



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO DE ODILON BRITO MADUREIRA DE FARIAS

**A DEMOCRACIA À LUZ DA VONTADE DE PODER**

Recife  
2020

ANTONIO DE ODILON BRITO MADUREIRA DE FARIAS

**A DEMOCRACIA À LUZ DA VONTADE DE PODER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

**Área de concentração:** Filosofia

**Orientador:** Prof.<sup>o</sup> Dr. Junot Cornélio Matos

Recife  
2020

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

F224d Farias, Antonio de Odilon Brito Madureira de  
A democracia à luz da vontade de poder / Antonio de Odilon Brito. –  
2020.  
104 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Mestrado Profissional em Filosofia, Recife, 2020.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 3. Democracia – Igrejas e  
problemas sociais. 4. Religião e ética – Filosofia moral. 5. Autoritarismo -  
Ditadura. I. Matos, Junot Cornélio (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-140)

ANTONIO DE ODILON BRITO MADUREIRA DE FARIAS

**A DEMOCRACIA À LUZ DA VONTADE DE PODER**

Dissertação de Mestrado em Filosofia  
aprovada pela Comissão Examinadora  
formada pelos professores a seguir  
relacionados para obtenção de título de Mestre  
em Filosofia pela Universidade Federal de  
Pernambuco.

Aprovada em: 13/03/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Junot Cornélio Matos (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Martha Solange Perrusi (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Recife  
2020

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado busca analisar a visão do filósofo Friedrich Nietzsche sobre a democracia, estabelecendo como base para tal análise seu conceito “vontade de poder”. Em primeiro lugar, definiremos alguns aspectos centrais da vontade de poder, em especial o fato de este conceito exprimir a essência do mundo; assim, de maneira resumida, o mundo seria compreendido como uma multiplicidade de forças atuando sobre outras. A segunda parte da dissertação buscará fazer uma relação entre a vontade de poder e a moralidade, expondo certos desdobramentos daquele conceito, e mostrando haver uma relação entre a vontade de poder enfraquecida e a moralidade cristã. Por fim, como para Nietzsche há uma íntima relação entre a moral cristã e os ideais de “igualdade” e “amor ao próximo”, na terceira parte buscaremos interpretar a visão de Nietzsche sobre a democracia à luz do que foi exposto anteriormente. Com efeito, buscaremos demonstrar que na nossa aceção a crítica nietzschiana à democracia, embora possua poderosos argumentos, precisaria ou reafirmar um sistema político democrático baseado na afirmação da diferença, ou defender uma forma de governo autocrático, o que na prática se configuraria como uma forma de moralismo tantas vezes criticado pelo próprio filósofo, na medida em que necessitaria esmagar a diversidade da vontade de poder para se impor.

Palavras-chave: Vontade de poder. Democracia. Moralidade cristã. Autocracia. Nietzsche.

## **ABSTRACT**

The present master's thesis seeks to analyse the philosopher Friedrich Nietzsche's view on democracy, by establishing as a base for such an analysis his concept "will to power". First, we will define some central aspects of the will to power, especially the fact that this concept expresses the essence of the world; thus, briefly, the world would be comprehended as a multiplicity of forces acting over the others. The second part of the thesis will seek to establish a relation between the will to power and morality, by exposing certain unfolding aspects of that concept, and by showing that there is a relation between the weakened will to power and the christian morality. Lastly, as for Nietzsche there is an intimate relation between the christian morality and the ideals of "equality" and "love towards the other", in the third part we will seek to interpret Nietzsche's view on democracy in light of what was exposed previously. Indeed, we will seek to demonstrate that in our understanding the nietzschean criticism towards democracy, although possesses powerful arguments, would need to either reaffirm a democratic political system based on the defense of the difference, or to defend an autocratic form of government, which in practice would be configured as a form of moralism so many times criticized by the own philosopher, insofar as it would need to smash the diversity of the will to power in order to impose.

Keywords: Will to power. Democracy. Christian morality. Autocracy. Nietzsche.

## LISTA DE SIGLAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

A	AURORA
AC	O ANTICRISTO
BM	ALÉM DO BEM E DO MAL
CI	CREPÚSCULO DOS ÍDOLOS
CW	O CASO WAGNER – UM PROBLEMA PARA MÚSICOS
EH	ECCE HOMO
GC	A GAIA CIÊNCIA
GM	GENEALOGIA DA MORAL – UMA POLÊMICA
HH	HUMANO, DEMASIADO HUMANO
HH2	HUMANO, DEMASIADO HUMANO II
KSA XI	FRAGMENTOS PÓSTUMOS 1884-1885
KSA XII	FRAGMENTOS PÓSTUMOS 1885-1887
KSA XIII	FRAGMENTOS PÓSTUMOS 1887-1889
NT	O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA OU HELENISMO E PESSIMISMO
VM	SOBRE VERDADE E MENTIRA NUM SENTIDO EXTRAMORAL
VP	A VONTADE DE PODER
Z	ASSIM FALAVA ZARATUSTRA

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>2</b>	<b>CONCEITUAÇÃO DA VONTADE DE PODER.....</b>	<b>11</b>
<b>3</b>	<b>VONTADE DE PODER E MORALIDADE.....</b>	<b>22</b>
3.1	MULTIPLICIDADE E UNIDADE DA VONTADE DE PODER.....	22
3.2	VONTADE DE PODER FORTALECIDA, VONTADE DE PODER ENFRAQUECIDA.....	43
<b>4</b>	<b>VONTADE DE PODER E DEMOCRACIA.....</b>	<b>62</b>
4.1	DEMOCRACIA, MORALIDADE CRISTÃ E VONTADE DE PODER ENFRAQUECIDA.....	62
4.2	A DEMOCRACIA À LUZ DO ASPECTO MÚLTIPLO DA VONTADE DE PODER.....	73
4.3	A DEMOCRACIA À LUZ DO ASPECTO UNITÁRIO DA VONTADE DE PODER.....	80
4.4	O ESTADO À LUZ DOS DOIS ASPECTOS DA VONTADE DE PODER.....	93
<b>5</b>	<b>APONTAMENTOS FINAIS: A POLÍTICA NIETZSCHIANA NA ENCRUZILHADA DA ORDEM E DA REVOLTA.....</b>	<b>98</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>102</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Escrever uma dissertação de mestrado sobre Friedrich Nietzsche é, em iguais partes, um trabalho muito difícil e muito prazeroso. Difícil porque demanda a construção de um texto sistemático sobre um autor tão contrário à construção de sistemas filosóficos, que em determinado momento começou a escrever de maneira aforismática, sendo este um dos motivos pelos quais consideramos que a filosofia do ex-filólogo é permeada de contradições que fazem parte de sua natureza, e até mesmo de sua proposta enquanto filosofia<sup>1</sup>. Prazeroso porque as contradições estruturantes deste filósofo alemão nos permitem, e de certa forma nos obrigam, mais a pensar juntamente a ele do que pensar a partir dele. Pois se pensar junto a alguém significa exercer sua própria vontade de poder com a ajuda da vontade de poder do outro, assim buscando criar algo novo, pensar a partir do pensamento de outrem significa seguir o sistema filosófico já construído por esse sujeito. Mas não é a escrita de um texto acadêmico a construção de um sistema? Eis a dificuldade e o prazer de trabalhar com Nietzsche: apesar de certas discordâncias entre este que escreve e o filósofo trabalhado, as dificuldades em escrever sobre sua filosofia se configuram como um incentivo a mais para colocar nosso próprio olhar sobre o outrora filólogo.

Mas a demanda acadêmica por um texto escrito sistemática e coerentemente, e não nietzschianamente aforismático, demanda de nós, no que tange a forma da escrita, um abandono do filósofo trabalhado. No que tange o conteúdo, esse abandono é incompleto: pois se por um lado forma e conteúdo possuem uma íntima relação, por outro buscaremos, na melhor das nossas capacidades, permanecer fiéis ao pensamento de Nietzsche. Assim, todo o conteúdo teórico das páginas seguintes se baseará não em todos os temas tratados por sua filosofia, mas nos aspectos dela mais relevantes para nosso trabalho. Buscar-se-á, assim, em nossa análise filosófica de Nietzsche, uma fidelidade ao seu pensamento combinada com a liberdade que a nosso ver o próprio autor nos dá de formar o nosso a partir do seu. Exporemos os conceitos a partir daquilo que o filósofo efetivamente escreveu, buscando nos situar a meio caminho da verdade de seu pensamento (se é que é possível falar em “verdade” quando tratamos de Nietzsche) e da nossa própria perspectiva acerca dele. Outros filósofos e

---

1 Havendo, por esse motivo, aqueles que afirmam não ser filosófico o pensamento nietzschiano. Não nos debruçaremos sobre este assunto, entretanto.

pensadores em geral também nos serão bastante úteis nessa jornada, e dentre eles incluímos tanto aqueles que buscaram compreender Nietzsche em sua profundidade, como aqueles cujos pensamentos nos ajudam na formação da nossa própria perspectiva sobre o autor, muito embora uma análise aprofundada dele não tenha sido feita.

O presente trabalho busca apresentar uma perspectiva acerca do pensamento de Nietzsche sobre a democracia. Enquanto filósofo que pensou em profundidade questões sociais e políticas de seu tempo tão importantes, acreditamos, por esse motivo, ser o filólogo e filósofo um pensador profundamente político. Pensador este, inclusive, que não apenas pensou a política, mas também traçou íntimas relações entre política, moral e metafísica. Assim o sendo, é nossa opinião ser Nietzsche um filósofo cujo pensamento em uma área está vinculado a outras; tal qual um novelo de lã, no qual a puxada de um fio faz com que todo o resto acompanhe, argumentamos que é possível traçar uma relação entre as diferentes facetas de seu pensamento, muito embora elas por vezes se contradigam. Isto é, a falta de sistema é, de certa forma, o próprio sistema.

Este escrito, entretanto, não busca apresentar o conceito de democracia nietzschiano isoladamente, mas sim fazê-lo à luz da vontade de poder: daí o fato da primeira parte do trabalho se debruçar sobre este conceito, e não aquele. Mas se no nosso caso a vontade de poder é a fonte de luz iluminadora do conceito “democracia”, não seria isso a defesa da preponderância de um conceito sobre outro? A nosso favor precisamos argumentar, em primeiro lugar, que um trabalho acadêmico nos obriga a estabelecer um ponto de partida, assim demandando a construção de um sistema filosófico, o que em si é algo anti-nietzschiano. Em segundo lugar, acreditamos ser a vontade de poder um dos conceitos que possui local de destaque na filosofia do autor, dada sua importância ôntico-ontológica: Nietzsche, ao criticar a metafísica, possuía como desejo criar uma filosofia baseada na vida, no mundo real tal qual ele se apresenta, em oposição ao mundo ideal; tanto o é, que para Nietzsche sua crítica à pretensão dos filósofos em buscar desvendar<sup>2</sup> o fundamento primeiro de todas as coisas, notadamente o Deus cristão no caso do Ocidente, se colocava justamente como radical crítica à metafísica.

---

2 Para Nietzsche isso se configura como um “criar”, já que para ele toda “verdade” é, no fundo, uma criação desse ente imaginativo que é o ser humano.

O fato é que o filólogo busca deixar de lado qualquer tentativa de encontro de um ponto de apoio absoluto ideal e centra suas atenções no mundo tal qual este de fato é: e este mundo, como apresentaremos a seguir, é vontade de poder. Assim, ao buscar relacionar democracia e Vontade de Poder segundo Nietzsche, fazemos a preferência por apresentar aquele conceito à luz deste, dado que o primeiro se configura como uma criação humana historicamente localizada. O segundo, por outro lado, nem diz respeito exclusivamente ao ser humano (que é também um ente comprometido com tempo e espaço), e nem é historicamente localizado. Pois se para Nietzsche o mundo não foi criado por nenhum deus, logo é possível considerar que para o filósofo ele não possui “começo” algum. Sua essência sempre foi e sempre será a mesma; de certa forma é o mundo o “ponto de apoio absoluto” nietzschiano, por mais metafísico que isso seja e contrário às pretensões do pensador.

E se o mundo é Vontade de Poder, logo a democracia é consequência da Vontade de Poder. Mas a democracia analisada por Nietzsche possui um conjunto de valores e princípios que a sustenta, isto é: ela possui como pilar de sustentação uma determinada moral, uma determinada maneira de ser humano. Assim, de maneira a estabelecer um elo entre a Vontade de Poder e a democracia, a segunda parte deste trabalho será dedicada a relacionar a Vontade de Poder e a moralidade, ou seja: se a democracia é tributária da moral escrava e toda moral é consequência da afirmação de um determinado tipo de vida (uma Vontade de Poder), logo faz-se necessário trazer à luz como se dá esta última relação de maneira a melhor compreender o objetivo central deste trabalho. Será esse o sistema filosófico que buscaremos construir, e é essa a perspectiva que iremos apresentar.

## 2 CONCEITUAÇÃO DA VONTADE DE PODER

Crítico que era à busca por causas primeiras típica da filosofia metafísica, Nietzsche se contrapõe à ideia de um mundo verdadeiro compreendido como “um domínio ideal, [...] assim denominado por ser o plano das essências” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 22), que geraria o mundo da vida o qual nosso corpo habitaria. Para ele o contrário é verdadeiro, pois “só há um mundo, e esse mundo é falso, cruel, contraditório” (NIETZSCHE, 2012, 11 (415), p. 177), sendo o mundo a que ele se refere este no qual vivemos. Isso significa dizer que apenas se pode adquirir conhecimento sobre a realidade através de um olhar sobre o mundo, pois este é a única realidade, não existindo outra que possua qualquer poder sobre esta. Este é um dos locais de onde provém sua crítica às verdades absolutas, pois estas apenas existiriam se a “versão vulgarizada do platonismo” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 23) chamada cristianismo fosse algo além de uma ficção. Sendo assim, não é que o mundo fosse constantemente criado, ou tivesse sido criado inicialmente por algum Deus: pelo contrário, o mundo passa por um constante processo de autocriação, sendo ele mesmo seu próprio começo e seu próprio fim, pois o real é apenas um. Isso significa também dizer que não faz sentido afirmar que o mundo e tudo aquilo que o compõe caminha em direção a um objetivo ou meta; isto é, as teleologias são também uma ficção. Mas se não existem verdades absolutas acerca do mundo, como é possível dizer algo acerca dele? Em outras palavras: é possível estabelecer uma correspondência entre um sujeito (no nosso caso, o mundo) e um objeto (a essência dele) se absolutamente nada extrai sua verdade de algum outro mundo estático e imutável? Voltaremos a esse ponto mais tarde.

A Vontade de Poder parece buscar dar uma resposta, no nosso entender, ao “é” daquilo que existe: como e por que as coisas são da maneira que são, e não de outro jeito? Assim, neste trabalho argumentamos o seguinte: se, segundo Oswaldo Giacoia Junior, Nietzsche faria oposição àquelas correntes da filosofia que estabelecem uma distinção entre “duas esferas distintas da realidade ou do ser” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 22), haveria no filósofo alemão a defesa de que existiria uma, e tão somente uma, esfera do ser; a realidade é uma e não pode ser dividida, muito embora ela possa ser olhada por uma multiplicidade de perspectivas. Mas o que é a realidade?

A resposta de Nietzsche a nós parece ser dada partindo da seguinte constatação: já que não há evidências da existência de outros mundos, entendidos como outros planos de existência, então apenas existe um mundo. Nietzsche, tendo tido contato com as ciências naturais de sua época, estava ciente, por exemplo, da teoria darwiniana da evolução, que estabelece o mundo biológico como sendo produto de relações de poder, de uma luta, mas por vezes cooperação entre as diferentes espécies, umas necessitando matar indivíduos de outras para comer e assim sobreviver: “quando se luta, luta-se pelo poder” (CI, IX, § 14, p. 71). Nesse processo, não raro espécies das mais diversas perecem, enquanto outras sobrevivem por conseguirem se adaptar. E muito embora Nietzsche tenha discordado dela no que tange a defesa darwiniana do subjugamento das espécies mais fracas pelas mais fortes (“os fracos sempre tornam a dominar os fortes – pois são em maior número, são também mais inteligentes...” (CI, IX, § 14, p. 72), ele concorda que o mundo de fato é produto de uma luta entre diferentes forças. Assim, longe de ter sido criado por algum Deus cristão, Nietzsche darwinianamente defende ter sido este mundo construído, isto é: o mundo constrói a si próprio à medida que as entidades que nele habitam o modificam a cada instante. Ele é formado por infinitas e múltiplas forças atuando sobre e com outras forças, o que mais uma vez interessantemente evidencia o caráter de certa forma darwiniano da filosofia de Nietzsche, a despeito de suas críticas ao biólogo inglês. Mas se Darwin “estabelece assim, na adaptação e na vida que não é mais limitada, uma necessidade essencial de sobreviver” (AZEREDO, 2015, p. 32), Nietzsche, por outro lado, estabelece que tudo que é vivo “quer antes de tudo *dar vazão* a sua força” (NIETZSCHE, 2004a, § 13, p. 20), e para isso precisa tanto forçar a si próprio a fazê-lo, como também forçar outros a atender suas necessidades. Estar e ser no mundo, portanto, é tomar parte nas relações de poder que o compõem, não como mecanismo de sobrevivência, pois isso para Nietzsche é algo secundário: mas sim para se fortalecer e ter a possibilidade de agir mais no mundo, alargando sua essência; ser no mundo é agir sobre ele.

