

## CONSIDERAÇÕES SOBRE A DINÂMICA DA DISPUTA NA IMAGEM DA RENASCENÇA DE NIETZSCHE

*Sdnei Almeida Pestano\**

**Resumo:** O intuito deste trabalho é observar a importância que a dinâmica da disputa possui no contexto dos prefácios “*A Disputa de Homero*” e o “*Estado Grego*” e, posteriormente, no denominado período tardio da produção filosófica de Nietzsche. Entende-se que não é possível suprimir completamente a crueldade aniquiladora quando se pensa a noção de *agon*, mesmo que tal aspecto não seja o objetivo de sua efetividade.

**Palavras-chave:** *Agon*, vontade de poder, renascença, Nietzsche.

Este trabalho pretende demonstrar em que medida o conceito de *agon* pode ser utilizado como chave de leitura ao entendimento que Nietzsche possuía da Renascença. Nossa questão se apresenta de forma pertinente na medida em que a) muitas vezes a crueldade do período em questão extrapola este conceito; b) não se interpreta a Renascença apenas pelo seu viés crítico, a saber, enquanto contraposição a moral cristã, mas também pelo seu aspecto fértil à criação de individualidades.

Assim, precisamos primeiramente demonstrar a noção de *agon* para posteriormente tentar demonstrar que os períodos de desestabilidade e conflito, afirmados pelo jovem Nietzsche não parecem salvaguardar única ou necessariamente a posição da boa *Eris*. Problema que não parece diferir nos escritos tardios quando se interpreta a dinâmica de disputa da *vontade de poder* no sentido da boa *Eris*. Em “*Além de bem e mal*”, os Bórgia representam o extrapolar destes limites e, em um contexto mais amplo, a própria Renascença

---

\* Mestrando do Programa de Pós-graduação stricto sensu em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Email: sdnei\_pestano@yahoo.com.br. Bolsista Capes.

narrada por Burckhardt (historiador da cultura pelo qual Nietzsche foi influenciado) também os excede.

## **O jovem Nietzsche e a importância da disputa**

No prefácio “A disputa de Homero”, Nietzsche une homem e natureza de tal modo que não é possível pensar as qualidades humanas sem pensar também o *solo frutífero* representado pelas “capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas” (CV, A disputa de Homero, p.65). O que há de humano no homem, então, está intrinsecamente ligado ao que há de mais destrutivo e cruel. Os gregos, segundo o autor, conseguiram conciliar ambos os aspectos. Para entendermos o significado desta possibilidade destrutiva o exemplo fornecido relembra o horror das guerras do período clássico e o terror que ela traz aos modernos:

(...) podemos nos colocar diante da dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte das facções gregas [...] Quando em uma luta entre as cidades, a vencedora executa toda a população masculina da outra e vende mulheres e crianças como escravos (CV, A disputa de Homero, p.66).

A pergunta do autor não se distancia da nossa quando indaga sobre o que há por trás desta imagem aterradora do desejo de guerra e escoamento de ódio presente entre os gregos. Devemos lembrar que a Renascença é vista por Nietzsche como o redespertar do ideal clássico.

Voltemos, porém, aos gregos. Nietzsche está narrando o período anterior ao *orfismo*, o qual, em última instância, não apenas distanciou o homem da aceitação desse impulso cruel como também da própria vida: “uma vida, trazendo em sua raiz tal impulso, não é digna de ser vivida” (CV, A disputa de Homero, p.68). Anteriormente ao *orfismo*, apresenta-se o que Nietzsche chama

de *conceitos éticos singulares*: *Eris* e inveja. É através da distinção entre a boa e a má *Eris* que Nietzsche pretende resolver o problema da aniquilação e destruição das partes em disputa.

A primeira *Eris*, entendida como filha da noite, representa a crueldade aniquiladora, a hostilidade mortal; ela é, portanto, a má *Eris*. A segunda, enquanto presente de Zeus é benéfica e seu benefício é expresso pela vontade de tornar-se melhor do que se é. Neste sentido a inveja e o rancor frente aos melhores não são vistos de forma negativa, mas ao contrário, como impulsionadores da elevação do homem. Diferentemente da má *Eris*, a boa *Eris* não conduz ao aniquilamento. Sob esta distinção e com o princípio do *ostracismo* – que previa o exílio de qualquer força que se sobrepujasse e pudesse acabar com a disputa ou acarretar em tirania – Nietzsche afirma que os gregos conseguiram tornar-se um exemplo, com o qual é possível criticar a modernidade.

