

# VONTADE DE PODER E O ROMANCE O JOVEM TÖRLESS, DE ROBERT MUSIL

**Flavio Quintale\***

*Resumo:* Procura-se demonstrar como a ideia de Wille zur Macht (Vontade de Poder) de Nietzsche aparece no romance *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, de Robert Musil. O filósofo alemão é uma das principais fontes de inspiração do escritor austríaco, não apenas no romance traduzido no Brasil como *O jovem Törless*, mas também no *Homem sem qualidades* (ou características). Exemplifica-se essa ideia nietzschiana por meio de seus principais personagens Törless, Reiting, Beineberg e Basini.

*Palavras-chave:* vontade de poder; Musil; Nietzsche.

*“La poesia e la filosofia sono entrambe del pari,  
quasi le sommità dell’umano spirito,  
le più nobili e le più difficili facoltà  
a cui possa applicarsi l’ingegno umano”.*

(Giacommo Leopardi, 1983)

■ **D**ie *Verwirrungen des Zöglings Törless* [traduzido no Brasil como *O jovem Törless*], publicado em 1906, insere-se num contexto em que afloraram diversas histórias de garotos em colégios militares, sobretudo no mundo de língua alemã. Entre elas, destacamos, por exemplo, os romances *Freund Hein* de Emil Strauss, *Jakob von Gunten* de Robert Walser, *Unterm Rad* de Hermann Hesse, os contos “Pierre Dumont” e “Die Turnstunde” [Aula de ginástica] de Rainer Maria Rilke e, mais recentemente, a narrativa de Alfred Andersh *Der Vater eines Mörders* publicado em 1980.

Esse gênero de histórias, comumente classificado como *Künstler* – ou *Entwicklungsroman* [Romance de artista ou de desenvolvimento] –, é tão comum na tradição de língua alemã que Hanjo Kesting (1982, p. 138), comentando a narrativa de Andersh, afirma que “histórias de colégios são, como parece, uma es-

\* Doutor em Letras (Literatura Comparada) pela Universidade de Konstanz (Alemanha) e Universidade de São Paulo (USP). Professor assistente na Universidade de Aachen (Alemanha). E-mail: fquintale@yahoo.fr

pecialidade alemã. A escola aparece com um local de sofrimentos e medos, onde a consciência em cumprir com as próprias obrigações, a disciplina e a obediência são os valores mais elevados”.

Törless é um romance de ideias que se debatem, especialmente, no interior do protagonista, embora amplificadas em diversas personagens. Robert Minder (1977, p. 85) defende que “o tema principal do livro é a busca do Eu cartesiano ou, como Musil formulou uma vez, da fundação de uma autoconsciência”. O enredo e o desenvolvimento das ações são bastante simples, mas a leitura exige muita atenção do leitor por ser um romance de muitas reflexões filosóficas, nem sempre tão claras. Roland Kroemer (2004, p. 14) defende que o romance é “um complexo de diferentes tribulações”, e, por isso, chega a considerar a obra como um texto polifônico, segundo o conceito do crítico russo Mikhail Bakhtin: “Também Törless poder ser entendido como um romance de muitas vozes – polifônico – em que se apresenta o campo intelectual de forças e tensões do discurso filosófico por volta de 1900” (KROEMER, 2004, p. 57).

Robert Musil (apud SELBMANN, 1994, p. 153), por sua vez, afirma que “o romance de formação de uma pessoa é um tipo de romance. O romance de formação de uma ideia é o caminho mais puro e simples para o romance”. Mais que um romance de ideias, Musil produziu uma narrativa que debate ideias dentro da perspectiva psicológica das personagens, sobretudo, em Törless. Por isso, Enrico de Angelis (1982, p. 93) defende que “Törless será uma natureza ‘estético-intelectual’, um escritor segundo o programa de Musil”.

Musil conhecia bem a obra de Nietzsche e foi seguramente uma de suas leituras mais frequentes ao longo de toda a vida. Em *Assim falava Zaratustra*, o protagonista é o modelo do novo messias. Cristo começou sua vida pública depois dos trinta anos, ensinou na montanha e pregou o reino dos Céus. Zaratustra começa sua formação aos trinta anos, desce da montanha para ensinar e prega o reino da Terra. Ele vem anunciar a morte do antigo Deus cristão, para pregar o mundo dominado pelo novo Deus, o super-homem, que domina a si mesmo e a Terra. Para a destruição da tradição judaico-cristã seria preciso destruir as tábuas da lei. Portanto, não se trata de um ataque, prioritariamente, à metafísica cristã, mas, sobretudo, de uma profunda *transvaloração* dos valores morais, como o próprio Nietzsche afirmava.