A vida, portanto, é uma constante e inevitável luta contra os outros entes mundanos que são como forças que exercem poder ora uns junto a outros, ora uns contra os outros; esse é um dos aspectos a nosso ver essenciais da Vontade de Poder, e que ficam ainda mais claros a partir do momento que percebemos a influência de Darwin sobre Nietzsche. Esse aspecto pode em alguns sujeitos vir a se expressar de maneira mais intensa, e em outros de maneira mais atenuada, porém buscar agir de tal forma que ele não se expresse é o mesmo que não

agir; isto é: se apenas os mortos não agem, então não exercitar Vontade de Poder é estar morto.

Aproveitemos este momento para brevemente discutir uma consequência disso, e que ao mesmo tempo justifica nossa escolha pela tradução de *Wille zur Macht* como Vontade de Poder, e não Vontade de Potência. Como podemos perceber, essa perspectiva acerca do conceito aqui trabalhado possui um sentido muito claro de imposição pela força de determinados entes sobre outros entes; isto é, estamos falando de um claro exercício de autoridade e soberania de uns sobre outros ou de uns em conjunto com outros sobre terceiros, assim criando hierarquias (sejam elas perenes e rígidas, ou temporárias e fluidas), bem como relações de igualdade entre as diversas partes que compõem o mundo; mas frisemos aqui que para Nietzsche a criação de uma distância hierárquica entre os entes mundanos é inevitável.

A essa característica chamaremos a partir de agora de aspecto unitário da Vontade de Poder, visto que o exercício de poder sobre o mundo, pequeno e aparentemente ínfimo que seja, inevitavelmente molda este à maneira daquele que o exerce. Dessa maneira, aquele que ganha no jogo de forças busca transformar o outro em um reflexo de si, uma extensão de si próprio, assim formando uma unidade entre um e outro. O mundo, assim, é transformado em representação da Vontade de Poder em ato. Para ilustrar este ponto, durante o período democrático da Grécia antiga, os cidadãos (mulheres e escravos, por exemplo, não se incluíam nessa categoria), governantes da polis, formavam um corpo social único, embora houvesse diferentes opiniões em debate, soberano com relação às decisões sobre questões que diziam respeito a toda a coletividade que compunha aquela cidade-estado. A diferença com relação aos defensores modernos da democracia direta, em oposição à democracia liberal representativa, é o fato de o equivalente à categoria grega antiga “cidadão” abarcar todos, independentemente de gênero, etnia, ou quaisquer outras particularidades, assim buscando criar plenas condições de igualdade política e econômica.

Tanto naquele caso, como neste, como em um regime ditatorial, o aspecto unitário da Vontade de Poder existe, na medida em que aquela coletividade<sup>3</sup> ou indivíduo busca exercer

---

3 Precisamos admitir que não temos conhecimento acerca de Nietzsche em algum momento ter defendido a possível existência de algo como uma vontade de poder coletiva. O que a nosso ver é completamente possível conceituar do ponto de vista do filósofo, entretanto, é a Vontade de Poder fraca, do animal de rebanho, que precisa se agrupar para dessa maneira conseguir se impor. Nosso objetivo aqui, mais pensando junto aos

autoridade sobre parte do mundo e torná-la extensão de si, assim criando uma unidade entre aqueles e os demais entes mundanos. A escolha que uma sociedade faz entre a pecuária caprina, e não bovina, na medida em que reflete imposições de ordem geográfica e climática, também é reflexo de seus desejos tomados coletivamente ou, o que é o mesmo, de sua Vontade de Poder coletiva. O tirano que impõe determinadas leis sem consultar a população governada também busca transformar aquela parte do mundo em uma unidade que reflita sua Vontade de Poder, ou a Vontade de Poder da classe social que ele representa. Como se pode perceber, esse conceito possui também um sentido sociológico que a nosso modesto ver é importante para sua compreensão em totalidade. Mais à frente exploraremos com maior profundidade como o aspecto unitário da Vontade de Poder é trabalhado por Nietzsche no âmbito do humano. A maneira como ele é colocado pelo autor, entretanto, entra em contradição, a nosso modesto ver não passível de resolução, com o próximo aspecto da Vontade de Poder.

A palavra poder não apenas é um substantivo, como também é um verbo, e enquanto tal, dentre outras coisas também nos dá a ideia de possibilidade, de capacidade de realizar algo ou de ser algo, seja puramente por si e visando a si, seja com ou contra o outro. Assim, é perfeitamente possível concebermos situações da vida cotidiana protagonizadas por praticantes da moral nobre conceituada em *Genealogia da moral*, esta nascendo “de um triunfante Sim a si mesma” (GM, I, § 10, p. 29), isto é: situações onde o sujeito afirma a si próprio, adquire um *quantum* a mais de poder, sem no entanto precisar negar ou subjugar o outro. Ou seja, segundo Nietzsche seria possível e até mesmo desejável (mostraremos no momento oportuno que neste aspecto ele entra em contradição) exercer a si enquanto possibilidade de ser mais, sem no entanto precisar criar um fosso entre si e outrem, pois isso significaria negar a plena possibilidade de ser do outro, assim rebaixando o primeiro a um reprodutor da moral escrava, cuja afirmação de si parte da negação do outro (GM, I, § 10).

---

elementos teóricos que Nietzsche nos oferece do que neste momento específico fazendo uma exegese dele, é apenas demonstrar que em qualquer situação com a qual nos deparemos, seja numa coletividade humana onde haja plena igualdade interna, ou onde haja classes sociais e forte hierarquia social, é impossível criar uma relação de igualdade com todos os entes mundanos. Humanos precisam matar outros entes, sejam eles plantas, animais ou fungos, e comê-los para conseguir sobreviver; expressando em termos nietzschianos, seja através do latifúndio escravocrata ou através de uma agropecuária coletivizada, é preciso exercer Vontade de Poder sobre o mundo para sobreviver.

Dito isso, sua necessária consequência é a existência de diversas maneiras de ser, pois se cada humano busca colocar sua essência no mundo sem no entanto precisar se colocar acima do outro para adquirir mais Vontade de Poder, logo cada um se torna livre para ser aquilo que desejar ser: “A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas” (CI, V, § 6, p. 37). Sob essa perspectiva, nenhum sentido faz querer submeter a Vontade de Poder do outro à sua própria, pois isso tornaria aquele que executa essa operação um “vadio moralista” (Idem), alguém que se tornaria sacerdote (lembremos ser a figura do sacerdote fortemente criticada por Nietzsche) subjugador de uma massa reduzida a um rebanho. Devido à clara defesa da multiplicidade de maneiras de exercer sua Vontade de Poder, chamaremos de agora em diante este segundo aspecto de aspecto múltiplo da Vontade de Poder. Unidade e multiplicidade da Vontade de Poder serão discutidos mais profundamente num momento oportuno. Pelos motivos apresentados neste parágrafo e no anterior modestamente escolhemos a tradução Vontade de Poder, e não Vontade de Potência<sup>4</sup>.

---

4 Os defensores da segunda tradução parecem frequentemente justificar sua escolha baseados na suposta preponderância do segundo aspecto estruturante desse conceito sobre o primeiro, porém sobre isso temos algumas coisas a argumentar a nosso favor. Em primeiro lugar, muito embora aqui não sejamos grandes especialistas em Nietzsche e não tenhamos ainda lido absolutamente tudo que o autor escreveu e que há de escrito sobre ele (os volumes I, II, III e IV dos Fragmentos Póstumos até onde nos consta não foram ainda traduzidos para o Português, ao mesmo tempo que não dominamos a língua alemã), acreditamos ainda não termos nos deparado com algum escrito onde o autor defenda explicitamente a preponderância de algum dos dois aspectos da Vontade de Poder apresentados por nós sobre o outro. Em segundo lugar, mesmo que o autor o tenha feito, o próprio Nietzsche afirma: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão.” (CI, I, § 26, p. 13). Assim o sendo, o próprio filósofo nos afirma que os usos de seu pensamento tanto são múltiplos, como não existe a preponderância de um conceito sobre outro, e nem mesmo de um aspecto de determinado conceito sobre outro; isto é, com Nietzsche parece haver a liberdade de desenvolver e ressaltar qualquer conceito que se queira, sendo portanto a justificativa para o uso de Vontade de Potência (como a afirmação de seu próprio ser sem precisar negar o outro) algo mais próximo de determinado uso desse conceito por estudiosos do que a expressão do conceito em si, em sua totalidade. Assim, Vontade de Poder a nós parece abarcar essa totalidade melhor do que Vontade de Potência. E para solidificar ainda mais este segundo ponto acerca da não preponderância de um conceito sobre outro, é preciso admitir que João Bernardo possui sua parcela de razão ao afirmar que “um filósofo que empregou uma terminologia imprecisa, escreveu de maneira fragmentária, mudou tantas vezes de opiniões e cujo estilo assentava em metáforas e parábolas pode com facilidade ser aproveitado para qualquer fim” (BERNARDO, 2015, p. 422). Ou seja, mesmo que Nietzsche em algum momento tenha afirmado categoricamente haver a preponderância de um lado da Vontade de Poder sobre o outro, seus constantes rodopios filosóficos imediatamente o descredita como alguém passível de realmente ser levado a sério nesse aspecto, pois em outros momentos ele afirma o exato contrário. Fica a critério do estudioso fazer sua escolha, e nós fizemos a nossa. Assim, mais uma vez escolhemos vontade de poder como melhor tradução por a nosso ver abarcar igualmente ambos os aspectos de *Wille zur Macht* por nós apresentados, sem, no entanto, criar uma hierarquização. Buscaremos, na melhor de nossas capacidades, tratar a vontade de poder dessa forma, considerando ambas as partes como igualmente importantes.

Anteriormente indagamos acerca da possibilidade de estabelecer alguma possibilidade de conhecer o mundo se as verdades absolutas não mais existem, dado que o mundo verdadeiro platônico exposto por Giacoia Junior (2000), que seria a origem dessas verdades, é uma ficção e o único mundo verdadeiro é este, considerado “falso” pelos metafísicos. Agora exponhamos que o motivo pelo qual acreditamos possuir a Vontade de Poder um caráter especial dentro do pensamento de Nietzsche é o fato de este conceito tentar resolver esse problema. Pois se o mundo é a origem de si próprio, se sobre ele não se podem estabelecer verdades absolutas, ao mesmo tempo paradoxalmente sendo possível dizer algo acerca dele (e tal é o nosso caso, dado que neste momento está-se redigindo um texto cuja realidade é a mesma realidade mundana), logo é preciso estabelecer um conceito que sintetize essas contradições.

Essa síntese a nosso ver pode se dar também pela Vontade de Poder. A Vontade de Poder é coerente, a nosso ver, com a constatação, da parte de Nietzsche, do seguinte fato: se não existe um mundo “verdadeiro” diferente deste, e se este único mundo existente é composto pelos infinitos entes que dele fazem parte, é, portanto necessário ser parte ativa dessa infinita correlação de forças. Isto é, para Nietzsche há uma correspondência entre viver e conhecer, sendo que quanto mais se busca conhecer aquilo que está ao seu redor, mais se torna necessário vivenciar aquilo. Mas viver significa precisamente exercer poder sobre o mundo, ou seja: comandar a si próprio a fazer algo, bem como submeter outros entes ao seu comando.

O mundo, sabia Nietzsche, existe desde muito antes da produção (e não criação) do ser humano por determinadas correlações de força existentes nele. Sua eventual aquisição de racionalidade, de faculdades intelectivas, foi algo pouco a pouco construído por essas múltiplas forças, das quais a espécie humana é uma. Assim, podemos concluir que para Nietzsche a linguagem também foi e é produto dessas relações de poder, tendo sido construída, e sendo constantemente reconstruída e modificada: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores [...]” (GM, I, § 2, p. 19). Disso se conclui que, longe da linguagem, arte, ciência, dentre outras criações eminentemente humanas, expressarem verdadeiramente a essência do mundo, o contrário ocorre, tudo isso não passando de ficções criadas pela “vontade de arte” (KSA XIII, 11 (415), p. 177) do ser humano.

Assim o sendo, como expressar de maneira conceitual – isto é, através da linguagem – o ser do mundo? Como dizer que a realidade é de fato realidade, se já se estabeleceu que a linguagem não passa de uma mentira? Obviamente que um suposto retorno a um suposto estado de inocência - a um passado em que a espécie humana era pouco mais que uma espécie de primatas entre tantas outras - é impossível, pois o que provém do intelecto humano é agora parte essencial e inseparável dele. E é por esse motivo que Nietzsche busca formar um conceito que, em paradoxo com o fato de este ser um construto linguístico, expresse a verdade acerca daquilo que por essa via é inapreensível. Verdade esta que é eterna, imutável e absoluta: o mundo é uma eterna batalha e aliança entre diferentes forças que exercem poder umas sobre as outras; a essência de todas essas forças se chama Vontade de Poder, e essa relação entre elas é também Vontade de Poder. Não há, portanto, uma teleologia, um objetivo final definido para a vida humana, pois o mundo é e continuará sendo esse eterno exercício de poder.

A filosofia anterior a Nietzsche (e sob certo ponto de vista o mesmo acontece com o próprio Nietzsche) teve como uma de suas preocupações centrais a busca pelo fundamento da coisa mesma, sendo que para fazê-lo, na opinião do filósofo natural de Röcken, buscou-se esse fundamento não na própria coisa, mas fora dela: buscou-se um mundo que não este. Porém para Nietzsche, para conhecer algo não é preciso buscar alguma essência absoluta, como se fosse possível ir ao fundo, e assim conhecendo-a em sua profundidade. Mas pelo contrário: aquilo que aparece, o superficial, é o próprio fundamento da coisa. Isso porque apenas existe um mundo, mundo este que é apreensível apenas pelos sentidos. Se a única maneira de apreendê-lo é através dos sentidos, e se cada sujeito é diverso do outro, disso decorrendo que a maneira de cada um enxergar um fenômeno é diferente, disso se conclui: o mundo da vida apenas pode ser visto em perspectiva. Assim, Nietzsche desconstrói toda pretensão de conhecimento objetivo de algo, pois nenhuma observação do mundo é desinteressada, já que toda ela é governada por entes que são determinados pelos seus afetos, dos quais o fundamental é a Vontade de Poder.

Por outro lado, o filósofo não apenas desconstrói a forma anterior de conhecer o real, mas também busca refundá-la: em vez de uma análise do mundo pretensamente neutra, o filósofo propõe que “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, [...] tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM, III, § 12, p. 109), o que na nossa interpretação se configura como um compreender o mundo como composto por

múltiplas Vontades de Poder. Daí a importância de compreender a realidade como composta por essa diversidade, pois evitando a preponderância de apenas um olhar, evita-se a reedição de outro tipo de dogmatismo (algo que sempre é algo da crítica de Nietzsche) no conhecimento e possibilita-se a expansão e potencialização do intelecto humano. Entretanto há também aqui a Vontade de Poder considerada sob seu aspecto unitário, pois se o mundo apenas pode ser visto de maneira perspectiva, isso significa que em cada sujeito sua essência busca moldar sua visão de mundo de maneira que o “mundo visto de dentro”, por ser “justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (BM, § 36, p. 43), é o único mundo a que o indivíduo consegue ter acesso. Ou seja, o mundo é, inevitavelmente, uma unidade entre o eu e aquilo fora dele a cuja essência lhe é negada a entrada, pois esta não existe por si só. Assim, poderíamos dizer que existe uma multiplicidade de unidades que compõem o mundo, o que complexifica em demasia nossa possibilidade de conhecê-lo.

Agora nos encontramos num ponto crucial do desdobramento desse conceito: se coisas como a ciência e a arte são ficções, e se por outro lado Nietzsche sabe não ser possível voltar a um estado de primitividade, como fica a condição humana? Em outras palavras, a proposta do filósofo passa pela defesa de alguma das duas posições, isto é: o ser humano deve viver e se satisfazer com a mentira, ou deve buscar retornar à inalcançável inocência o máximo possível? Ao nosso entender, sua proposta não é nenhuma das duas isoladamente, sendo antes um misto de ambas.

“A arte e nada além da arte” (KSA XIII, 11 (415), p. 178): com esta frase buscamos propor uma resposta (dentre outras respostas possíveis) à indagação feita no parágrafo anterior, ao mesmo tempo que propomos uma resposta à seguinte pergunta: se o próprio mundo é uma correlação infinita de Vontades de Poder, seria a Vontade de Poder humana diferente das outras? Nossa resposta é: parcialmente. Pois se por um lado o ser humano é produto da ordem comum das relações de força existentes no mundo (e isso inclui o fato de ser regido por pulsões, instintos), por outro ele é, até onde ele mesmo conhece, o único ente consciente de si mesmo a ponto de ser capaz de indagar acerca não apenas da existência de outros mundos, mas de duvidar do próprio caráter de realidade deste. Obviamente isso é algo impossível para plantas, bactérias, animais, como o era para os antepassados que deram origem à espécie humana; nesse sentido esses entes estão mais conectados com o mundo real do que o ser humano atualmente, pois se a realidade não possui qualquer sentido e a construção de sentidos é uma ficção advinda da capacidade de intelecção, no limite o mais

pleno e autêntico estar-no-mundo se configura como um viver regido pela eliminação completa da racionalidade.

Isto é, o humano é um único ente capaz de construir ficções e ainda assim viver na única realidade possível (o que para Nietzsche não seria um problema, dada a importância que o filósofo dá à arte), e isso inclui a construção de mundos fictícios falsamente “verdadeiros”, acreditando eventualmente ser possível inclusive viver nesses e não mais neste (isto sim se constituindo como um problema para Nietzsche). Por esse motivo acreditamos que, no caso do ser humano, sua Vontade de Poder em parte se apresenta como “Vontade de Arte”. Vontade de Arte esta que pode ser compreendida como construção de mentiras sobre aquilo que escapa de qualquer definição (o mundo), e que é o próprio destino do ser humano. Paradoxalmente, a própria Vontade de Arte existe dentro, e nunca fora, do real compreendido darwinianamente como forças atuando sobre outras forças. Segundo Nietzsche, não há como ser humano e fugir disso.