O Problema é que os Renascentistas não trabalhavam com estas noções, o que nos leva a crer que – apesar do paralelo entre os períodos grego e renascentista já estar presente nos prefácios – não podemos inferir a mesma forma de afirmação positiva da disputa (boa *Eris*) diante do caráter cruel da existência. A comparação entre a Renascença e o período clássico é efetuada através do que o filósofo alemão chama de um:

(...) medonho impulso político [...]. Entre os gregos, esse impulso é tão carregado que sempre volta a se enfurecer contra si mesmo e a fincar os dentes na própria carne. Essa rivalidade sangrenta de uma cidade contra outra, de uma facção contra outra, essa cobiça mortífera das pequenas guerras, o triunfo do tigre sobre o cadáver do inimigo abatido, em poucas palavras a renovação ininterrupta daquelas cenas de batalha e horror em Tróia, em cuja contemplação vemos Homero mergulhar cheio de entusiasmo, como autêntico heleno – em que sentido interpretar tal barbárie inocente do estado grego? (CV, O estado grego, p.48).

Neste prefácio citado parece haver uma solução mais condizente, no que se refere ao problema da disputa na Renascença. Justamente na tensão entre “estado e arte, cobiça política e geração artística, campo de batalha e obra de arte” (CV, O estado grego, p.48-49) é que parece estar presente a noção de disputa no período Renascentista. Observamos que neste prefácio o autor não suprime o horror do aniquilamento no período homérico. Justamente o ir ao encontro deste elemento natural da vida é o que caracteriza o *autêntico heleno*.

Observando mais criticamente a ligação entre ambos os prefácios, observamos que quando Nietzsche efetua a distinção entre a má e a boa *Eris*, há uma “ordem” de nascimento. A má *Eris* é vista como a mais velha, e está presente no mundo pré-homérico, enquanto que a boa *Eris*, sendo mais jovem, representa o mundo homérico. Essa distinção pode ser percebida nas perguntas de Nietzsche:

Mas o que se encontra por trás do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? *Nesse mundo*, somos levados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da mera confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olháramos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção de Homero? Olháramos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível (CV, A disputa de Homero, p.67).

Estamos tentando mostrar que no prefácio “O Estado Grego” o horror do aniquilamento está presente também no ambiente homérico. Isto seria um problema? Seria, caso seja negada a possibilidade do aniquilamento no mundo homérico, o que algumas vezes parece ser a ênfase dada quando se apresenta o prefácio “A Disputa de Homero”. Seguindo esta postura haveria

uma incoerência entre ambos os prefácios. Desta maneira pensamos ser importante responder esta questão não apenas em prol da coerência entre os prefácios, mas também pelo que ela acarreta à tentativa de interpretação do período renascentista.

Tal questão nos remete a um possível erro de interpretação no que tange à noção de *agon*. É importante ressaltar que em nossa perspectiva não se trata de uma questão que possa ser resolvida pelo condicional *ou ... ou*. Ao afirmar a boa *Eris* não significa que a cultura grega está livre da possibilidade da má *Eris*. Então, pensar a distinção entre mundo pré-homérico e mundo homérico não significa que durante o “período” homérico os gregos estavam completamente isentos da disputa cruel e aniquiladora; já na época dos prefácios Nietzsche conhecia muito bem a história grega para recair em um erro destes. Esta é uma leitura que nos parece branda demais (na medida em que aliviaria o peso que a má *Eris* representa à existência) além de, em algum sentido, afirmar uma extrema inocência do filólogo Nietzsche.