Por isso, “Nietzsche converteu-se no evangelista da nova aliança entre a terra e o homem”, sintetizou Thomas Mann (1960, p. 394). Essa “Nova Aliança” é uma afirmação da vida, contra a expectativa de uma vida futura, além Terra. Não é mais a aliança cristã entre Deus crucificado e o homem para conquistar o céu, mas a aliança entre os homens para a conquista da Terra. O Paraíso foi arrebatado para a Terra, com o fim da crença na imortalidade da alma e da esperança na vida eterna. O novo “messias” é o antimodelo cristão, nietzschiano, o anticristo, Zaratustra. A morte de Deus é a morte do cristianismo – de sua doutrina, de sua moral e de sua estética. Diz ainda Thomas Mann (1960, p. 404-405) que:

*A moral, como mantenedora da verdade, ataca a vida da vida, já que a vida, diz Nietzsche, baseia-se por sua própria essência na aparência, na arte, no engano, na ilusão e o erro é o pai dos vivos. [...] Vida é arte e aparência, nada mais. E, por isso, acima da verdade (que é um assunto moral) está a sabedoria (que é um assunto da cultura e da vida), uma sabedoria irônico-trágica, que, por puro impulso artístico, por amor à cultura, coloca limites à ciência; uma sabedoria irôni-*

*co-trágica que defende o valor supremo, a vida, em duas frentes: contra o pessimismo dos caluniadores da vida e dos defensores do além ou do nirvana e contra o otimismo dos racionalistas e dos reformistas do mundo, que contam fábulas a respeito da felicidade terrena universal, da justiça, e que preparam o terreno para a rebelião socialista dos escravos. Com o nome de Dioniso batizou Nietzsche esta sabedoria trágica, a qual derrama suas bênçãos sobre a vida, tomada em toda sua falsidade, em toda sua dureza e em toda sua crueldade.*

Como Schopenhauer, a filosofia de Nietzsche não se prende às discussões puramente ontológicas e metafísicas. Antes, parte da ideia de Vontade como essência da existência, do homem. Essa é a única metafísica possível em Nietzsche. Nesse sentido, era natural que tendesse a uma filosofia muito mais moral que ontológica. Por isso que a vitória do homem sobre si mesmo é uma vitória sobre os valores morais que aprendeu da tradição judaico-cristã, expressos nos dez mandamentos. Entretanto, preso a esses valores, o homem é vencido por si mesmo: “sobre cada povo está suspenso um quadro de valores: é o quadro das suas vitórias sobre ele próprio; é a voz da sua Vontade de Poder” (NIETZSCHE, 2002, v. 11, p. 611).

Nietzsche, contudo, qualificou a Vontade, que em Schopenhauer se restringia à “Vontade de Viver”, como *Wille zur Macht* (Vontade de Poder), que não é *ser enquanto tal*, mas é *ser enquanto relação*. A essência humana, que não é coisa nem sujeito, seria, portanto, simplesmente uma relação de forças. Sendo assim, a *Wille zur Macht* não é somente algo próprio da natureza humana que leva o homem a querer subjugar e dominar com crueldade seu semelhante, mas é a própria essência do homem: “Este mundo é a Vontade de Poder – e nada além disso! E vós mesmos sois essa Vontade de Poder – e nada além disso” (NIETZSCHE, 1994, p. 136). Nesse sentido, o grande crítico da metafísica, torna-se também um metafísico.

No Zarathustra, sabe-se que “onde há vida, há Vontade; não Vontade de Viver, mas – eu lhe ensino – Vontade de Poder” (NIETZSCHE, 1994, p. 136). No aforismo 36 de *Jenseits von Gut und Böse (Além de bem e mal)*, Nietzsche procura delimitar a *Vontade de Poder* como algo próprio do homem, sua essência mais profunda, que não é material, mas que se revela e pode ser identificado no próprio instinto humano. Seria algo interior ao homem, mas não se trata de alma, mas de instinto interior:

*Suponha, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da Vontade – da Vontade de Poder é minha tese – suponha que todas funções orgânicas pudessem ser traçadas de volta para a vontade de poder e que se pudesse também encontrar a solução para o problema da procriação e da alimentação – isto é um problema – que deveria se ter o direito de determinar toda força eficiente como Vontade de Poder. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu “caráter inteligível” seria – precisamente “Vontade de Poder” e nada mais (NIETZSCHE, 2002, v. 5, p. 55).*

Esse instinto interior se deflagra como força e como desejo próprio da natureza humana de subjugar e dominar seus semelhantes. Em uma de suas notas do espólio, Nietzsche (2002, v. 7, p. 309) afirma que:

*O conceito vitorioso de “força” graça ao qual nossos físicos criaram Deus e o Universo, tem necessidade de ser complementado; é preciso lhe atribuir um*

*valor interno que chamarei de “Vontade de Poder”, isto é, o apetite insaciável de manifestar o poder; ou ainda o uso e o exercício do poder, o instinto criador, etc. [...] Todos os fenômenos, todas leis são apenas sintomas de fatos internos e se servem para o fim de analogia humana. Nos animais, pode-se deduzir todos os instintos da vontade de poder; assim como todas funções da vida orgânica decorrem dessa única fonte.*

Nesse sentido, comenta Deleuze (1999, p. 56) que “a Vontade de poder é, portanto, atribuída à força, mas de uma maneira muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento de força e alguma coisa interna”. Na mesma linha de argumentação, Carlos de Moura (2005, p. 198) sintetiza que “a vida é a própria fenomenalidade da vontade de potência e, conseqüentemente, a sua verdadeira realidade [...]. Viver é essencialmente apropriação, violação, dominação do outro e do mais fraco, ela é opressão, severidade”. Ora, tudo isso é justamente o que os alunos do colégio fazem com Basini. Todos eles deixam aflorar no colega a essência da vida humana, a *Wille zur Macht*, para oprimir e dominar com severidade o mais fraco. Reiting diz que “Basini está em nossas mãos, podemos fazer com ele o que bem entendermos” (MUSIL, 1994, p. 45). E o próprio Basini admite: “dizem que, seu eu obedecer à vontade deles, depois de algum tempo tudo me será perdoado” (MUSIL, 1994, p. 95). Essa *Wille zur Macht* pode ser materializada na execução de atos de crueldade.

Nietzsche, ao traçar o desenvolvimento do sentido de culpa ao longo da história, mostra como o conceito de culpa se associa com o sentido de dívida. O culpado é um devedor que deve saldar sua dívida para que se promova o sentimento de justiça. O devedor, entretanto, não tendo como extinguir sua dívida, poderia oferecer em troca todos os seus bens materiais, sua mulher e até a si mesmo. Vê-se isso quando Nietzsche (2002, v. 5, p. 299), no quinto aforismo da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, diz que:

*O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo, que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida.*

É o que ocorre com Basini, que, para saldar sua dívida, se sujeita às maiores humilhações, tornando-se fêmea, animal e objeto desprezível. Ele e todos os outros alunos que fazem parte do pequeno grupo que explora Basini não veem nada de problemático nisso, uma vez que é seu dever e sua obrigação de devedor, submeter-se. Como consequência natural do pagamento dessa dívida, tem-se o castigo que fatalmente tenderá à crueldade. Dessa maneira, a crueldade adquire um papel importante no pensamento nietzschiano, pois ela seria a “prova” de que a essência humana é a *Wille zur Macht*.

Assim, Basini sofre crueldades, fruto da *Wille zur Macht* de Reiting, que chantageia o colega, prometendo não o denunciar como ladrão, já que ele havia roubado dinheiro do armário de Beineberg, em troca de algumas condições: “Você terá que me obedecer em tudo... não só quando lhe der prazer: terá de fazer tudo o que eu mandar, em obediência cega!” (MUSIL, 1994, p. 41). Reiting relata a Törless as condições de submissão que impôs a Basini, contando que ele

*[...] haveria de me obedecer em tudo o que eu desejasse desde que não contasse nada a ninguém. E por esse preço, se apresentou formalmente como meu escri-*

*vo, e a mescla de astúcia e medo que se revelava em seus olhos era realmente repulsiva* (MUSIL, 1994, p. 43).

E também, o próprio Basini procura “justificar” o comportamento de Reiting, dizendo que “se ele não batesse em mim, teria de imaginar que sou um homem, e nesse caso não deveria ser tão carinhoso e terno comigo. Mas se bate em mim, eu não passo de um objeto, e ele não precisa se envergonhar” (MUSIL, 1994, p. 96). É a transformação do homem em coisa que justificaria qualquer abuso e atrocidade. Curiosamente, décadas antes da chegada ao poder do partido Nacional Socialista Alemão, o narrador de *O jovem Törless*, por meio da personagem Reiting, profetiza acontecimentos que iriam marcar profundamente a história do século XX:

*Aliás, gosto desses movimentos de massa. Ninguém faz nada de especial, e ainda assim as ondas se erguem cada vez mais alto, até se abaterem sobre as cabeças de todos. Vocês vão ver. Ninguém se moverá e ainda assim haverá uma tempestade gigantesca. Para mim, será uma diversão extraordinária promover uma coisa dessas* (MUSIL, 1994, p. 109).