Ao mesmo tempo, a proposta ética nietzscheana é que se encare o mundo como ele é verdadeiramente. Esta é a razão pela qual, ao destino do humano, compreendido como estando fadado a construir mentiras e artificialidades (como “metafísica, moral, religião, ciência – todas elas não passam de abortos de sua vontade de arte, de mentira” (Idem, p. 177)), podemos acrescentar: a proposta nietzschiana de reconciliação com o mundo (essencialmente desprovido de sentido a ele inerente) é também uma proposta de reconciliação do ser humano com ele próprio e seu ser-mentira, visto que ele é também parte integrante daquele. Sendo assim, nos adiantamos numa consideração que será mais profundamente trabalhada mais à frente: a Vontade de Poder fortalecida (que é uma das propostas filosóficas nietzschianas) tem a capacidade de compreender essa contradição inerente à vida humana, fadada a viver na falta de sentido que é o mundo, ao mesmo tempo que constrói mentiras sobre ele segundo sua vontade de arte (o nome que aqui propomos ao nos referirmos ao aspecto artificial da expressão da vontade de poder no ser humano).

Por um lado, o forte consegue viver o mais plenamente possível na contradição que é o mundo, ao mesmo tempo que luta para afirmar a si através da ação, tornando assim pelo menos parte do mundo subordinado à sua vontade; ou, o que é o mesmo, subjugando outras forças, não-humanas ou humanas, para fortalecer a sua própria. Por outro, o forte é aquele que afirma a si a partir de si, compreendendo que as Vontades de Poder, e portanto as maneiras de

ser, são múltiplas, defendendo sua singularidade, sem no entanto negar a singularidade do outro, assim opondo-se a toda espécie de moralismo. Essa contradição da filosofia de Nietzsche será mais profundamente trabalhada mais à frente.

Dito tudo isso, é interessante pensar que o frequente uso do linguajar mais poético por Nietzsche na sua escrita é totalmente justificado, pois o mundo da vida, em si inapreensível pela linguagem e pela razão, mas apenas vivível, não é o mundo das verdades, sendo estas ficções, como já falamos. Apreende-se aquilo o “é” das coisas pelos afetos, afetando e sendo afetado – isto é: agindo, vivendo, formando sua própria perspectiva acerca do mundo. Novamente aparece aqui a proposta nietzschiana de tornar o humano menos humano e mais instinto, mais animal, sendo que por “humano” aqui deve-se entender o conceito de humano ainda hegemônico em sua época: um sujeito dotado de racionalidade dotado de determinadas verdades, e que porque tem acesso a essas verdades possui condições de conhecer determinado objeto verdadeiramente (como se a oposição entre sujeito e objeto fosse possível). E é para conseguir apreender essa inapreensibilidade do mundo Nietzsche usa como um de seus instrumentos seu conceito de Vontade de Poder, em si de certa forma paradoxal porque obviamente se utiliza aqui de um recurso linguístico para formar um conceito que busque dar conta daquilo que em si mesmo não é conceituável, mas apenas passível de apreensão através da vivência. E é nesse paradoxo, entre a construção de ficções e a obrigação de viver neste único mundo possível de realidade inapreensível que se situa o ser humano.

Mas e as leis da natureza, tais como a gravidade? Isso significa que o conceito de Vontade de Poder nietzschiano contraria o fato segundo o qual um objeto soltado na superfície terrestre inevitavelmente irá cair? É que na verdade as leis da natureza não são lei alguma: pelo contrário, estão em consonância com esse conceito, que de maneira audaciosa busca romper com qualquer pretensão de “lei” ou “verdade”. As relações entre as múltiplas forças que compõem o mundo são a explicação fundante de qualquer conceito científico (em si ficções criadas pelo ser humano) como, por exemplo, a força que a gravidade exerce. Isto é, a lei da gravidade em verdade é apenas uma construção intelectual humana (uma artificialidade, como já expusemos) que busca racionalizar o irracionalizável, sendo expressão da Vontade de Poder na medida em que um astro maior e mais poderoso (no caso do nosso sistema solar, o Sol) exerce uma força sobre os astros menores, de tal maneira que os outros giram ao seu redor.

Por sinal, em Aurora encontramos um aforisma que faz uma diferenciação entre dois tipos de moralistas que ajuda a ilustrar a epistemologia por trás disso que está sendo discutido. Os moralistas que “explicam o que foi observado” (A, § 428, p. 225) sabem “ser sobretudo *inventivos*” (Idem) e utilizar sua criatividade para explicar os fenômenos da natureza a partir do princípio da correlação entre as diferentes forças, o mesmo valendo para a moral (que será objeto de nossa observação mais atenta na segunda parte). Porque da mesma maneira que uma possível destruição do nosso Sol (se a Teoria do Big Bang indica que nosso sistema solar foi criado por determinadas forças, não é absurdo conceber que ele poderia ser eventualmente destruído) alteraria, provavelmente de maneira drástica, a correlação de forças entre os planetas, da mesma maneira o comportamento humano é comprometido com a alteração das relações de poder, ou seja, com o tempo e com o espaço. Mas o primeiro tipo de moralista apresentado por ele no mesmo aforisma, por outro lado, observa determinado comportamento do humano em determinada localidade e época e toma aquilo por absoluto, assim “blasfemando” (para usar um vocabulário religioso de maneira a criticar essa maneira religiosa de pensar) contra a Vontade de Poder. Daí decorre que a construção de leis é uma consequência, um *a posteriori*, sendo a relação entre forças o *a priori*.

### 3 VONTADE DE PODER E MORALIDADE

#### 3.1 MULTIPLICIDADE E UNIDADE DA VONTADE DE PODER

Por um lado é possível dizer que o caráter múltiplo da vontade de poder em Nietzsche é sua própria essência. Ora, o mundo, que é vontade de poder, é composto de múltiplas forças, o que significa dizer que sob esse ponto de vista o mundo não é exatamente um, mas uma diversidade; “O ser da força é o plural” (DELEUZE, 1976, p. 6), segundo essa interpretação. Por outro lado, o outro caráter é também parte de sua essência, visto que a vontade de poder, na medida em que busca dominar, busca estabelecer uma unidade entre si e outra força subjugada, possuindo a primeira como centro desse novo ente; a nosso ver, é esse o caráter unitário da vontade de poder porque dominador, porque entende que “apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco” (BM, §259, p. 171) é parte essencial da vida. Assim, trabalharemos aqui com ambos os aspectos da vontade de poder: seu caráter múltiplo e seu caráter unitário. Faremos isso nesta parte do trabalho, visto que ambos os aspectos possuem íntima relação com a moralidade, disso decorrendo o fato de esta parte da discussão estar inclusa nesta seção, e não na anterior. Faremos isso de maneira a criar um terreno mais firme para a discussão da relação entre vontade de poder e democracia.

Começamos pelo aspecto múltiplo. O caráter múltiplo da vontade de poder em Nietzsche começa no próprio mundo: já expusemos que este mundo, a única esfera do real possível, se compreendido enquanto vontade de poder, pode sê-lo na medida em que é uma multiplicidade de forças em relação umas com as outras, às vezes competindo entre si, outras vezes cooperando. O que é certo, entretanto, é que toda força (isto é, todo ente, toda vontade de poder) existe por conta de modificações que certas forças sofreram de outras, em infinitas e permanentemente mutáveis relações. Como diria Deleuze, “a essência da força é estar em relação com outras forças: e, nesta relação, ela recebe sua essência ou qualidade.” (DELEUZE, 2007, p. 23) Aqui percebemos que o caráter estático do mundo não interessa na interpretação deleuziana de Nietzsche (e que a nosso ver é coerente com a filosofia deste), estando esta leitura mais preocupada, portanto, com o mundo concebido enquanto entidade em permanente mutação, sempre incompleto, eterno vir-a-ser. Ora, se não se passa mais a conceber que pode haver qualquer mundo além deste que possa ser objeto de admiração para os humanos que aqui vivem, no sentido de progredir moralmente para eventualmente alcançá-

lo num além-vida, logo não há mais parâmetro fixo e imutável no qual possamos nos basear para sermos quem somos.

E dessa concepção monista e nietzschiana se extrai a conclusão segundo a qual não há nem mais uma verdade em geral, e nem mais uma maneira verdadeira de ser humano. Isto é, em resposta aos “‘melhoradores’ da humanidade” (CI, VII), a proposta nietzschiana é a de que cada um deve ser aquilo que se é: a afirmação da própria singularidade em oposição a um nivelamento de todas tendo como base uma ideia abstrata e universal de ser humano. Pois se o eterno processo de modificação do mundo significa apenas o surgimento de novas forças e novos entes, mas nunca uma melhora no sentido moral, também isso significa que as modificações das maneiras de ser humano (consideremos quantas culturas pereceram e quantas surgiram durante os séculos) significam apenas novos estilos de vida, novas culturas e novas formas de valoração.

Sendo assim, a constante mutação a que as diversas forças são submetidas, na medida em que são colocadas em contato com outras forças, significa que uma multiplicidade de forças sempre existe e é parte constituinte e essencial do mundo; o eterno vir-a-ser do mundo e de todo ente que nele habita possui como consequência a diversidade de entes, a multiplicidade de vontades de poder como característica essencial do mundo. Entretanto, é equivocado pensarmos em cada um desses entes, ou em cada uma dessas vontades de poder, de maneira atômica, isto é, indivisível. Pelo contrário, há aqui uma relação entre o questionamento da indivisibilidade do sujeito, a constante mutação que cada força sofre a cada instante e a multiplicidade de forças que habita o mundo. Começemos nos debruçando sobre a negação nietzschiana do sujeito, para isso fazendo antes de mais nada uma exposição acerca da crítica nietzschiana ao conceito de substância.

A multiplicidade da vontade de poder em Nietzsche possui íntima relação com seu questionamento desse conceito, característico da filosofia moderna, o que é compreensível, dada sua recusa em aceitar o pensamento metafísico. Ora, estabelecer que existe uma substância é o mesmo que afirmar a existência de algo que existe por si e a partir de si, quando para Nietzsche tudo existe a partir de algo, sendo isso o mundo concebido enquanto vontade de poder. Afirmar a existência da substância significa, para Nietzsche, que “when there is a thought there has to be something ‘that thinks’” (VP, §484, p. 268). Isto é, a “sedução da linguagem”, sobre a qual já falamos, nos leva a pensar que alguém pensa algo

fora de si, como se esse “algo” fosse separado daquele “sujeito” que o pensou: a prova disso é que a gramática sabe (ou, dizendo nietzschianamente, acredita saber) que toda sentença é dividida em sujeito e objeto, assim levando-nos a acreditar que essa divisão faz sentido na realidade. Mas operar a divisão do real entre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscido significa, mais uma vez, estabelecer uma separação do mundo em dois, condição muito importante para a criação de uma metafísica. Essa separação, por sua vez, possui como consequência (ou como pressuposto) a crença segundo a qual o sujeito dotado de intelecto habita uma parte do real que não é a parte que habitada pelo objeto.

Nietzsche, entretanto, já que concebe aquilo que se chamaria de “sujeito” como parte de um todo no qual todas as partes estão essencialmente conectadas umas às outras, também modifica a lógica sujeito-objeto. Com efeito o chamado “sujeito”, na lógica nietzschiana, não conhece coisa alguma fora de si, pois ele não existe separado de coisa alguma, visto que o intelecto é consequência de uma infinita inter-relação entre forças. Ou seja, aquele “sujeito”, ao afirmar que conhece “algo”, frequentemente não se dá conta que aquilo que ele pensa estar fora de si é tão essencialmente parte dele, na medida em que tanto este “sujeito” como aquele “objeto” são parte dessa infinita correlação de forças que é o mundo. Em suma, o “sujeito” não pensa um “objeto”; ao invés disso, há apenas o ato do pensamento, já que “a ação é tudo” (GM, I, §13, p. 36).

Conceber que não existe um sujeito é certamente uma tarefa difícil, já que estamos tão acostumados a conceber as coisas da maneira contrária, porém agora tentaremos oferecer uma interpretação acerca disso, ao mesmo tempo relacionando com o aspecto múltiplo da vontade de poder. A nosso ver a ligação entre a crítica nietzschiana ao par de conceitos substância-sujeito e o aspecto múltiplo da vontade de poder é o fato daquilo a que se chama de sujeito ser, aos olhos do filósofo, algo mutilado: “‘The subject’ is the fiction that many similar states in us are the effect of one substratum” (VP, §485, p. 269). Sendo o “um” substrato aquele ponto de apoio metafísico absoluto que Nietzsche tantas linhas dedicou a criticar, fica claro que não é que tudo deriva de um princípio primeiro, mas que as múltiplas forças estão a exercer poder umas sobre as outras. Mas mais do que isso: cada força é altamente composta por outras forças, o que significa que cada vontade de poder é composta por muitas outras.

Para Nietzsche todo “sujeito” é composto por uma multiplicidade de afetos, muitos dos quais competem entre si, visto que nem sempre há coerência entre o que uns e outros

demandam; nesse sentido é que podemos compreender os conflitos de afetos, os dilemas e os momentos de indecisão pelos quais muitas pessoas passam. Devemos ao intelecto o fato de certa “coerência” ser dada a esses múltiplos estados emocionais; devemos compreender, entretanto, que essa “coerência” não é coerência alguma, mas sim uma multiplicidade de afetos, cada um diverso do outro. A coerência, a aparente similaridade entre diferentes afetos, é uma artificialidade adicionada posteriormente: “it is we who first created the ‘similarity’ of these states” (Idem). Cada estado emocional é uma vontade de poder, na medida em que quer exercer sua força; de certa maneira, cada afeto que existe em nós possui vontade própria, e isso corresponde ao que Frezzatti (2013) expõe sobre o fato de cada corpo ser composto por tantos outros corpos. É nesse sentido que devemos compreender o sujeito como sendo algo “mutilado”: não uno, mas sim muitos existindo em algo que à primeira vista poderia parecer indivisível. Nesse sentido, como conceber o par de conceitos sujeito-objeto? Ora, esfacela-se o sujeito e sobram infinitas forças compostas por infinitas outras: como, portanto, conceber que uma ação seja causada por algo ou alguém? Assim, da maneira como interpretamos o pensamento de Nietzsche, as forças envolvidas em uma determinada ação são tantas, que não faz mais sentido falar de um sujeito, pois ele se desmanchou em pó; a vontade de poder em seu aspecto múltiplo, portanto, demanda que o foco seja colocado na ação, e não mais em um sujeito compreendido enquanto uma só unidade, uma vontade de poder única.

Nos debruçando mais profundamente sobre essa pulverização do sujeito em relação com a multiplicidade da vontade de poder, exponhamos agora alguns aspectos da interpretação deleuziana da filosofia de Nietzsche que nos ajudam a melhor compreender o que estamos trabalhando. De acordo com Bonfim e Manguiera (2014) os pensamentos de Nietzsche e Deleuze estão ligados entre si não apenas no que concerne a defesa de determinada posição relativa à defesa da diferença (que aqui interpretamos como sendo uma defesa do aspecto múltiplo da vontade de poder), mas também na crítica a determinada parte da filosofia ocidental no que concerne o modo de conhecer. Discutamos as implicações da crítica ao “modo de conhecer predominante na cultura do Ocidente – marcadamente representacional” (BONFIM et al., 2014, p. 620) para nosso objeto nesta sessão do nosso trabalho.

Para Bonfim et al. há em Nietzsche e em Deleuze uma análise da maneira como a filosofia ocidental buscou, durante a maior parte da existência desta, conhecimento: segundo essa interpretação, para o francês e o alemão essa tradição seria fundada no “pensamento

representacional”, que, na busca por um conhecimento puro e verdadeiro, buscaria construir um arcabouço teórico que representasse a verdade. Haveria aqui, portanto, uma adequação da atividade intelectual produtora de teoria ao reino do verdadeiro; ou, se quisermos colocar de outro modo, o intelecto seria capaz de desvelar a realidade e encontrar a verdade que a ela dá sustentação. Assim, a filosofia de Deleuze buscaria provar que seria uma característica do pensamento representacional a busca por leis, por ordenamento causal, por aquilo que se repete da mesma maneira: em uma palavra, o Ocidente teria um comprometimento “com a busca do Mesmo” (Idem, p. 621). O problema aqui é que para Deleuze tal operação somente seria possível se houvesse algo *a priori*, uma instância do real que determinasse que fosse possível dois objetos distintos serem colocados na mesma categoria e serem classificados como sendo essencialmente a mesma coisa, a despeito de suas diferenças. Mais uma vez a linguagem, na medida em que está comprometida com a criação de determinados padrões mínimos que possibilitem a comunicação entre duas pessoas, cumpre um papel enganador a olhos desatentos a (ou discordantes de) essa perspectiva de Deleuze.

Por seu lado, as respostas deleuziana e nietzschiana se dão no sentido de uma defesa do que compreendemos ser uma multiplicidade da vontade de poder, que por sua vez compreende ser o mundo composto de diversas e distintas forças. Enquanto o pensamento baseado na representação estaria permanentemente comprometido com a busca de um princípio ordenador primeiro, um “Mesmo” (a isso Nietzsche chamaria de uma refundação da ideia de “Deus”), este outro pensamento teria como base as forças porque comprometido com a busca da “diferença”. Mais uma vez percebemos aqui que, de certa forma, as conclusões a que cada maneira de pensar chega são resultado do fato de cada uma partir de pressupostos distintos, sendo a metafísica um divisor de águas: nesse sentido a defesa deleuziana-nietzschiana das singularidades das forças é coerente com sua recusa de um ponto de apoio absoluto, que uniria todas elas em torno de um centro gravitacional único. Já afirmamos aqui haver, a partir da multiplicidade da vontade de poder, uma defesa em Nietzsche dos corpos e das vontades de poder como sendo compostos de muitos outros corpos e vontades de poder. Em outras palavras, há aqui uma defesa da diferença, compreendida enquanto um princípio que protege a singularidade de cada maneira de ser, de cada modo de valoração, enfim: uma defesa dos diversos modos de vida.