Outro ponto a favor de nossa leitura remete a noção de *ostracismo*. Pensamos que é possível, sem problemas, interpretar esta noção como uma espécie de asseguradora da dinâmica da disputa. Ora, se a dinâmica da boa *Eris* fosse tão pura da forma como é interpretada, a noção de ostracismo não seria necessária. Dentro de tal perspectiva nenhum homem que se sobrepujasse aos demais destruiria a dinâmica da boa *Eris*; Nietzsche afirma justamente o contrário.

Em suma, o que pretendemos afirmar é que a distinção entre a boa e a má *Eris* não apazigua o nosso moderno coração, servindo como um princípio analítico que impossibilitaria totalmente o aniquilamento. A leitura que criticamos nega uma crueldade que os gregos não pareceram negar de forma absoluta. A má *Eris* é censurada, porém não podemos esquecer: “nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade

prestam-se as honras ao fardo pesado dessa *Eris*, segundo os desígnios dos imortais” (CV, A disputa de Homero, p.69). Isto significa que não se trata da negação absoluta da má *Eris*. A boa *Eris* não é um imperativo ético presente no mundo grego. Caso nossa perspectiva esteja correta, então o aparente dilema afirmado anteriormente dissolve-se.

A importância dessa solução, no que se refere à visão que Nietzsche possuía da Renascença, pode ser observada no fato de que os renascentistas, assim como os gregos, não negavam de forma absoluta o aniquilamento. Algumas vezes observamos os horrores da Renascença italiana e pensamos que não há paralelo no mundo grego, porém basta atentarmos às narrações de Tucídides, por exemplo, para percebermos o quanto esta noção é distorcida; e Nietzsche estava atento a tais narrativas.

Em última instância não parece possível observar o período Renascentista com uma crueldade que não existiria entre os gregos, os quais não podem ser analisados apenas pela “lente” da boa *Eris*. Assim, a importância da disputa para a criação de grandes individualidades, aspecto presente entre os gregos e os renascentistas, traz consigo um elemento que não é “*cem por cento*” superado, podendo ser apenas censurado, a saber, a disputa aniquiladora.

O risco presente na noção de disputa que o jovem Nietzsche possuía parece ainda presente nos escritos tardios do autor. Obviamente o conceito de vontade de poder ainda não tinha sido cunhado nos escritos juvenis, o que caracteriza uma complexidade muito maior na noção de disputa do período tardio.

## **A vontade de poder e a dinâmica da disputa**

Precisamos entender como funciona a dinâmica de disputa da vontade de poder. Para tanto vamos nos valer da interpretação de Wolfgang Müller-Lauter.

O mundo é vontade de poder, esta é a qualidade que emana do existente. Como pressuposição à sua existência surge a oposição que ela própria impõe. Deve-se entender “ela própria” pensando-a enquanto uma totalidade, ou seja, organização e concerto<sup>1</sup>. O mundo é caos justamente por causa da necessária oposição entre *quanta* de forças:

(...) 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 (Seinsgrund). Só há efetiva unidade como organização e combinação de *quanta* de poder (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.85).

A vontade de poder “não existe factualmente” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.54), é uma força volátil. Ela é caracterizada por “um quantum de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.55). Aquilo que vive é sua rara expressão; é uma força que não visa a conservação, mas sim a expansão. Tanto quanto a força que domina é vontade de poder, a força que é dominada também o é:

Num apontamento póstumo, escreve a este respeito: ‘Nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder. A vontade de poder é o último Faktum por detrás do qual podemos chegar’ com isso se torna claro, que para Nietzsche “a essência mais interna do ser é vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.56).

Mas a força, expressa no singular, é sempre múltipla e representa a unidade apenas enquanto agregação de outras forças. Tal agregação não é eterna, existe um movimento; o devir arrasta essa força à eterna mudança; a

---

<sup>1</sup> Entende-se concerto no sentido de composição, no caso uma composição de vontade de poder.

desagregação torna-se, então, parte do fluir destas forças em oposição. A vontade de poder se mostra enquanto “jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.96).

Pode-se entender o mundo enquanto vontade de poder, assim como a vontade de poder expressa no mundo. Em ambos os aspectos, a vontade de poder não passaria de uma interpretação. Cada força representa uma perspectiva:

(...) ela limita, determina degraus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder não poderiam ainda sentir-se enquanto tais: algo que quer crescer tem de estar aí, que interpreta todo outro algo que quer crescer segundo seu valor... Em verdade, a própria interpretação é um meio para se tornar senhor sobre algo (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.124).