Também Beineberg quis usar Basini para “brincar” de tortura. Queria ver quanto ele seria capaz de aguentar. É por isso que os desejos de violência de Beineberg, somando a seu misticismo, levou a crítica a associá-lo também não só com uma imagem do torturador na *Strafkolonie* (Colônia Penal), conto de Kafka posterior ao romance, mas, sobretudo, com o nazismo e suas ideias cruéis, irracionais e místicas. Beineberg difere de Reiting na maneira de usar Basini. Enquanto Reiting tem o desejo sedento de dominar, e sua admiração por Napoleão reforça essa ideia, pois “sacrificaria Basini, e não encontraria nisso senão pura curiosidade” (MUSIL, 1994, p. 56), Beineberg, que tem como modelos o filósofo e o religioso hindu, sofreria com a crueldade que porventura praticasse com ele, pois ao ferir uma parte do cosmo, fere todo o cosmo, pois na parte está o todo e, por isso, “atravessa diretamente minha alma, chegando ao mais profundo entendimento interior e me liga ao Cosmos” (MUSIL, 1994, p. 56). O sacrifício (*Opfer*) de Basini terá para Beineberg efeito purificador (*reinigend*) e com isso ele poderá aprender “que ser apenas humano nada significa, é mera aparência, uma macaquice” (MUSIL, 1994, p. 57). A mentalidade de Beineberg é a mesma que iria inspirar o nazismo para realizar o sacrifício dos judeus para a suposta purificação das raças. Nesse sentido, usa-se com propriedade a palavra *holocausto*. Sacrificar Basini é sacrificar a parte para purificar o todo, pois ao se sacrificar o que mais se valoriza, se ganha aquilo que supostamente perder-se-ia. A crueldade também é o meio de se obter prazer através do deleite no sofrimento alheio, como diz Nietzsche (2002, v. 2, p. 99):

*A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer, em forma de sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa, por exemplo. Já um simples gracejo demonstra como é prazeroso exercitar nosso poder sobre o outro e chegar ao agradável sentimento da superioridade.*

É justamente o que acontece com Basini quando é humilhado, primeiro por Törless, e depois por Reiting e Beineberg. Ele é obrigado a proclamar que é “um animal, um animal que rouba, sou um animal, um ladrão, o porco de vocês” (MUSIL, 1994, p. 69). Nesse sentido, a crueldade é uma forma de hedonismo, em que se busca o prazer em ver a dor alheia. Declara Nietzsche (2002, v. 8, p. 425)

que o prazer no poder (força) explica-se pelas cêntuplas experiências de desprezar da dependência, da impotência (fraqueza). Se não há essa experiência, não há prazer.

## REFERÊNCIAS

- ANGELIS, E. de. *Robert Musil*. Torino: Einaudi, 1982.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999.
- KESTING, H. Ein autoritärer Anarchist: über Alfred Anderschs Schulgeschichte "Der Vater eines Mörders". In: *Dichter ohne Vaterland: Gespräche und Aufsätze zur Literatur*. Berlin: Dietz, 1982.
- KROEMER, R. *Ein endloser Knoten? Robert Musils Verwirrungen des Zöglings Törless im Spiegel soziologischer, psychoanalytischer und philosophischer Diskurse*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- LEOPARDI, G. *Zibaldone di Pensieri*. Milano: Mondadori, 1983.
- MANN, T. Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung. In: *Literarische Porträts*. Zürich: Gutenberg, 1960.
- MINDER, R. Kadettenhaus, Gruppendynamik und Stilwandel von Wildenbruch bis Rilke und Musil. In: *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich*. Frankfurt am Main: s. n., 1977.
- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MUSIL, R. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Berlin: Cornelsen, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Alson Sprach Zarathustra*. München: Swan, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe 15 Bänden* – Herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 7. ed. München: DTV, 2002.
- QUINTALE, F. Para uma interpretação do conceito de Bildungsroman. *Pandae-monium Germanicum – Revista de Estudos Germanísticos*, São Paulo, n. 9, 2005.

QUINTALE, F. *Will to power and Robert Musil's novel The Young Törless*. *Todas as Letras*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 215-220, 2013.

**Abstract:** *This article tries to approach Nietzsche's concept of Wille zur Macht (Will to Power) to the novel The Confusions of Young Törless from Robert Musil. The German philosopher is one of the main influences on the Austrian author, not only on this novel, but also on the Man without Qualities. Nietzsche's idea is exemplified on the novel throughout its four main characters: Törless, Reiting, Beineberg e Basini.*

**Keywords:** *will to power; Musil; Nietzsche.*

Recebido em julho de 2012.  
Aprovado em janeiro de 2013.