Apliquemos agora esse princípio à crítica do pensamento representacional: com efeito, na medida em que esse pensamento coloca de lado essas diferenças, ele o faz no sentido de

abstraí-las para achar aquilo que nelas há de comum, e assim construir universais. Isto é, por mais que cada fenômeno seja distinto um do outro em termos aparentes, uma análise meticulosa é capaz de estabelecer um princípio universal que rege todos eles: isto é, para o pensamento representacional, não é da essência dos fenômenos que eles sejam compostos por uma pluralidade de forças, pois no fim das contas tudo é reduzível àquilo que chamamos de “Mesmo”. Assim, dois observadores do mesmo fenômeno, na medida em que são igualmente rigorosos em sua análise, necessariamente deveriam chegar à mesma conclusão e dar a ele o mesmo sentido; se o contrário procedesse, isso significaria que um dos dois estaria errado. O pensamento que aqui estamos abordando, por outro lado, obviamente que está na contramão disso: Nietzsche e Deleuze, ao fazer uma apologia de “uma pluralidade de forças na constituição de um dado fenômeno” (Idem, p. 622), estão a, de certa forma, fazer a própria crítica do conhecimento tal qual ele foi até agora compreendido; poderíamos inclusive afirmar que eles estão buscando refundar o próprio sentido da palavra “conhecimento” e o que entendemos quando afirmarmos “conhecer algo”.

Com efeito, é preciso haver uma substituição daquilo que os apologistas da representação chamam de “conhecimento”, compreendido enquanto um desvelamento da essência do objeto (observemos o par de conceitos sujeito-objeto mais uma vez aparecendo), pela defesa das perspectivas: “Não há ilusões do conhecimento, mas o próprio conhecimento é uma ilusão: o conhecimento é um erro, pior ainda, uma falsificação.” (DELEUZE, 1976, p. 43)

De acordo com a linha de pensamento conduzida por Deleuze e por Nietzsche, a consequência prática de conceber a vontade de poder enquanto multiplicidade, do ponto de vista da relação entre a crítica do conhecimento e as formas de valoração, não poderia ser outra senão a de deixar o caminho aberto para o surgimento de novas e inovadoras formas de vida. De que maneira? Ora, todo fenômeno é constituído por múltiplas forças, sendo que esta multiplicidade é sua própria “essência” (ou seja, não é essência alguma); em outras palavras, o fenômeno é da maneira como ele se apresenta, não havendo coisa alguma por trás dele a ser desvelada. Mas já estabelecemos aqui que cada “sujeito” humano, por ser uma vontade de poder constituída por tantas outras, possui seu próprio olhar singular diferente dos outros. Por esse motivo é preciso falar não em uma interpretação, mas em interpretações diversas dos fenômenos construídas a todo instante: o intelecto humano não descobre coisa alguma, mas sim ativamente toma parte na construção dos múltiplos sentidos do real. O surgimento dos

diversos sentidos que a cada coisa podem ser atrelados depende, portanto: de quem é aquele “sujeito” naquele momento, visto que a cada instante novas e diferentes forças perpassam-no, fazendo com ele constantemente seja outro; de como aquelas forças interagem com as forças presentes naquilo que, por força do hábito, a representação frequentemente chama de “objeto”:

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. (DELEUZE, 1976, p. 5)

Assim, o ato de afirmar algo sobre determinada coisa elucida mais sobre aquele que tece tal afirmação do que sobre a coisa em si (que para Nietzsche não existe). Sujeito e objeto aqui mais uma vez se confundem no momento em que se compreende de maneira nietzschiana que um e outro na verdade fazem parte da mesma realidade. Mas é parte de ser humano o ato de interpretar, colocar-se no mundo enquanto linguagem, exercer vontade de poder enquanto “vontade de arte”. Assim, a partir do momento que concebemos que cada fenômeno em si comporta uma infinidade de interpretações, estamos também defrontados com a vontade de poder enquanto possibilidade de exercício da diferença, na medida em que cada interpretação corresponde a uma forma de vida humana que, comprometida com o tempo, tende a mudar a cada instante. E se viver para o ser humano envolve estabelecer valores, logo a possibilidade de exercício da própria maneira de ser envolve o surgimento de novos valores, bem como a necessária derrubada dos valores dominantes.

Essa pluralidade de concepções de mundo é tão importante para o filósofo que estamos estudando, que em VP §481 Nietzsche afirma não haverem fatos, mas apenas interpretações. Para ele a linguagem e seu caráter sedutor são capazes de enganar o intelecto humano acerca da verdade (ou melhor, da falta de verdade) do mundo. Afirmamos anteriormente que a vontade de poder é, enquanto conceito e recurso linguístico, uma maneira de, de certa forma, expressar o caráter ininteligível do mundo: se o intelecto humano está comprometido com o tempo, isto é, se ele foi gradualmente construído por diferentes forças presentes no mundo, logo, tudo que dele deriva (a linguagem inclusa) é também historicamente dado. Isso significa que também a verdade, enquanto construção intelectual e recurso linguístico, é comprometida com o tempo. Seria, portanto, o caso de admitir que, no

lugar da verdade, Nietzsche colocaria a subjetividade? Isto é, que sentenças sobre cada coisa existente no mundo poderiam ser proferidas ao bel-prazer de cada sujeito?

Mas segundo Nietzsche “even this is interpretation” (VP, §481, p. 267), pois na medida em que substituímos a verdade, ou a coisa “em si” pela subjetividade, estamos a reafirmar aquela noção de sujeito que acredita ser o indivíduo humano um ente indivisível e centrado, isto é: que possui um centro metafísico essencial do qual decorrem todos os outros elementos de seu ser. Em vez disso, para Nietzsche o sujeito é algo adicionado posteriormente, uma invenção e uma artificialidade, como tantas outras, consequência da vontade de poder compreendida como “vontade de arte” (KSA XIII, 11 (415), p. 177), que já expusemos anteriormente. A posição de Nietzsche, assim, se distancia da moderna e se aproxima da de outro pensador, na medida em que aquilo que se chama de “eu”, “para Ribot, é a coordenação de certo número de estados, cujo fundamento são os atos nervosos mais elementares” (FREZZATTI, 2013, p. 280).

Assim, não é que a concepção de sujeito faça sentido para o ser humano, pois este ente, como qualquer outro, é uma amálgama de diversas forças, cada uma delas também altamente compostas por outras. O motivo pelo qual o ser humano se engana acerca dessa concepção sobre si mesmo é que nele “a centralização” das tarefas levadas a cabo pelos diversos indivíduos que o compõem “ocorre em grau tão alto que é difícil perceber a coexistência da individualidade coletiva e das individualidades parciais, exceto em certos casos mórbidos.” (Idem, p. 279) Isto é, é um certo desenvolvimento do sistema nervoso central que faz com que o ser humano pense haver nele um centro irradiador de sua essência, quando na verdade há uma infinidade de outros indivíduos presentes no corpo humano que são tão importantes quanto aquele para que este exista. Esperamos assim ter ficado clara como se dá a relação entre a vontade de poder concebida sob o aspecto múltiplo e a construção da pluralidade de sentidos que a realidade pode adquirir.

Mas a efetivação do projeto nietzschiano para o ser humano encarado pelo aspecto múltiplo da vontade de poder encontra um obstáculo: aquela outra vontade de poder, cujo inimigo é a própria vontade de poder (GM, III, §11); aquela vida que trava uma guerra contra a própria vida e que possui na moral cristã seu mais acabado expoente. Na realidade esse paradoxo a nosso ver apenas pode ser bem compreendido caso encaremos a moral cristã como um sintoma de uma vida doente, uma vontade de poder enfraquecida, e que apenas vence na

medida em que consegue tornar todos iguais – leia-se nietzschianamente: igualmente doentes (inclusive a vida forte e ela própria). Nesse sentido a supremacia da moralidade cristã no ocidente apenas foi possível na medida em que, tendo se tornado moral dominante, conseguiu enfraquecer o movimento de criação de novos valores.

Notem que aqui utilizamos a palavra “enfraquecer”, e não “anular”, ou “eliminar”. A razão é simples: na medida em que toda vida é vontade de poder, toda ela expressa a mesma essência contraditória da existência, a um só tempo construtora e destruidora, rude e amorosa, boa e má: “a vontade de poder precede os valores do prazer e da dor” (TORRES, 2016, p. 90). O único porém é que, como já expusemos, em cada forma de vida a vontade de poder se expressa em graus distintos, corresponde a diferentes *quanta* de força, havendo aqueles indivíduos fortes e aqueles fracos. Na medida em que o cristianismo se torna moral dominante, estamos falando aqui da dominação de uma forma de vida fraca que, enquanto tal, consegue debilitar a habilidade humana de geração de novas formas de valoração, sem no entanto dela se livrar (embora fosse esse seu desejo), pois é próprio da vontade de poder humana fazê-lo. Não é que não haja novos valores sob a dominação do cristianismo; pelo contrário, na medida em que a vontade de poder do indivíduo humano está tão diminuída, esse trabalho criativo fica apequenado. A diversidade continua existindo, mas em menor grau. No momento em que os obstáculos moralistas à vontade de poder forem ultrapassados, essa diversidade valorativa poderá aumentar exponencialmente, e nesse momento torna-se possível a multiplicação de novas formas de vida. De acordo com Ovídio de Abreu, Deleuze, tomando Nietzsche como base, “insiste na novidade do conceito de vontade de potência: com ele a potência deixa de ser objeto de uma representação e a vontade não almeja medir-se pelos valores dominantes.” (DE ABREU, 2011, p. 33)

Assim, o aspecto múltiplo da vontade de poder, ao buscar retirar os obstáculos ao pleno exercício da vida humana, trava uma guerra não apenas contra o cristianismo e sua igualdade compreendida enquanto uniformização de maneiras de ser, como também contra toda forma de valoração que busque tornar-se dominante, universal. Visto que as filosofias tanto de Nietzsche como de Deleuze possuem um ânimo profundamente antimetafísico e, portanto, são desprovidas de uma pretensão universalizante, é compreensível que também aqui haja a proposta de substituição de dominação de uma só moral por uma situação que crie a possibilidade de multiplicação das maneiras de estabelecer valores. Nesse sentido, interpretamos que a ideia deleuziana é de que a defesa do Mesmo feito pela filosofia

representacional (BONFIM et al.) seria na prática mais uma forma de moralizar o ser humano, configurando-se, portanto, como um sinal de uma inclinação para o autoritarismo.

Considerando tudo que foi exposto até agora acerca da multiplicidade da vontade de poder, façamos agora uma breve discussão acerca da interpretação deleuziana de um importante conceito nietzschiano que nos ajuda a melhor compreender aquele aspecto do conceito nesta seção trabalhado: estamos falando do eterno retorno do Mesmo compreendido com eterno retorno da Diferença. A nosso ver essa interpretação está completamente coerente com a vontade de poder concebida enquanto multiplicidade, inclusive trazendo à luz importantes relações que podem ser traçadas entre ela a moral. Compreender que o Mesmo não retorna e não possui condições de retornar é uma conclusão esperada a ser tirada da interpretação de Gilles Deleuze de Nietzsche, visto que ele não existe. Ora, se aqui estamos lidando com uma forma de pensar que concebe haver uma impossibilidade de um mesmo fenômeno se repetir, visto que cada fenômeno, cada coisa, cada “sujeito”, é único por possuir uma infinidade de forças nele atuante sempre em mutação, logo, é impossível que algo como um “Mesmo” se repita. Nesse sentido, a impossibilidade de existência do Mesmo anda de mãos dadas com a impossibilidade de existência de uma identidade, isto é: da mesma maneira que não há dois fenômenos de mesma categoria (estamos cientes dos problemas que a palavra “categoria” pode aqui causar) que sejam idênticos ou puramente identificáveis um com o outro, também o mesmo fenômeno não possui a possibilidade de retornar, a não ser como um outro e diferente fenômeno. Há apenas o devir, eterna e constante mutação. Mas o que é o devir? Responde Deleuze: “Retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso.” (DELEUZE, 2007, p. 34) E o ser do devir está comprometido com o retorno justamente porque “o que quer que eu queira, [...] devo querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno Retorno.” (Idem, p. 35) O forte sabe que o Mesmo não retorna; entretanto, possui tanto amor pela existência (e dado que o presente é o único tempo que existe), que vive sua vida de tal maneira, desejando que cada momento de sua existência retorne para sempre. Havendo apenas esse processo de constante vir-a-ser e estando ele comprometido com o retorno, percebemos agora que esse eterno retornar não possui condições de estar relacionado com a identidade, mas com a diferença. O eterno retorno é o eterno retorno da Diferença.

“Deleuze, ao fazer o Mesmo se dizer da Diferença no pensamento do eterno retorno, introduz neste pensamento um componente seletivo comprometido com a afirmação da diferença.” (DE ABREU, 2011, p. 32) E essa afirmação possui consequências muito

importantes para as concepções da vontade de poder em sua multiplicidade acerca dos valores, pois afirmar que o que retorna é o múltiplo e o diverso significa, mais uma vez, pôr a nu o moralismo em geral e a moral cristã em particular, que acredita ser possível um indivíduo ser o mesmo, se comportar exatamente da mesma maneira, em dois momentos diferentes. Em outras palavras, “salvo na categoria do niilismo”, “o Mesmo não preexiste ao diverso” (DELEUZE, 2007, p. 34).

Afirmar o eterno retorno do diferente coloca esse conceito em relação com o aspecto aqui trabalhado da vontade de poder, na medida em que este “não configura um conflito entre vontades, nem a guerra como meio de atribuir à vontade os valores estabelecidos.” (DE ABREU, 2011, p. 33) Voltamos, portanto, a uma importante consequência de tudo que até agora falamos para a moral: na medida em que a realidade pode ser compreendida como um eterno retorno da Diferença e que a afirmação da própria diferença ou singularidade é compreendida como vontade de poder, logo, toda moral deve ser substituída por aquela outra moral, que em si é uma antimoral: a moral nobre, que de acordo com a multiplicidade possui como característica a afirmação de si sem a necessária negação do outro. E essa moral é uma antimoral na medida em que, ao invés de oferecer uma resposta à questão dos valores, busca deixar esse caminho em permanente abertura. Afirmar a diferença significa respeitar as outras maneiras de ser, e nesse sentido a multiplicidade da vontade de poder possui como uma de suas principais consequências a defesa política das singularidades humanas em todos os sentidos, assim contrapondo-se a qualquer pretensão de conceituar universalmente o que viria a ser o humano.

Façamos agora, de maneira gradativa, uma transição entre a vontade de poder concebida pelo aspecto múltiplo e a vontade de poder concebida pelo aspecto unitário. Em KSA XI 38 (1) e 38 (2) Nietzsche reafirma algo já afirmado pelo autor anteriormente: o sujeito, longe de ser indivisível, abriga “em si”, pelo contrário, não “uma alma imortal”, mas muitas almas mortais” (HH2, §17). Segundo Nietzsche haveria certo mistério no que tange a origem do pensamento, não sendo exatamente possível saber por que meios e de que lugar ele surge. Mas apesar disso é possível cogitar que, sendo a vontade de poder uma resposta nietzschiana acerca do ser do mundo, seria esta, então, de alguma forma a origem do pensar. De qualquer maneira, o que se sabe é que todo pensamento, sendo “um sinal plurissignificativo” (KSA XI, 38 (1), p. 551), não possui uma característica que em si e por si a defina. Pelo contrário, esse produto misterioso da mente pode ser interpretado das mais

diversas maneiras, sendo que nenhuma é realmente a correta. Como se chega, portanto, a uma interpretação crida como verdade por aquele que o pensou (ou, melhor dizendo, por aquele no qual o pensamento foi pensado)? Para isso “valemo-nos do auxílio de outros pensamentos” (Idem), fazemos uma comparação entre o que está em questão e todos os outros: há aqui um jogo de forças entre todos, uma luta para decidir qual significado será atrelado ao pensamento em questão.

Aqui chegamos à discussão sobre como ficaria a questão da vontade de poder neste caso; pois se *a priori* todo sujeito seria vontade de poder, porém ao mesmo tempo todo sujeito seria composto por diversos outros, logo, não seria mais correto afirmar que todo sujeito é composto por múltiplas vontades de poder? Isto é, que toda essência é composta por múltiplas essências? Aqui o aspecto múltiplo da vontade de poder fica mais visível: quer dizer, não apenas o mundo é composto por uma multiplicidade de forças, mas também cada força é composta por múltiplas outras. Haveria, assim, batalhas por dominação sendo travadas não apenas entre indivíduos, mas também no interior de cada indivíduo. Mas e o aspecto unitário? Como conceber que o indivíduo humano busca tornar o mundo reflexo de sua vontade de poder, se ele mesmo é múltiplo e, portanto, nele habitam diversas essências? Ora, mas se no interior de cada sujeito competem entre si diversos outros sujeitos, é esperado que haja uma possível prevalência de um, ou uns, sobre outro, ou outros.