Mesmo assim, a vontade de poder ainda não pode ser entendida enquanto sujeito, neste âmbito a relação sujeito e predicado perde o seu sentido. Ao invés de fatos, restam apenas interpretações.

Como mundo, ele é sempre uma formação constituída por “*quanta* de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de força” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.78). Mundo não é entendido enquanto um, ele é múltipla organização de forças que, de acordo com essa sempre nova organização, assume sua efetivação no contexto de mundos perspectivos. Nesta medida, apenas pode-se falar de mundos perspectivos “formados” segundo a organização de forças.

De acordo com o “jogo das forças”, o mundo assume uma feição diferente. O mundo não é a simples união destas perspectivas ou uma organização de uma força fundamental (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.104). O mundo é a oposição de forças que não são infinitas.

Os homens e os povos são entendidos como vontade de poder, “vontade de poder significa, aqui, não apenas a essência da efetividade como tal, porém um efetivo em sua efetividade” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.92).

Ao iniciar a pesquisa sobre “as vontades de poder no mundo”, Müller-Lauter assume que o mais importante, no que diz respeito à vontade de poder, já foi dito. Foi por esse motivo que se dedicou tamanha atenção à concepção do mundo como vontade de poder: ela serve de base ao entendimento do homem enquanto vontade de poder. A partir de agora, a pesquisa possuirá, enquanto objeto “o ente em sua particularidade como vontade de poder no mundo” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.104).

Necessariamente, aquilo que foi teorizado sobre o mundo, vale também ao homem, então “todos os entes são concebidos por Nietzsche como estruturas de domínio, como *quanta* de poder hierarquicamente organizados. Também o homem é [...] uma tal estrutura” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105). Entretanto, a teoria das forças não se resume apenas ao aspecto físico do homem. Também o querer do homem é expresso por ela. Nesse sentido Nietzsche afirma:

(...) “todos os ‘fins’, ‘metas’, ‘sentidos’, são apenas maneiras de expressão e metamorfoses de uma vontade, inerente a todo acontecer: a vontade de poder... e que o mais universal e profundo instinto em todo fazer e querer permaneceu o mais desconhecido e oculto, porque *in praxi* nós sempre seguimos seu mandamento, porque nós somos esse mandamento” (póstumo 1887-1888 apud MÜLLER-LAUTER 1997, p.93).

O homem significa vontade de poder na medida em que sua estrutura é composta por vontades de poder conflitantes. Este homem, quando relacionado com outros, irá formar um “organismo” mais abrangente (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.96). Assim, cada povo não possuirá uma vontade de poder, mas “serão particulares vontades de poder – e nada além

disso” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.94). Os Povos, os Estados e as sociedades, serão os últimos organismos que:

(...) diferentemente de “configurações e determinações gerais” que só exibem a vontade de poder ao modo de expressões, indicações, “consequências” ou “sinais”, [...] são efetivas formações de domínio. Visto que neles, como organismos existentes, a essência da vontade de poder está dada como ser fáctico (dass-sein), os chamados últimos e supremos organismos podem ser utilizados como “ensinamento sobre os primeiros organismos” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.97).

Todo ente é uma estrutura de domínio, o homem e a sociedade, apenas se diferenciam, neste sentido, em sua abrangência, pois ambos são organizações hierárquicas de *quantas* de força. O impulso de toda organização é vontade de poder que almeja “um *plus* de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105). Esse impulso está sempre em oposição a outro impulso que, mesmo contrário, possui a mesma constituição: “como tudo que é, assim também no homem ‘todo acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser’ tem que ser interpretado ‘como um fixar de relações de grau de força, como um combate’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105).

