastante afincamento em afirmar a noção de vontade de potência como a explicação geral para todas as coisas. Antes de finalizarmos, consideremos apenas que todas as noções ontológicas aqui expostas conformam uma espécie de cosmovisão ou filosofia da natureza. Para muitos filósofos, o desenvolvimento de uma filosofia da natureza se configura como principal objetivo, mas não pensamos que seja isto o que ocorra no caso de Nietzsche. Acreditamos que a sua filosofia da natureza tem como principal função estabelecer o caráter da vida – e, num sentido mais amplo, o da existência –, já que assim serão fornecidas as bases para uma valoração dos homens e das suas conformações (moral e civilização). Não nos esqueçamos que todo o esforço nietzschiano em promover uma valoração e interpretação a favor da vida é indissociável do seu combate ao ideal dominante, em outras palavras, à vida empobrecida da qual, segundo ele, todos nós fazemos parte: “Minha tarefa é preparar a humanidade para a grande tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote [ascético]” (EH “Aurora” 2; KSA 6, p.330).

Referências

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Edmundo Fernandes Dias, Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. 3 ed. New York: VintageBooksEdition, 1986.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOORE, Gregory. Nietzsche and evolutionary theory. *In: A companion to Nietzsche*. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, p. 517-532.

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

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Ecce homo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Werke – Kritische Studienausgabe** [KSA]. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique: DTV; De Gruyter, 1999. 15 vols.

OLIVIER, Abraham. Nietzsche and neurology. *In: Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, n.32, p. 30-42, 2003.

SCHATZKI, Theodore R. Ancient and naturalistic themes in Nietzsche's ethics. *In: Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, n.23, 1994, p. 147-67.

STATEN, Henry. A Critique of the Will to Power. *In: A companion to Nietzsche*. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, p. 565-82.