Por exemplo, comumente se é atingido por afetos contrários com relação a determinado assunto, ficando, assim, o sujeito indeciso entre proceder de uma ou outra maneira. Como explicar, entretanto, que eventualmente esse sujeito decida por proceder segundo o comando de um, e não de outro, afeto? Terá havido aqui uma decisão absolutamente calculada e fria acerca do assunto, tal qual o sujeito da teoria da escolha racional? Pelo contrário: o que acontece neste caso é o ato de vitória de um afeto sobre outro, provando que, naquele momento, aquele afeto se mostrou mais forte que o outro ao qual se opunha. Isto é, se cada afeto é também vontade de poder, isso significa que cada um exerce uma força diferente da outra, numa tentativa de adquirir supremacia e, assim, comandar aquele sujeito no qual ele existe, formar uma unidade entre ele e si. A nosso ver esta é uma maneira dentre outras de interpretar nietzschianamente a relação que existe entre a vontade de poder e a multiplicidade de sujeitos que habita cada sujeito.

Mas o que dizer, então, acerca do pensamento lógico, este “padrão de uma ficção completa” (KSA XI, 38 (2), p. 552) que, apesar disso, é via de regra tomado por verdadeiro? Haveremos nós de convir que essa forma de conceber o pensamento (e que, sejamos francos, de certa forma é também uma concepção de mundo) vai na contramão da anterior. Ora, a realidade, o acontecimento vivo, o fenômeno em si, se mostram múltiplos, diversos, não passíveis de simplificação; lembremos que o mundo é composto de uma multiplicidade de forças. Que significa, portanto, simplificar a realidade, a ponto de estabelecer nela um único ponto de apoio? Em primeiro lugar há que se dizer que essa é a maneira humana de conseguir estabelecer comunicações, relações entre os pensamentos dos diversos sujeitos; nesse sentido, o pensamento lógico tanto é inevitável para o estabelecimento de relações sociais, como é necessário para tal. Por outro lado, a formação de uma unidade a partir do que é em si múltiplo se configura como insuficiente para verdadeiramente apreender o mundo compreendido enquanto vontade de poder. Nesse sentido, a vontade de poder, em sua multiplicidade (mas também, a nosso ver, em sua unidade), não é verdadeiramente compreendida através da razão (embora tanto possa ser concebida racionalmente, que o próprio Nietzsche dedicou diversas páginas à sua conceituação), mas sim apreendida através do ato de viver. Em terceiro lugar, se por um lado, o pensamento lógico faz parte da atividade intelectual, por outro lado “suspender os afetos todos sem exceção [...] não seria *castrar* o intelecto?” (GM, §12, p. 109) A nosso ver, não é que Nietzsche seja contrário à atividade intelectual; a luta que ele trava nesse campo se dá contra uma concepção simplificadora do mundo, que abstrai as particularidades numa tentativa de construir um conhecimento universal e universalizante, e que possui como consequência a criação de dogmas e ortodoxias, estas por sua vez impossibilitando o engrandecimento intelectual humano, e por sua vez castrando a vontade de poder nesse campo. Aliás, falando do ponto de vista da vontade de poder em sua multiplicidade, isso se configuraria como uma forma de tirania porque apagaria as diversas perspectivas; seria isto uma forma de moralismo direcionado contra o intelecto.

Para Nietzsche, em toda palavra podemos encontrar “uma multiplicidade de sentimentos” (KSA XI, 38 (8), p. 561), e com a vontade compreendida enquanto vontade de poder não é diferente: se imediatamente antes se sentia de uma maneira, imediatamente depois o sujeito sente outros afetos, enquanto que durante determinado ato de vontade se sinta de outra maneira. Tal concepção está em completa coerência com a crença nietzschiana

segundo a qual todo sujeito é composto por múltiplos sujeitos. Assim o sendo, é possível considerar que toda vontade envolve múltiplos sentimentos que possuem como objetivo o engrandecimento daquela: nietzschianamente, ficando a teleologia de lado, sobra um sujeito de certa forma errante.

Mas se se erra sem um objetivo final, o que impele essa atitude? Ora, o alargamento da vontade de poder, este apenas podendo ser concretizado através de uma disciplina autoimposta: “Um homem que *quer* – comanda algo em si, que obedece” (KSA XI, 38 (8), p. 562). Nesse sentido, ressaltamos mais uma vez a palavra “poder” quando colocada lado a lado com a expressão “vontade”: ser livre não significa aqui estar completamente desatado de quaisquer instrumentos coercitivos para se fazer o que se deseja; ser livre significa comandar a si próprio a fazer aquilo que se deliberou fazer. Nesse sentido, se o mundo concebido enquanto vontade de poder é “dureza, violência, escravidão” (BM, §44, p. 48), logo a vontade de poder direcionada contra si no sentido de comandar o próprio sujeito a agir de determinada forma também é um ato de violência. Aqui a multiplicidade e a unidade estão em curiosa sinergia, pois se por um lado o sujeito é composto por múltiplos corpos, por outro há aqui um conflito de forças em que algum desses corpos busca subjugar outro ou outros, assim estabelecendo uma unidade entre esse referido corpo e o sujeito humano no qual há uma clara relação de hierarquia e um certo apagamento, ou pelo menos enfraquecimento, das essências dos outros. Já afirmamos que todo sujeito é composto por múltiplos afetos, muitas das vezes em conflito uns com os outros, e que portanto podem vir a impelir o humano a fazer coisas inconciliáveis; ora, se por um lado Nietzsche reconhece que esse aspecto errante e, portanto, um tanto quanto incoerente, é parte do humano, por outro ele avalia que o alargamento da vontade de poder pressupõe certa autocastração e renúncia.

Tendo completado nossa transição entre os aspectos múltiplo e unitário da vontade de poder, período durante o qual buscamos estabelecer determinadas relações entre ambos os conceitos, passemos agora a uma conceituação da vontade de poder concebida enquanto unidade. Na primeira parte do trabalho procedemos a uma conceituação da vontade de poder que renunciou os temas a serem trabalhados. Falou-se, por exemplo, do mundo como vontade de poder, na medida em que o real é composto por infinitas partes que constantemente batalham não por sobrevivência, pois vida não deseja a autoconservação, mas sim por mais poder: poder agir mais, poder ser mais, para isso precisando estabelecer relações de poder hierarquizantes entre si e outras partes do mundo (embora, e aqui talvez estejamos

contrariando Nietzsche, seja possível também o estabelecimento e relações baseadas na igualdade).

Tal qual no caso do aspecto múltiplo, também o aspecto unitário compreende haver uma batalha dentro o indivíduo, dado o fato deste ser composto por muitos outros; o essencial a entender é que aqui há a formação, ou a busca pela formação, de uma unidade entre, por um lado, determinada parte ou grupo de partes, e outra parte ou grupo delas, por outro. No mesmo escrito em que Nietzsche afirma haver em Charles Darwin a atribuição de uma excessiva importância ao meio que circunda determinado indivíduo em detrimento das forças vitais advindas dele próprio, o filósofo afirma ser ele campo de batalha de uma luta interna, sendo o “seu desenvolvimento articulado como uma *vitória*, um *predomínio* de partes particulares, com um *estiolamento*, ‘devir orgânico’ de outras partes.” (KSA XII, 7 (25), p. 253). Ora, a palavra “estiolamento” refere-se, no reino das plantas, a um desenvolvimento anormal e enfraquecido delas, na medida em que a falta de sol acarreta uma falta de clorofila. Esse estiolamento, esse deliberado processo de enfraquecimento de determinados corpos, por sua vez, foi uma consequência inevitável e necessária da vitória conquistada por aqueles outros corpos sobre os primeiros.

Não se trata aqui, portanto, de um subjugamento do outro por uma questão moral, como se a essência de todo ente fosse descarregar a própria cólera no outro por uma simples inversão da máxima cristã do “amor ao próximo”: trata-se, aqui, de enxergar que por trás da tentativa de autoafirmação há, muitas das vezes, a imposição de um limite a essa expansão da própria essência da parte das forças vitais de outros entes. Para a vontade de poder de determinado ente se afirmar de maneira mais plena é necessário que ele enfraqueça outros entes, assim negando-lhes a existência plena. Enquanto que segundo o aspecto múltiplo a afirmação de si pressupõe a não-negação do outro, segundo o aspecto unitário precisamente o contrário ocorre e esse outro precisa ser subjugado para que o forte se afirme; esperamos estar tornando nítido o fato da vontade de poder possuir contradições internas que são importantes para sua plena compreensão. Percebemos aqui que à composição de todo corpo por uma multiplicidade de corpos foi adicionado um componente de subjugamento que, pelo menos em parte, anula ou busca anular essa multiplicidade, ou pelo menos incorporar as partes derrotadas às partes vitoriosas.

Resumidamente: o aspecto unitário da vontade de poder diz respeito à formação de uma unidade entre diversas forças, assim criando uma nova vontade de poder a partir da aglutinação daquelas várias. Na medida em que é possível pensar que a aglutinação de várias forças para criar uma nova não se configura como sendo necessariamente um processo levado a cabo a partir da criação de hierarquias, é possível pensar que a vontade de poder unitária pode ser concebida a partir de relações igualitárias entre forças, ou relações hierarquizantes. Porém, como buscaremos demonstrar, já que em Nietzsche o aspecto unitário da vontade de poder é concebido através da subjugação e da exploração de uns por outros, esse aspecto será tratado a partir do segundo tipo de relações entre forças.

De maneira a melhor compreender o que aqui estamos argumentando, relembremos que na interpretação deleuziana de Nietzsche (por sinal, muito legítima e coerente com determinados aspectos centrais do pensamento o alemão) há uma legítima preocupação em estabelecer que, em significativa medida, a origem de uma força é uma multiplicidade de outras forças em quantidade tão grande e em tão rápida multiplicação e mutação, que o princípio da causalidade fica comprometido, ficando em seu lugar apenas a contingência; em outras palavras, essa “origem” não é uma origem fixada. Por outro lado, para Nietzsche “a influência das circunstâncias externas é *superestimada* em Darwin até as raias do disparate” (Idem). Nietzsche, que respondia a Darwin e obviamente não podia responder a seu intérprete Deleuze (a não ser que passássemos da filosofia à religião e acreditássemos em mediunidade), a nosso ver expressaria cautela se, na pulverização do “sujeito”, centrássemos em demasia nossa atenção nas outras forças que sobre ele atuam e esquecêssemos que, dentre tantas outras forças que sobre ele exercem poder para influenciá-lo a ser quem é, ele próprio possui vontade de poder, e sendo assim é uma força que exerce poder sobre tantas outras, inclusive ela própria.

Assim o sendo, procedêssemos nós a uma anulação completa das forças individuais, considerando que cada uma delas é determinada exclusivamente pela multiplicidade de outras forças que sobre ela atuam, precisaríamos, portanto, anular todas as forças, e assim negar a possibilidade de haver um mundo, na medida em que este é concebido como vontade de poder porque há vontades de poder em disputa.

É preciso, portanto, manter em mente as palavras de Nietzsche ao dizer que “o essencial no processo vital é precisamente a violência enormemente configuradora, criadora

de formas, a partir do interior, que *utiliza, explora* as ‘circunstâncias exteriores’...” (Idem) Apesar disso, nos sentimos obrigados a proceder com cautela no sentido de não concordar completamente com essa afirmação, porém levá-la em consideração dada sua relevância; pois se concordássemos com Nietzsche que a vontade de poder remetida para o interior do indivíduo é “o essencial”, estaríamos a menosprezar a vontade de poder remetida para fora, isto é: a influência que outras forças exercem sobre essa força na construção de sua essência. Portanto, somos partidários da posição segundo a qual a resposta para esse problema possivelmente se encontra a meio-termo, assim buscando dar igual importância à vontade de poder exercida no indivíduo sobre si próprio e à vontade de poder que parte do indivíduo e se impõe sobre outros indivíduos.

Tendo exposto a existência da vontade de poder voltada para dentro, voltemos agora a nos debruçar sobre a vontade de poder voltada para fora, contra outros indivíduos. Há aqui um aspecto importante da vontade de poder considerada do ponto de vista da unidade que acreditamos ser importante discutir, visto que elucida a importância da vontade de poder ser descarregada como violência não apenas para o interior de si, mas de dentro para fora também. Torres, ao analisar a crítica nietzschiana direcionada contra o utilitarismo, argumenta que “Projetar para a sociedade ideias idiossincráticas de felicidade e de bem comum reforçariam o ambiente propício à vontade de poder reativa.” (TORRES, 2016, p. 110) Há aqui uma importante característica da vontade de poder, que se na citação que trouxemos está referida à sociedade e, portanto, ao ser humano, é porque ela se apoia sobre uma determinada compreensão da vida em geral. Nenhuma vida que quer se fortalecer busca apenas a felicidade e evita a dor, pois na medida em que vida é vontade de poder, “A vontade de poder só pode se manifestar junto a *resistências*” (KSA XII, 9 (151), p. 350).

Se a doutrina da vontade de poder defende a busca por expandir a própria essência, e se essa expansão apenas pode ser feita na medida em que se aceitam em iguais partes prazer e dor (pois para atingir um objetivo é necessário se esforçar para fazê-lo), logo, a vontade de poder necessariamente busca obstáculos que a ela se oponham: esses obstáculos não podem ser outra coisa senão outras vontades de poder. Prazer e dor não são opostos excludentes, mas sim afetos complementares na busca por fortalecimento, e isso é um princípio que rege toda vida, das bactérias às plantas e animais. É esse um dos motivos pelos quais a vontade de poder compreendida enquanto a essência de toda vida busca se impor de maneira violenta a outra, de maneira a absorvê-la, assim criando uma unidade: vontade de poder apenas pode ser

enfrentada por outra vontade de poder. Além do processo de luta entre uma vida e outra ser em si fortalecedor, pois obriga ambas as partes a exercerem aquela violência contra si próprias como forma preparar aqueles corpos para o eventual combate, há o fato da absorção de uma vida por outra deixar a parte vencedora mais forte, algo que é comprovado pelo ato de alimentar-se.

Assim, a necessidade de dominar, de explorar, de violentar, é algo que, segundo Nietzsche, existiria universalmente entre todas as formas de vida sem exceção, fazendo parte da essência delas na medida em que vivem, inclusive porque a simples luta é fortalecedora. Esse processo acontece “até que finalmente o dominado tenha passado completamente para o poder do agressor e esse agressor tenha se ampliado.” (Idem)

Passemos agora para o âmbito do humano. Como foi dito anteriormente, as relações de exploração, de resistência de certas partes e subjugação destas por outras, se expressam também entre os seres humanos. Se a vontade de poder é um conceito que se encontra na mesma esteira de busca por estabelecer uma coerência entre aquilo que é propriamente humano (moral, ética e política, por exemplo) e o mundo, assim afastando as pretensões metafísicas de remeter aquilo que é daquele ente para uma realidade diferente desta em que se vive, logo, se a vida é exploração e violência porque é vontade de poder, então o mundo humano também está subordinado a esse mesmo princípio e se comporta da mesma maneira, porém potencialmente em graus distintos de força vital. E assim as coisas são, mesmo que a moral do rebanho como reflexo de uma vontade de poder doente não encare dessa forma; nesse sentido, essa moral, na medida em que reflete um tipo de vida fraca, apenas violenta e explora de maneira mais enfraquecida.

Como é possível imaginar, está longe das pretensões nietzschianas conceber a vontade de poder remetida para a mais ampla coletividade humana possível como sendo algo possível, ou mesmo desejável, para o engrandecimento humano. Expliquemos nossa posição a partir de um exemplo contrário. Sabemos que muitos são os estudiosos que apontam e apontaram para as semelhanças que os conceitos *conatus*, elaborado pelo filósofo judeu holandês Baruch Spinoza, e a vontade de poder nietzschiana possuem entre si<sup>5</sup>. Apesar disso, consideramos que

---

5 Acerca das semelhanças e diferenças que esses conceitos guardam entre si, remetemos o leitor para Zaterka (1997).

aquele conceito, por um lado, e este considerado pelo aspecto unitário, por outro, apontam para modelos de organização social completamente distintos. Gomes, por exemplo, ao expor as relações entre o conceito spinozano de *conatus* coletivo e a democracia defendida pelo filósofo racionalista judeu, afirma que “Temos ai, diferentemente do *conatus* individual cuja potência é mais fraca e isolada, o *conatus* coletivo como um esforço mais forte e superior àquele.” (GOMES, 2015, p. 71) O estudioso continua sua investigação acerca da relação entre o *conatus* da coletividade e a democracia em Spinoza afirmando que esta, por expressar mais plenamente os anseios daquela, seria a melhor forma de governo da sociedade: “a Democracia (*absolutum imperium*) é o regime mais apto e propício para quem quer governar e não ser governado, assim, é considerado, pela experiência, o mais natural dos regimes.” (Idem, p. 73) Além disso, segundo o estudioso, “Spinoza foi”, em sua época, “o único pensador que via na Democracia a garantia para realizar a política de todos e de cada um (onde todos desejam governar e não serem governados).” (Idem)

A democracia, portanto, é algo desejado e defendido por esse filósofo, na medida em que é condição para o fortalecimento de todos os seres humanos: para Spinoza, portanto, a coletividade humana unida não apenas é mais forte coletivamente, como também fortalece os próprios indivíduos<sup>6</sup>. Ora, não poderia aqui haver ideia mais anti-nietzschiana, em primeiro lugar porque Nietzsche não concebe ser parte da essência de todo indivíduo a autoconservação (tal seria o sentido do *conatus* em Spinoza), mas a ação. Em segundo lugar, porque para o filósofo alemão o *conatus* da multidão, da maneira como interpretamos, seria simplesmente a vontade de poder do rebanho, e essa não possui condições de ser forte, pelo contrário: se há algo que para Nietzsche se configura como uma confissão da própria fraqueza é a necessidade de juntar-se, pelo princípio da igualdade, com o maior número de indivíduos humanos, e ainda por cima buscando, através dessa operação arrebanhadora, não violentar, não explorar outros humanos, sendo que esta é uma condição indispensável, segundo a maneira como Nietzsche concebe a vontade de poder unitária, para o engrandecimento da vontade de poder humana.