Nem mesmo em nossos afetos há unidade, há sempre o conflito de forças. “Neste sentido o ego não é uma unidade, mas sim uma pluralidade de forças” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105). Talvez seja por esse motivo que Nietzsche preocupou-se em criticar a noção de “eu”. Visto de forma múltipla, esta noção de “eu” resultará na concepção de que o impulso “é ele próprio vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105), é um jogo, um anseio de domínio das múltiplas perspectivas que compõe esse *U<sub>m</sub>* estruturado, que “não deve ser entendido como Um estável” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.105). Este “jogo” incessante de forças opostas torna variável o domínio de

certa perspectiva. Cabe ressaltar que o intuito não é nunca aniquilar a força contrária, mas, no máximo, ultrapassá-la e subjugar-la.

A ideia de contraposição não é algo engessado; “anexar” o diferente e contrário é, como afirma Müller-Lauter “um modo fundamental em que é efetivo o querer-poder” (1997, p.106-107). O comentador afirma ainda:

(...) a apropriação e a incorporação é, sobretudo, um querer-subjugar, um formar, conformar e transformar, até que o subjogado tenha passado inteiramente ao poder do agressor e o tenha aumentado. Não sendo bem-sucedida a incorporação, então desmorona a formação; e a duplicidade aparece como consequência da vontade de poder (1997, p.107).

Então, no que diz respeito à consciência, a vontade de poder também se manifesta no jogo de força dos afetos. Assim, “a consciência só pode expressar ou mascarar a vontade de potência, mas jamais determiná-la” (ARALDI, 2004, p.386). Sem a “posse” do controle dos afetos, ao homem bastaria apenas o saber de que na base de seus pensamentos “estão os apetites, e, mais do que isso” (ARALDI, 2004, p.387), o saber de “que todos esses apetites podem ser remetidos ao ‘apetite fundamental’ da vontade de potência” (ARALDI, 2004, p.387). Em suma, o homem ignora em profundidade a origem do seu pensar.

Podemos afirmar, então, que não apenas o mundo orgânico/inorgânico, as sociedades e as culturas são expressos e constituídos pela dinâmica da disputa de *quantas* de força, mas também os nossos impulsos o são. Dentro desta perspectiva os antagonismos se mostram como necessários à própria possibilidade de existência.

## **Conclusão**

A disputa no contexto da vontade de poder em questão não visa ao aniquilamento. Como foi afirmado anteriormente, seu intuito é a subjugação que possui em sua base a ideia de anexação. O que não evita que no campo da efetividade, mesmo que não seja o seu objetivo, se verifique o aspecto aniquilador. A Renascença é parte de uma imagem que não nos permite esquecer isto.

A questão parece se apresentar à Nietzsche de forma bem mais complexa que um mero desejo estético de um perfeccionismo da vontade de poder, no qual em prol da elevação do homem se justificaria a aceitação de uma dinâmica que se apresenta muitas vezes de forma cruel. Assim, o autor afirma: “se quereis suprimir os antagonismos e diferenças hierárquicas fortes, tereis de suprimir também o amor forte, o caráter elevado, o sentimento de ser-para-si” (KSA 13.65, II [141] de novembro 1887-março de 1888)<sup>2</sup>. No fim, o efeito da negação da disputa traz consigo males ainda mais devastadores do que aqueles que são observados na efetividade da dinâmica da vontade de poder. Essa negação é negação da vida e, em última instância, vontade de nada.

### **Referências bibliográficas:**

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARALDI, Clademir Luís. “Nietzsche como crítico da moral”. In: *Revista Dissertatio*, n°. 27-28. Pelotas: Departamento de Filosofia, Inverno/verão de 2008, p.33-51.

---

<sup>2</sup> Tradução de Clademir Araldi, em “Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia”.

\_\_\_\_\_. “As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche”. In: *Revista Dissertatio*, nº. 33. Pelotas: Departamento de Filosofia, 2011. p.227-244.

FREZZATTI, W. A. “Nietzsche: a dissolução da Dualidade Cultura/Biologia.” In: *Falando de Nietzsche*. Vania Dutra de Azevedo (Org). Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p.55-66.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. “Crítica da moral como política em Nietzsche”. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>. Acesso em: 14 out. 2010.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche & para além de bem e mal”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) – 15 vols. Editado por G. Colli e M. Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Trad. De Noeli Correia de melo Sobrinho. V.1. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gerárd Lebrum. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. “Os Pensadores”).