---

<sup>6</sup> Curiosamente, na medida em que Spinoza concebe a democracia como produto do *conatus* coletivo, ele acaba por nos oferecer interessantes elementos para pensar o aspecto unitário da vontade de poder a partir de relações sociais igualitárias, não hierarquizantes (e este é o caso de Nietzsche). Porém, como aqui estamos falando do *conatus* e não da vontade de poder, na medida em que os conceitos são distintos a despeito de guardarem entre si semelhanças, proceder a tal operação demandaria fazer uma releitura deste último conceito, o que retiraria dele certos aspectos importantes do pensamento político nietzschiano.

Não que Nietzsche seja contrário a toda forma de igualdade, pois tal qual podemos perceber em BM § 259, desde que a igualdade seja estabelecida entre os membros da casta nobre como maneira de explorar as castas subalternas, a igualdade entre os que estão no topo de pirâmide social e possuem igual *quantum* de força é um mecanismo importante para a criação de um tipo mais forte. Ou seja, a vontade de poder considerada pelo ângulo da unidade aponta para um sentido completamente oposto do *conatus* spinozano.

No fragmento 2 (76) em KSA XII, intitulado “*Sobre a ordem hierárquica*” (observem o quão elucidativo é esse título), Nietzsche mais uma vez, tal qual em outros escritos, em uma mesma seção escreve sobre a vontade de poder e defende uma ordem social baseada na hierarquia entre fortes e fracos, nos fazendo concluir que há de fato relação entre uma coisa e outra. Observemos que para ele a “Alimentação” é “apenas uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de poder” (KSA XII, 2 (76), p. 78), o que ressalta o lado unitário da vontade de poder por nós discutidos remetido ao âmbito do mundo em sua totalidade, do qual o humano é parte: o aumento do *quantum* energético de um depende deste apropriar outro e torná-lo parte de si. E tal qual o processo de alimentar-se da morte de seres vivos é necessário para que outras vidas existam da maneira mais vigorosa possível (percebam que aqui não estamos falando em “sobrevivência”, pois esse termo remete a um processo de autoconservação; fazê-lo, portanto, contradiria a vontade de poder), o ser humano forte, por sua vez, precisaria “alimentar-se”, no sentido metafórico, de outros humanos de maneira a alargar sua própria essência.

Para ele “o desenvolvimento da humanidade” precisaria se dar nos seguintes termos: segundo Nietzsche, “o aperfeiçoamento consiste na produção dos indivíduos mais poderosos”, porém isso apenas pode se dar na medida em que “A grande maioria é transformada em seus instrumentos” (Idem). Em suma, aquele tipo elevado, de maneira a conseguir de fato alargar sua essência ao máximo, “necessita da escravidão em algum sentido” (BM, § 257, p. 169): “o tipo mais elevado só é possível por meio de uma pressão que coloca *para baixo* um tipo inferior, obrigando-o a desempenhar uma função.” (KSA XII, 2 (76), p. 78)

Pois o nobre, de maneira a ter condições de dedicar sua vida àquelas tarefas realmente engrandecedoras do espírito (e aqui poderíamos incluir a produção da arte, mas em verdade devemos, da maneira que interpretamos, entender a produção da cultura como abarcando o conjunto de tarefas alargadoras da alma), assim criando “aquele outro *páthos* mais envolto

ainda em mistério, aquela exigência por uma ampliação cada vez maior da distância no interior da própria alma” (Idem, 2 (13), p. 57), necessita que a maioria, agora rebaixada à condição de animal gregário, trabalhe para sustentar, do ponto de vista material, aquele outro tipo. Uns devem trabalhar para que outros possuam a possibilidade de não trabalhar. O objetivo da sociedade deve ser a produção de uma classe elevada, abundante em energia vital, sendo esta produção de hierarquias a consequência da vontade de poder sob o aspecto que estamos analisando. Há na vontade de poder unitária, portanto, uma defesa desse tipo de sociedade que está em perfeita sintonia com “A meta superior de Nietzsche”: “o crescimento da cultura” (SAFRANSKI, 2002, p. 60).

A cultura, sendo nobre e elevada por natureza, é negada e deve continuar a ser negada a uma maioria, que invejam aqueles que a produzem e a quem ela é destinada (Idem, p. 63): um dos efeitos nefastos da disseminação do espírito democrático, de acordo com nossa interpretação de Nietzsche, seria justamente o perigo que este representa à cultura, pois no momento em que ele consegue contaminá-la com suas ideias de igualdade, ela passa a ser nivelada por baixo, assim perdendo em qualidade e tornando-se tão pobre quanto aqueles sujeitos fracos que a democracia afirma defender. Em suma, o fato de que “Nietzsche opta pelo pensamento estético” (Idem) serve como uma justificativa para defender a opressão de uns sobre outros (pelo menos de acordo com a unidade da vontade de poder), na medida em que as artes e a cultura em geral, possuindo um local de destaque entre as realizações humanas, é em si nobre, e como tal deve ser defendida. Assim, pela via de certo tipo de defesa da existência estética, esse aspecto da filosofia de Nietzsche que estamos trabalhando defende de maneira explícita a exploração de uns por outros e a construção de uma sociedade baseada nessa exploração.

Por fim, gostaríamos de adiantar que, a nosso ver, sob o ponto de vista da vontade de poder concebida pelo aspecto unitário, ela compreende a moral nobre não como uma moral que afirma a si antes de tudo sem negar o outro e trava uma batalha contra outra que parte dessa negação para se afirmar (tal seria a conclusão a que o aspecto múltiplo chega), mas como uma moral que também necessita da negação de um não-eu. Isso, entretanto, será trabalhado em maior profundidade mais adiante.

Como podemos perceber, há aqui uma contradição fundamental na doutrina da vontade de poder: com a ajuda da interpretação deleuziana acerca do aspecto múltiplo do

conceito, podemos perceber que, ao passo que esse aspecto aponta para uma afirmação do indivíduo sem a negação do outro numa tentativa de superar a moral, para isso defendendo que haja uma abertura para a multiplicação das maneiras de ser e das maneiras de valorar, o aspecto unitário defende o exato contrário, na medida em que compreende ser a negação do outro através de seu deliberado enfraquecimento uma medida necessária para a máxima afirmação da vida forte. Mas não é essa exploração uma forma de arrebanhamento da maior parte dos seres humanos, talvez diferente daquele levado a cabo pela doutrina cristã apenas porque possui como combustível uma forma de valoração distinta? É possível também pensar que, se por um lado a moral cristã na visão nietzschiana busca tornar animais de rebanho a todos, por outro a moral nobre considerada pelo aspecto unitário da vontade de poder busca subjugar e arrebanhar uma maioria (não todos), para criar as condições de plena afirmação de uma minoria governante forte.

Porém, da maneira como enxergamos, se Nietzsche critica o cristianismo por ser moralista na medida em que tenta asfixiar a diversidade valorativa, o filósofo por outro lado acaba por propôr coisas contraditórias, por um lado incentivando que a multiplicidade de tipos se expresse, e por outro propondo que um tipo se imponha sobre todos os outros. Afinal, qual a proposta nietzschiana? Deixemos essa pergunta apenas a título de reflexão para que outros possam respondê-la se se sentirem apetecidos a fazê-lo, visto que esse não é nosso papel neste trabalho.

### 3.2 VONTADE DE PODER FORTALECIDA, VONTADE DE PODER ENFRAQUECIDA

A primeira dissertação do livro *Genealogia da Moral* (2004) possui como título “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”, o que torna perceptível para o estudioso o fato de esses conceitos possuírem uma grande importância. E sendo um filósofo que tinha como uma de suas inquietações centrais o questionamento acerca do valor que os valores possuiriam, então é natural esperar dele uma grande preocupação acerca do que as sociedades humanas, com seus diferentes modos de valoração, entendem como sendo “bom”, e aquilo que elas entendem como sendo “ruim”, ou “mau” (que para Nietzsche não são a mesma coisa). Além do mais, acreditamos haver uma íntima relação entre esses termos e Vontade de Poder, relação esta que será trabalhada agora.

De acordo com Nietzsche, bom é tudo aquilo que eleva o sentimento de poder, de potência; ruim, por outro lado, é tudo aquilo que tem o efeito contrário. E, pelo contrário, tudo aquilo que diz respeito à conservação e ao elogio da fraqueza deve ser descartado, se se deseja cultivar e tornar dominante (e não a exceção, como na época de Nietzsche) um tipo humano mais forte e elevado: disso decorre a nocividade de afetos como “compaixão”, que ao invés de elevar o sentimento de poder do sujeito, o rebaixam para que ele possa sentir a dor daquele que está sofrendo. De qualquer maneira, os valores “bom” e “ruim” deixam de estar associados respectivamente à equivocada dicotomia utilitarista do prazer contra o desprazer<sup>7</sup>, dado que há alguns prazeres que diminuem o sentimento de poder e desprazeres que o aumentam, bem como à luta do bem contra o mal da moralidade cristã. Aliás, sobre este último ponto é possível inclusive ir mais além e afirmar que a doutrina da Vontade de Poder busca superar a própria moralidade, na medida em que recusa ser necessário estabelecer determinado corpo de comportamentos específicos como uma obrigação social, e traz a questão do comportamento para o indivíduo.

Não mais há um corpo coerentemente reunido de maneiras de agir que devem ser seguidas por todos, mas sim a moral nobre (que em si se contrapõe ao moralismo cristão) apenas defendendo a busca por ser o mais possível aquilo que já se é. Ao mesmo tempo, buscando ser cada vez mais, o indivíduo inevitavelmente encontra como limite a força de outro, sendo assim necessário subjugar-lo ou eliminá-lo para se expandir: “Os fracos e malfadados devem perecer [...] E devemos ainda ajudá-los em tal perecimento.” (KSA XIII, 11 (414), p. 176) Deixemos claro que não se está aqui falando de um agir cujo objetivo é negar o outro, sendo este apenas algo secundário: o principal objetivo do forte é afirmar a si, sendo a negação do outro mera consequência secundária disso.

Assim, a doutrina da Vontade de Poder parece possuir uma contradição estruturante, acabando por possuir duas consequências possíveis, cada uma apontando para caminhos opostos. Por um lado, já que os princípios primeiros representados pela ideia de Deus não

---

<sup>7</sup> De acordo com André Castelo Branco Alves Torres, haveria tanto uma equivocada crença na oposição entre prazer e dor, como também uma má compreensão por parte do vulgo da boa vida (nietzschianamente falando: a vida plena em vontade de poder) como pressupondo apenas o aumento de um aspecto e a diminuição de outro: “O prazer que enseja o conforto, que por sua vez propicia o estado de felicidade, nada mais seria do que um critério de medida, mais um juízo de valor, como tantos, mas não um princípio universal.” (TORRES, 2016, p.90)

mais existem, um número muito maior de possibilidades de ser humano é colocado na ordem do dia: a esta faceta da Vontade de Poder chamar-se-á mais à frente de Vontade de Poder como multiplicidade. Por outro lado, o subjugamento de um (tornando-o ou mantendo-o fraco) como condição inevitável para a expansão de outro (o forte) possui como consequência a negação da multiplicidade das maneiras de ser, na medida em que ao outro é negada a possibilidade de também se fortalecer, assim apagando a “fascinante riqueza de tipos” (CI, V, § 6, p. 37) humanos tão fundamental para o filósofo. Analisemos essas duas facetas desse conceito.

Apresentamos noutro momento a ideia nietzschiana que, partindo da defesa da moral nobre, se coloca contra a moral escrava tornada regra no ocidente. Com efeito, primeiro há o Cristianismo tornado religião hegemônica na Europa, de lá espalhando-se para outros continentes, como as Américas. Agora o que Nietzsche observa, inserido no contexto pós-segunda metade do século XIX é uma gradual laicização da sociedade, apesar de um fortalecimento da moral cristã. Isto é, aqui o filósofo defende terem se tornado regra no mundo ocidental o que em essência são os mesmos costumes e práticas sociais defendidos pelo Cristianismo, porém sem a roupagem religiosa institucional. Assim, por mais questionadores à Igreja que vários filósofos iluministas, por exemplo, tenham sido, no fundo as ideias cristãs essenciais estão presentes em seus sistemas de pensamento: igualdade, compaixão pela vida que sofre, livre-arbítrio, para citar apenas algumas.

Aqui há que se fazer um breve parêntese e observar um fenômeno interessante acerca dessa laicização: a doutrina cristã, quando defrontada com alguns dos aspectos mais essenciais do cristianismo, acabou por ajudar a enfraquecê-lo do ponto de vista religioso e fortalecê-lo do ponto de vista político, ao mesmo tempo que ajudou a abrir caminho para uma moral essencialmente anticristã porque nobre. Segundo ele “os que mais tiveram empenho em segurar e conservar o cristianismo foram justamente os que mais o destruíram – os alemães” (GC, §358, p. 258), sendo que a figura de Lutero desempenha aqui um papel essencial. É preciso, antes de mais nada, lembrar que antes de haver a Reforma Protestante a Bíblia Sagrada era um livro cuja circulação se restringia praticamente à classe clerical. Ora, segundo Nietzsche “não foi compreendida a expressão de uma Igreja *vitoriosa* e viu-se apenas corrupção” (Idem), o que significa dizer que Lutero, “como homem do povo que era” (Idem), não possuía capacidade de entender que, a partir do momento que uma religião, como a cristã, se institucionaliza e passa a possuir tamanho poder político, ela se torna parte de uma elite

governante, por mais paradoxal que isso seja, visto que o cerne do cristianismo é a pregação do combate à moral nobre elitista pelo valor da igualdade.

Mas Lutero leva a ideia de igualdade do cristianismo até suas últimas consequências, corretamente percebendo uma incoerência entre aquilo pregado pela Bíblia e as práticas da igreja romana: se segundo a palavra sagrada todos seriam iguais, por que há aqueles poucos que podem ter acesso às sagradas escrituras, enquanto a uma maioria é vetado o acesso direto, possuindo delas esse conhecimento apenas por intermédio dos padres – isto é, sem ter a possibilidade de formar uma interpretação própria? Foi assim que, segundo Nietzsche, “caíram eles [os livros] finalmente nas mãos dos filólogos, ou seja, dos aniquiladores de toda fé que repousa nos livros” (Idem, p. 259). Abre-se, assim, com o acesso popular a escrituras outrora tidas como inquestionáveis (até porque nem havia a possibilidade de questioná-las, visto que o acesso a elas era deveras restrito), a possibilidade de seu questionamento. Ou seja, o início do processo que iria eventualmente culminar na “morte de Deus” se dá com aqueles que nele eram outrora seus mais ardentes seguidores. Assim, muito embora o cristianismo defrontado com o cristianismo tenha eventualmente aberto espaço para o surgimento da filosofia de Nietzsche, não é correto afirmar, nietzschianamente, que o enfraquecimento da religião tenha selado o destino de Deus, pois a essência metafísica dessa ideia foi capaz de se perpetuar de diferentes formas.

Dando continuidade à nossa linha de raciocínio, no fundo não haveria praticamente ninguém, segundo Nietzsche, que compreendesse, como ele compreendia, ser o ser humano um animal dentre outros animais, e como tal governado por “impulsos fundamentais” (KSA XII, 2 (13), p. 56) que estariam além de seu controle. E, mais do que isso, que todos os impulsos humanos, sejam eles moralmente considerados bons ou ruins, servem “tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto o seu contrário” (BM, § 44, p. 48). Pois se lembrarmos que, segundo o filósofo por nós trabalhado, aquele forte que deseja expandir sua vontade de poder é consciente de que a concretização de grandes feitos, a aquisição de grandes sensações de felicidade, possuem como condição o esforço e dor inevitáveis para chegar àquilo, logo conclui-se que a aquisição de um *quantum* a mais de poder possui como condição sofrer e ter prazer em proporções iguais. Disso decorre que a vida possui um caráter agonístico que não pode ser ignorado, sem a qual ela não é possível, e que não seria extinguido mesmo numa sociedade utópica em que a “felicidade do rebanho em pasto verde” (Idem) imperasse, no

máximo havendo uma severa atenuação do agonismo do viver e uma severa diminuição da Vontade de Poder humana.

Agora façamos a transposição disso para o campo da moral: que significa a veneração ocidental (lembramos que estamos falando da segunda metade do século XIX) a conceitos como justiça, humanidade e moralidade? Estamos falando de uma justiça que nietzschianamente compreende corresponderem os diferentes sujeitos a quantias de força distintas, julgando, portanto, os fortes diferentemente dos fracos? De um conceito de humanidade que abarque o ser humano integralmente, tanto seu lado “bom” quanto seu lado “mau”? Da defesa de uma moral nobre, afirmadora da vida em suas contradições? Como podemos imaginar, não é esse o caso. Em vez disso, o ocidente cristão laico, buscando tornar o humano mais humano, ignorou seu lado animal, frequentemente cruel e lutador, assim contribuindo para sua “*mediocrização* definitiva” (KSA XII, 2 (13), p. 56). Uma das raízes desse problema, que Nietzsche caracteriza em “Genealogia da Moral”, está, como mencionamos, na moral judaico-cristã tornada regra.

Com isso o ser humano passa a acreditar na existência de um Deus supramundano que o governa segundo leis que não são as leis que estão na vida. Por outro lado, se lembrarmos do que filósofo alemão fala sobre a Grécia Antiga em “O Nascimento da Tragédia”, os deuses gregos, além de serem mundanos, e não supramundanos, são reflexo, representações das leis que regem a própria vida, possuindo eles próprios características consideradas muito humanas – agindo segundo o afeto da cólera, mas também segundo a paixão extrema, passando pela luxúria, inveja, dentre outros. O fato é que o Cristianismo, enquanto religião de fracos e derrotados, age não na direção do fortalecimento e em coerência com a doutrina da Vontade de Poder, mas no sentido de usar a Vontade de Poder numa tentativa de anular a própria Vontade de Poder. E isso porque a doutrina cristã calcula erroneamente: tentando afirmar apenas o lado bom e dócil do ser humano e descartar seu lado ruim e agressivo, o Cristianismo acaba por igualmente diminuir ambos sem no entanto eliminar um dos dois, assim apenas contribuindo para o apequenamento do humano, não sua potencialização.

Essa tentativa de “melhorar” ser humano, se possui como origem a criação de um Deus fictício que vive em outro mundo que não este, de certa forma também possui em Deus seu objetivo. De tal forma que, acreditando ser superior aos animais por possuir características que estes não possuem, muito embora seja também um animal, o humano se arroga não

apenas conhecedor da essência de Deus, mas ele próprio o ente vivo mais próximo de Deus. E tanto crê ser possível uma aproximação com Deus, que chega mesmo a achar que pode ser ele um Deus na Terra, construído à imagem e semelhança daquele, e portanto capaz de ganhar uma guerra contra o princípio fundamental que rege o mundo, que é a Vontade de Poder. Na perspectiva de Nietzsche essa atividade chega a ser algo tão absurdo, que há inclusive aqueles que acreditam ser possível não apenas diminuir, mas livrar o ser humano de quaisquer desejos e pulsões.

Obviamente que a proposta nietzschiana vai na contramão. Vejamos que operação interessante: enquanto para o Cristianismo o rebaixamento de si no plano mundano significa sua elevação na realidade (dado que o real está em outro mundo que não este), para Nietzsche a elevação de si no plano mundano significa seu rebaixamento no real (que é este próprio mundo). Isto é, se tomarmos como parâmetro a doutrina cristã, a aceitação do ser humano tal qual este se apresenta em sua plenitude e contradições significa seu rebaixamento ao nível do mundo, pelo Cristianismo considerado falso. Aquele que se rebaixa acha que o fazendo está se elevando, quando na verdade a potencialização de seu próprio ser consiste em justamente compreender que o lugar que o ser humano deve ocupar, caso queira afirmar plenamente sua essência, é no local considerado mais baixo possível pelo Cristianismo: este mundo, esta realidade. Nietzsche, portanto, inverte completamente a moral cristã, e um dos mecanismos pelos quais ele o faz é através da doutrina da Vontade de Poder: o mecanismo que rege o mundo e a vida humana, como já mencionamos.

Podemos agora melhor compreender, a partir da doutrina da Vontade de Poder, como a operação cristã de “melhorar” o ser humano contribuiu não para sua melhora de fato, mas para seu rebaixamento a animal gregário. Se, como foi discutido anteriormente, a verdadeira felicidade é alcançada unicamente através de grandes e dolorosos esforços, logo dor e prazer são como duas peças essenciais de um mesmo maquinário: uma segue o ritmo e intensidade de funcionamento da outra. Disso também decorre que, em verdade, do ponto de vista de Nietzsche, a busca pela felicidade não deve ser o que o filósofo identifica como sendo o grande caminho para a redenção humana na imanência. Pois se a felicidade é tão essencial quanto seu suposto contrário e caminha lado a lado com ele, logo o essencial somente pode ser uma terceira coisa: o aumento da Vontade de Poder humana. Ora, o Cristianismo deseja tornar o ser humano mais feliz, bondoso e amável, sem no entanto torná-lo mais cruel e sádico, porém já argumentamos ser isso algo impossível para Nietzsche. Assim, o que acaba

ocorrendo é uma operação que, ao invés de tornar o ser humano mais poderoso, o torna mais fraco; pois se aqui só é possível vislumbrar dois caminhos a serem trilhados para a humanidade – o da potencialização da vida humana e o do seu enfraquecimento, no entanto em qualquer um deles a essência do que é ser humano continua sendo exatamente a mesma, porém em intensidades distintas.

Seja trilhando o caminho nietzschiano da Vontade de Poder fortalecida ou o caminho cristão da Vontade de Poder enfraquecida, a humanidade continuará sendo, em iguais partes, bárbara e amorosa, porém com ambos os lados, o lado do “bem” e o lado do “mal”, acentuados no primeiro caso, e suavizados no segundo. Agindo no sentido de “melhorar” a humanidade, a moral cristã acaba por de fato suavizar a Vontade de Poder humana. Mas aqui poderíamos nos perguntar: se o objetivo é tornar o ser humano mais amoroso e condescendente, por que não traçar o caminho da intensificação da Vontade de Poder? A resposta buscamos na moral anticristã por excelência: a moral nobre.

Precisamos agora nos atentar para a genealogia da moral escrava, que segundo Nietzsche tem suas origens ocidentais na com a religião judaica. Compreendemos que o escravo apenas está nessa condição social por ter sido subjugado por aquele que o filósofo considera forte. Assim, já subjugado e exaurido de forças para vencer seu opressor, o plebeu passa a afirmar a si a partir da negação do nobre, ativamente buscando sentir novamente o afeto de ódio direcionado a este, como mecanismo de consolar a si. É evidente que eventualmente esse mecanismo se volta contra o próprio plebeu sob a forma de ressentimento e culpa. Mas o ódio contra o nobre não é direcionado apenas contra ele enquanto classe social, mas contra tudo que representa a nobreza, a beleza, a altivez, enfim: odeiam-se todas “as condições para a produção de um tipo *mais forte*” (KSA XII, 9 (152), p. 351). Odeia-se o extremo perigo, a extrema violência, a mais altiva beleza e o amor transbordante, enfim, todos aqueles afetos e características afirmadoras de uma existência plena presentes em excesso; odeia-se a moral nobre afirmadora, pois foi essa a moral que permitiu a existência de tão brutal opressão social em primeiro lugar, bem como tão bela classe de humanos no topo da pirâmide social que a base tanto inveja; odeia-se, por fim, o exercício pleno de Vontade de Poder, que, enquanto lei que rege a vida, é a base de tudo que foi discutido anteriormente. Pois se aos seus iguais o nobre destina seu respeito e sua admiração, aos seus subalternos ele destina seu desprezo e sua mão de ferro.

Tanto o é assim, que segundo Nietzsche a “Lei de Manu” “não teve outro recurso para” tornar o subalterno chandala “inofensivo, fraco, a não ser torná-lo *doente*” (CI, VII, § 3, p. 51). E não o fez pelo mais puro prazer com a crueldade, mas porque “esta é a consequência *necessária* do conceito de cultivo” (Idem) de um tipo nobre de ser humano. E se considerarmos que um grande responsável pelo embrutecimento e apequenamento do ser humano tornado escravo é o lado, para usar uma expressão cristã, “mau” das classes dominantes, daí podemos concluir de onde parte a aversão plebeia a essa face, tão essencial quanto a outra, do ser humano, onde quer que este se apresente. E se essa situação de miséria é causada pela mais plena afirmação nobre de si perpetuada pelas classes dominantes, logo conclui-se que o fraco não consegue outra coisa senão sentir repulsa, a um só tempo, do que há de “mau” no humano, e da Vontade de Poder.

É por esse motivo que, ao invés de abraçar a realidade do que é o humano em sua plenitude de possibilidades e contradições, a moral escrava erroneamente considera que o ser humano deve ser tornar “bom”, ou que assim já o é em sua essência; se assim não ocorre, o motivo é sua corrupção pela imoralidade de tudo aquilo que não diga respeito ao *ethos* gregário. Como aquele que é pleno de Vontade de Poder é identificado como “mau”, a moral plebeia, em sua busca por melhorar a humanidade (entendendo por isso o realçamento do lado “bom”), acabaria por contribuir no sentido da sua mediocrização, do enfraquecimento de sua Vontade de Poder. Pois, como discutimos anteriormente, se se sente tanto mais prazer quanto mais se sente dor, também se é tanto mais “bom” quanto se é mais “mal”. A moral cristã gregária, analogamente ao epicurismo (TORRES, 2016), equivocadamente compreende que seria possível ressaltar um lado sem ressaltar o outro, assim acabando por diminuir ambos e tornar o ser humano mais fraco. Como foi mencionado anteriormente, se o Cristianismo realmente se empenhasse no que ele chama de “melhoria” da humanidade, ele precisaria também piorá-la na mesma intensidade; mas neste caso já não se chamaria essa doutrina de Cristianismo, e sim talvez de Nietzscheísmo.

Ora, o Cristianismo é uma moral, porém não foi e não é a única. Então assim o sendo, explicitemos qual é nossa perspectiva acerca do que Nietzsche entende como sendo moralidade e sua relação com o costume e a Vontade de Poder. Moral, para Nietzsche, é indissociável da ideia de costume, sendo um exemplo dessa relação umbilical o título do aforismo de número 9 do livro Aurora: “*Conceito da moralidade do costume*” (A, § 9, p. 17). Seguiremos este caminho porque acreditamos estar na origem da moral a ideia de costume,

sendo portanto esta a condição para a existência daquela. Feito isso seguiremos no sentido de conceituar e discutir dois tipos de moral: a moral nobre (a nosso ver defendida pelo filósofo) e a moral escrava (condenada por ele). Dado que Nietzsche é um filósofo que denuncia a moral, como poderia ele defender uma moral (no caso, a nobre)? Ou será que haveria algo fora do escopo de visualização ao se fazer tal afirmação?

Para Nietzsche a moral nobre e a moral escrava tanto possuem origens completamente distintas, como valoram de maneiras completamente opostas. A origem de uma e de outra é, como temos argumentado até agora, a vontade de poder: os diferentes *quanta* de força, entretanto, são o ponto crucial para compreender o nobre e o escravo, bem como a maneira de cada classe social estabelecer valores; a diferença em termos de origem está no tipo de vida que gera uma e outra.

De acordo com o filósofo o amor para com si e o desprezo para com a plebe são fundamentais para compreender a moral típica dos nobres: aqui está presente tanto aquela “glorificação de si” (BM, §260, p. 173), como o desdém por aquele “que rebaixa a si mesmo, a espécie canina de homem” (Idem, p. 172). Ora, a afirmação de si a partir das próprias qualidades consideradas boas já nos foi exposta em GM, I, §11, e é esse o substrato a partir do qual o nobre estabelece os valores do tipo sobre o qual estamos nos debruçando. Aqui, entretanto, é necessário destacar que para essa moral “o que me é prejudicial é prejudicial em si” (BM, §260, p. 173); mas conhecendo o pensamento de Nietzsche esse tipo de afirmação poderia soar estranha aos ouvidos, já que para ele nada existe em si, mas sim a partir de algo. Nesse sentido voltamos às nossas considerações iniciais segundo a qual a vontade de poder é um conceito que possui lugar especial em sua filosofia. Se é que Nietzsche, em sua recusa em diferenciar o real em duas partes (aquela transcendente verdadeira que determina esta material falsa), estabelece um ponto de apoio a partir do qual sua filosofia se desenvolve, essa é uma questão a ser tratada em outro momento, e com bastante cuidado dadas as suas implicações de certa maneira anti-nietzschianas.

Entretanto, buscamos deixar claro no começo deste trabalho que é necessário, dadas as características de uma dissertação de mestrado, partir de algum lugar, dele desenvolvendo posteriormente os argumentos. Nesse sentido, nosso local de partida é a vontade de poder compreendida como sendo o próprio mundo real, concreto, sendo este um objeto de intransigente defesa. Ora, a partir daqui compreendemos que o outrora estranho “em si”

escrito por Nietzsche na verdade não é necessariamente tão estranho assim, na medida em que o interpretamos a partir da vontade de poder. Se “O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores” (Idem, p. 172), se o nobre é aquele que possui vontade de poder alargada e dominante, e se os valores estabelecidos por ele são retirados a partir de si mesmo, logo, concluímos que a valoração da moral nobre para Nietzsche parte do próprio mundo compreendido como uma trama de relações de poder. O nobre, assim, valora a partir da vontade de poder vitoriosa, olhada do alto da pirâmide social.

Compreendamos: não é que exista de fato algo que seja bom ou ruim em si e valha para todos em todas as épocas e lugares, pois as culturas e os costumes mudam; o que Nietzsche busca demonstrar aqui é o fato de historicamente terem havido “certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si” (Idem) no que tange a questão da moral. Isto é, a despeito das diferentes formas que ela toma, a moral nobre possui determinados mecanismos de funcionamento fundamentais que permanecem inalterados, sendo que um deles é a vontade de poder. Os valores, como aliás é o caso de tudo que existe no mundo, são construídos e permanentemente alterados, o que significa que o estabelecimento deles é uma questão de poder: perguntar sobre o que é socialmente aceitável e o que é socialmente inaceitável é o mesmo que perguntar acerca da distribuição de poder dentro dessa sociedade.

Como, no caso da moral que surge da sociedade aristocrática, é obviamente a classe nobre aquela que efetivamente possui o poder dentro daquela sociedade (afinal, a construção do tipo nobre deve ser o objetivo da humanidade, segundo Nietzsche), logo, os valores que decorrem dessa moral possuem o poder – a vontade de poder - como justificativa. Isto é, não há justificativa para além deste mundo, exceto a do poder, pois o mundo é vontade de poder. E o poder aqui deve ser compreendido tanto na medida em que é a posse da possibilidade de criar valores, como a força para impô-los ao todo da sociedade.

O mesmo não ocorre com a moral escrava, que se recebe do nobre toda sua fúria, também parte dele para construir a si, porém de maneira distorcida: não a partir da afirmação, mas da negação; se a moral nobre parte de uma afirmação de si, a moral escrava parte de uma negação do nobre. Em ambos os casos percebamos aqui que existe uma interessante semelhança: ambas as morais, nobre e escrava, tomam como ponto de apoio a moral nobre. Uma parte do orgulho e a outra parte do ressentimento, mas ambas partem de um olhar para o alto da pirâmide social. Lembremos que o sujeito considerado “bom” pela moral nobre é o

ponto de partida de seu modo de valoração, enquanto que a moral escrava, essencialmente reativa, parte da negação daquele considerado “mau”: “Logo, segundo a moral dos escravos o ‘mau’ inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o ‘bom’ que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem ‘ruim’ é sentido como desprezível.” (BM, §260, p. 174). Mas percebamos aqui que de qualquer maneira o “mau” de um é o “bom” do outro. Se entre o modo de valoração nobre e escravo há uma diferença fundamental expressos nessa distinção “bom e ruim” - no caso daquele - *versus* “bom e mau” - no caso deste - (GM, I), e se o forte parte da afirmação de si enquanto que o fraco parte da negação do outro (que no caso é o forte), logo concluímos que de um jeito ou de outro o tipo nobre é a base sobre a qual se funda toda moral.

E a moral pode ser tanto a moral da afirmação da vida em sua plenitude (com todas as consequências a um só tempo violentas e benevolentes que dela decorrem), como a da negação da vida (ou, o que é o mesmo, a da afirmação da vida fraca). Nesse sentido, mais uma vez fica ressaltada aqui a importância que a vontade de poder possui no estabelecimento dos valores, pois se o nobre é o único que estabelece valores, os valores estabelecidos pela moral do ressentimento só podem ser baseados naqueles valores nobres, porém transvalorados, colocados de ponta-cabeça: os verdadeiros bons se tornam os “maus”, e os derrotados se tornam os vencedores.

E não pensemos aqui que a transvaloração dos valores operada pela moral dos escravos está em contradição com a vontade de poder. Pelo contrário, a moral dos derrotados pressupõe a vontade de poder, mas de uma maneira completamente paradoxal:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma. (GM, III, §11, p. 107)

Pensar que na moral escrava a vontade de poder se volta contra a vontade de poder é algo que, apesar de estranho, faz algum sentido do ponto de vista nietzschiano, visto que corresponde ao caráter ressentido dessa moral: afinal de contas, o que é a culpa senão algo que possui como efeito a diminuição do próprio *quantum* de força? Fica aqui ainda envolto em mistério, entretanto, o motivo pelo qual alguém iria buscar anular a si de tal forma; é neste momento que a criação de mundos transcendentis entra. Ora, que sentido haveria para os fracos e derrotados em continuar vivendo uma vida de derrotas perpetradas pelos fortes? A

não ser, é claro, que nesta equação entre um elemento de manutenção da ordem social aristocrática chamado sacerdote ascético que passe a pregar para os fracos que “a vida vale como uma ponte para essa outra existência” (GM, III, §11, p. 106), como uma maneira de consolar sua vida desgraçada.

Mas não apenas isso: que a criação de mundos transcendentais “verdadeiros” em relação a este falso sirva como maneira de inverter a lógica da vontade de poder, de maneira que para a moral escrava os derrotados no mundo material serão os vencedores nesses outros mundos fictícios (chamados como verdadeiros); há aqui, portanto, uma glorificação da fraqueza, da passividade, da inação, do autossacrifício, de maneira tal que a força seja usada “para estancar a fonte de força” (Idem, p. 107). Isso significa que as honras recebidas pela “compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade” (BM, §260, p. 174) na verdade servem para prolongar a existência de uma vida que não quer mais viver; ou melhor, uma vida que não quer mais viver neste mundo, mas sim em outro, sendo obrigada a esperar pacientemente a chegada do fim de seus dias.

Nesse sentido, a moral escrava decorre de uma vontade de poder fraca, sendo a própria afirmação desse tipo de vida; mas não decorre, entretanto, de uma falta de vontade de poder, até porque, como já argumentamos, a vontade de poder é própria de absolutamente todo ente que vive, independente da maneira como vive. Percebamos também mais uma vez aqui que a moral escrava, especialmente através do mecanismo do ascetismo, pode ser de certa maneira complementar à moral dos nobres, inclusive facilitando o trabalho do domínio destes últimos sobre a plebe, na medida que o enfraquecimento da maioria é não apenas resultado da força da minoria dominante, mas também da força vital daquela direcionada contra ela própria.

Façamos agora uma relação entre verdade e moralidade em nossa investigação acerca da origem desta. Diferentemente de outros filósofos, Friedrich Nietzsche não considerava ser a moral derivada do conceito de verdade, até porque este, da maneira como havia sido trabalhado pela tradição filosófica até então, nem mesmo existia. Como discutimos na primeira parte deste trabalho, sob certo ponto de vista do pensamento nietzschiano (e sabemos ser esse pensamento carregado de diferentes pontos de vista) o conceito de “verdade” diz mais a respeito do sujeito que a professa, do que acerca do mundo tomado como um todo, e do qual aquele é parte. Isto é, se a única verdade absoluta (em si uma espécie de anti-verdade, como já expusemos) acerca do mundo é que este é Vontade de Poder, e se diversas são as maneiras de

interpretá-lo, pois diversas são as perspectivas humanas, como explicar que haja certas perspectivas que em determinadas localidades e pontos da história humana são alçadas à condição de “verdade”? Ora, se esta é uma questão de Vontade de Poder, logo encontraremos aquilo que é considerado socialmente verdade na correlação de forças daquela sociedade: isto é, verdade é uma questão de poder.

É sob este viés que entramos na questão do costume, da tradição como condição para a existência da moral. Pois para Nietzsche a moral se refere àquele conjunto de ações socialmente aceitas, o que quer dizer que o agir é moral quando ele se submete a um conjunto de costumes compartilhados por aquela associação humana. Ou seja, a existência da moral pressupõe a obediência dos indivíduos à tradição. Mas como dissemos, não existe uma “verdade” no sentido absoluto, o que significa que a tradição possui um compromisso com o tempo sem o qual aquela não pode ser explicada. A experiência prática ensina que determinados conjuntos de costumes ordenam que as pessoas se comportem de determinadas maneiras, explícita ou implicitamente estabelecendo verdades acerca do mundo e da vida, sendo estas justificativas para os costumes, e que por sua vez justificam a moral. O amor ao próximo cristão, por exemplo, é indissociável da ideia de Deus, este fonte da verdade.

O pensamento de Nietzsche, por sua vez, possui como ponto de apoio não a “verdade”, pois parte de uma perspectiva antimetafísica que tem como uma de suas bases a Vontade de Poder: se factualmente os seres humanos têm se comportado das mais diversas maneiras e acreditado nas mais diferentes divindades (e até mesmo, como a priori seria o caso de Nietzsche, em nenhuma divindade) e verdades, como adotar uma perspectiva tão a-histórica, segundo a qual determinada verdade comprometida com tempo e espaço seria a única verdade possível? Haveria aqui uma explícita contradição entre o conceito e o fato, o que é absurdo.

O ponto de apoio nietzschiano quando tratamos de costume e moral é claramente exposto aqui: a tradição é uma “autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (A, § 9, p. 18). Com isto fica clara a relação que existe entre Vontade de Poder, costume e moral: verdades absolutas não existem, sendo que os conceitos formados sobre a realidade são todos perspectivas, algumas das quais conseguem se impor socialmente e assim serem cridas como “verdades”, e outras não. Ou seja, são consideradas socialmente verdadeiras aquelas ideias que são reflexo da Vontade de Poder

daqueles que detém mais poder em determinada sociedade. Este é o motivo pelo qual acreditamos, pensando agora juntamente com Nietzsche porém nos distanciando um pouco de suas posições, serem as mais diversas ideologias vigentes nas sociedades um espelho de suas diferentes composições em classes sociais: isto é, as ideologias que mais detém poder são as ideologias das classes dominantes (o equivalente nietzschiano mais próximo seria a figura do nobre), o que significa que outros sistemas de crença, apesar de deterem certa quantia de poder, são a exceção – não a regra.

O filósofo, por outro lado, provavelmente discordaria em parte de nosso ponto de vista, pois segundo ele nem a sociedade capitalista de seu tempo, dividida que estava em classes sociais, refletia a Vontade de Poder nobre, pelo contrário: a enorme popularidade de que gozava a democracia entre todos, por exemplo, era reflexo de uma mediocrização, uma moralização e auto rebaixamento de todos os seres humanos, independente da classe social a que pertencessem. Assim, com todo respeito às diferentes perspectivas dos diferentes estudiosos de Nietzsche acerca deste assunto, defendemos serem o costume e a moral uma questão que possui como pano de fundo a política, esta entendida como terreno de disputa e aliança das diferentes Vontades de Poder. Ou seja, observamos que há uma íntima relação entre Vontade de Poder, política, moral e costume.

Diferentemente do que defendemos ser nossa posição no parágrafo anterior, consideramos mais coerente com a posição nietzschiana não apenas o direcionamento do olhar para a composição de classes das sociedades, mas também a maneira como se expressa a força propulsora essencial de todo ser humano nas próprias classes, sendo, por exemplo, a defesa de um sistema político tão plebeu como a democracia pelas classes dominantes sintoma do enfraquecimento da Vontade de Poder de toda a humanidade. O principal aqui é compreender que o fundamento do costume e da moral não é o que boa parte da tradição filosófica antes de Nietzsche chamou de “verdade”, mas sim um resultado da atuação (política, no caso do ser humano) de forças sobre outras forças.

Comprendemos, assim, ser o indivíduo moral aquele que age segundo o que dita o costume socialmente compartilhado porque imposto de maneira vertical por uma autoridade (a figura do sacerdote, muito profundamente trabalhada pelo autor em *Genealogia da Moral*, por exemplo, é uma delas) sobre uma maioria. Dessa maneira o costume, cuja existência é garantida pelo indivíduo moralmente considerado “bom”, cumpre duas funções. A primeira

delas é a manutenção da coesão de determinado grupo social: se o que mantém aquele agrupamento de indivíduos unido é a crença em determinados discursos de “verdade” e a obediência aos costumes que deles derivam, logo a conservação do costume pela moral é a conservação do próprio rebanho.

Assim, o que está em questão aqui é a própria afirmação da Vontade de Poder do animal gregário, que precisa se unir com a massa de seus semelhantes em torno da obediência a uma moral pré-determinada para conseguir sobreviver. A segunda função do costume possui relação com o aspecto unitário da Vontade de Poder, e portanto será mais profundamente desenvolvida no momento oportuno. Apesar disso, adiantemos que essa função consiste na perpetuação da Vontade de Poder nobre, isto é: o costume é consequência da plena afirmação da maneira nobre de ser, que para expandir sua essência ao máximo precisa subjugar uma maioria, impor sua verdade à sociedade (lembramos da interpretação proposta por nós acerca do fundo político que o conceito nietzschiano de “verdade” possui), assim estabelecendo costumes que servem ao engrandecimento do forte em detrimento do fraco.

A defesa nietzschiana de uma sociedade desigual, porque baseada na exploração de uns humanos por outros, pela via unitária da vontade de poder encontra sua justificativa não em alguma moral, mesmo a nobre (pois a moral nobre apenas transpõe para o mundo humano aquilo que é factual na vida que vive; isto é, a vida vem antes de qualquer moral), mas na vida em si: “vida é precisamente vontade de poder” (BM, §259, p. 171). Pois para o filósofo “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza” (Idem). Ora, consideremos também que o pensamento de Nietzsche busca o tempo inteiro colocar sobre a base do mundo tal qual ele se apresenta aquilo que é propriamente humano: o intelecto e seus constructos, por exemplo, mas também os afetos humanos, que por sinal são singulares se comparados com o de outros seres vivos. É importante afirmar tal coisa, pois uma das bases do pensamento do filósofo aqui trabalhado é sua crítica à metafísica, dado que ela estabelece “duas esferas distintas da realidade ou do ser” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 22), quando para Nietzsche o mundo é apenas um.

Ora, a metafísica observada por Nietzsche, herdeira que era do pensamento cristão, ao crer em outro mundo além deste, acabou por basear sua moralidade em um mundo fictício, sendo que as consequências morais e políticas disso foram a promoção de concepções nefastas para o filósofo, como a igualdade e a compaixão. Ao enxergar a existência de apenas

um mundo, Nietzsche, segundo sua própria visão, não apenas o concebe de maneira totalmente oposta (como uma luta pela afirmação da própria essência, muitas das vezes guerreando contra outras essências), como também, ao colocar aquilo que é próprio do humano sobre essas bases, acaba por fazer uma defesa de formas de organização política que pressuponham o caráter violento da vida; isso se nos centrarmos no lado unitário da vontade de poder. Ora, se a democracia seria aquela forma de organizar a sociedade baseada no amor ao próximo, que seria, portanto, uma sociedade baseada no caráter violento e explorador da vida, senão uma sociedade com uma desigualdade abissal?

Há que se ressaltar, entretanto, que essa defesa nietzschiana da desigualdade não é algo absoluto. Há também no pensamento do filósofo uma determinada defesa de um determinado tipo de igualdade que, longe de estar em contradição com a exploração decorrente da vontade de poder encarada como unidade, ao nosso ver a complementa: para Nietzsche, entre a classe dos nobres “os indivíduos se tratam como iguais”, sendo que “isso ocorre em toda aristocracia sã” (BM, §259, p. 171). Estamos falando aqui realmente de uma classe social composta por indivíduos que, se o seu engrandecimento deve ser o objetivo da sociedade (isto é, ela deve se curvar àqueles), então necessita que entre si eles sejam suficientemente fortes para, em cooperação, conseguirem afirmar a si próprios através do esmagamento da plebe; nesse caso é necessário que haja igualdade entre essa classe senhorial, pois do contrário surgiriam atritos entre os membros que mais possuem valor nessa sociedade. Os nobres “se abstêm de fazer uns aos outros” (Idem) aquilo que é seu dever fazer contra as ovelhas, caso desejem continuar sendo dominantes: “terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio” (Idem). Aliás, aquilo que determina o caráter nobre dessa classe é justamente a ação, a vontade de poder colocada em prática: não a etnia ou quaisquer características biológicas, mas o fato de esses indivíduos serem capazes de impor sua força sobre seus subalternos, moldando-os para servirem às suas próprias necessidades.

Assim, o tipo de igualdade entre nobres que Nietzsche defende mais uma vez ressalta o caráter autocrático desse aspecto de sua filosofia. Para Nietzsche um dos grandes problemas da moral escrava é a incoerência que se estabelece entre o mundo em sua realidade e os valores construídos por ela acerca deste. Ora, já estabelecemos que o mundo é vontade de poder, e que esta possui, a nosso ver, dois aspectos importantes: o múltiplo e o unitário.

Analise agora essa incoerência entre a referida moral e o mundo segundo uma concepção nietzschiana sob ambos os aspectos.

Sob o aspecto múltiplo a moral escrava é incoerente com o mundo porque, por diminuir o *quantum* de força, isto é, a vontade de poder, diminui também a possibilidade de haver uma maior “diversidade valorativa de homem para homem” (KSA XII, 2 (13), p. 57), sendo o pressuposto disso, pelo menos segundo alguns escritos do filósofo, uma sociedade organizada hierarquicamente. Ora, quanto mais energia vital se possui, quanto mais plenamente se exerce vontade de poder, tanto mais se coloca a possibilidade de se diversificarem a cultura, a arte e os valores, pois os indivíduos (pelo menos os dominantes, os fortes, visto que poderia ser, e é, objeto de intenso debate a possibilidade de, segundo a filosofia de Nietzsche, todos poderem tornarem-se quem são) possuem mais capacidade de exercitar sua própria singularidade plenamente.

E como cada vontade de poder é singular, disso se segue que, na substituição do universal abstrato pelo particular concreto, estabelecidas as condições de pleno exercício das próprias faculdades individuais, daí se segue a diversidade no que tange o estabelecimento de valores e, portanto, uma negação prática da moral escrava, já que esta deriva da vontade de poder apegada e, portanto, apagadora da riqueza de maneiras de ser que é própria do ser humano. Além disso, acaba a moral escrava por ser uma moral incompatível com o ser do mundo pois, se o mundo é composto por uma multiplicidade de vontades de poder, como pode haver uma moral que busque tornar uma parte do mundo (a saber, o ser humano) aquilo que o mundo não é, sendo que ela é produto das relações de poder existentes neste? Ora, não é que a diversidade se apague em um mundo dominado pela moral escrava: ela existe, apenas se tornando menor.

O objetivo da moral escrava é tornar o humano parte de um mundo fantasioso, de maneira a afirmar uma vontade de poder fraca, adoentada: “os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles” (GM, I, §7, p. 26), pois, fracos demais para enfrentar seus opressores diretamente, precisaram proceder a um caminho distinto se desejassem que sua moral fosse dominante. Isto é, nos parece que, muito embora a moral escrava se arrogue afirmadora de um mundo à parte e superior, acaba ela por, contraditoriamente, afirmar uma parte deste mundo real: sua parte enfraquecida, derrotada, e que apenas pode conseguir sua

vitória (a afirmação de um tipo de vida) através de uma tresvaloração dos valores coerentes com o mundo. A resposta nietzschiana a isso é uma nova tresvaloração, que busca, por sua vez, estabelecer uma correspondência entre o mundo em sua factualidade e a moral.

Passemos agora à incoerência entre a moral escrava e o mundo compreendido enquanto vontade de poder à luz de seu aspecto unitário. Já estabelecemos aqui que, sendo o mundo composto por múltiplas forças em disputa, há uma tendência, um desejo presente em cada uma, a buscar mais poder, alargar sua essência e, assim, estabelecer uma unidade entre uma força e outra na qual uma das duas possuiria domínio, e na qual, portanto, estaria localizada a essência dessa unidade formada. Ora, o que Nietzsche quer dizer com isso é que, nessa luta por supremacia própria da essência do mundo, tipos distintos dos mais diversos entes, inclusive o humano, se constroem, sendo que “um tipo” - ou, segundo nossa interpretação, alguns poucos tipos seletos, uma minoria dentre uma maioria - “se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais.” (BM, §262, p. 176)

Isto é, interpretamos aqui que a igualdade é própria do mundo apenas na medida em que, onde quer que se olhe, todos os indivíduos são igualmente jogados numa situação de perigo, adversidade, desfavorabilidade, desigualdade de oportunidades e, sendo assim, precisam superar a si mesmos e ao outro para viver com o máximo de vitalidade. Sendo assim, sob esta perspectiva, faz parte da essência do mundo não a igualdade de direitos, mas a desigualdade deles; sob o aspecto múltiplo, por sua vez, não a igualdade compreendida como uniformidade de maneiras de ser, mas a diversidade e, portanto, as singularidades substituindo o universal genérico. Que dizer, portanto, acerca de uma moral pregadora da igualdade num mundo essencialmente desigual? O mundo concebido enquanto dominação, exploração e escravidão pressupõe a concentração de um excesso de força em uma camada social muito pequena e seleta, sendo que a condição para isso é o rebaixamento de uma maioria a uma situação gregária; nesse sentido, o horror da existência para uma maioria é a contrapartida da beleza do viver experienciado pelos que estão no topo.

Ora, acreditamos que é nesse sentido que a vontade de poder concebida enquanto unidade é colocada em prática por Nietzsche: a massa se torna subserviente, passa a existir para atender aos desejos de poucos. A única maneira, portanto, de se contrapor a essa moral da desigualdade é pregando uma moral da igualdade, e que, como dissemos anteriormente,

demorou bastante tempo até se tornar hegemônica. Há aqui uma curiosa operação de inversão, mas não apenas isso: uma forma de tornar dominante uma moral que prega a não-dominação; uma busca por tornar superior e, portanto, acima de outras formas de valoração, uma moral que prega o exato oposto disso. Assim, a moral escrava, por estabelecer uma oposição à desigualdade própria do mundo concebido enquanto dominação de uns sobre outros, acaba por negá-lo.

E é natural que assim o seja, pois “aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma” (GM, III, §11, p. 107). É quase como se, na batalha contra a vontade de poder concebida enquanto dominação, se tentasse “usar a força para estancar a fonte da força” (Idem), assim estabelecendo-se um curioso paradoxo. Acreditamos que neste caso não há resolução, de um ponto de vista nietzschiano, para o problema da guerra travada pela moral escrava contra o mundo enquanto relações de poder, pois não é possível tornar o mundo aquilo que ele não é; assim o sendo, o máximo que a moral escrava consegue é afirmar uma vida que possui uma vontade de poder diminuída.

Essa é a uma das maneiras de fornecer uma sobrevida a um ser vivo que definha, sendo a outra o ideal ascético concebido enquanto afirmação daquela vontade de poder apequenada, e que por ser apequenada nutre ódio pela própria vontade de poder: “*o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*” (Idem, §13, p. 109). Acreditamos aqui que até certo ponto o ideal ascético possui importância para a ordem hierárquica, na medida em que aqueles que o defendem fazem o trabalho de autoanulação, de rebaixamento do próprio *quantum* de força, assim facilitando a perpetuação de determinado tipo de organização social. O problema começa, entretanto, quando esses “*mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens” (Idem, §14, p. 112) conseguem implantar o sentimento de culpa na casta dominante por ser quem ela é (nunca é demais ressaltar: às custas dos primeiros), sendo que nada há de errado em si na ordem hierárquica de acordo com a doutrina da vontade de poder.

## 4 VONTADE DE PODER E DEMOCRACIA

### 4.1 DEMOCRACIA, MORALIDADE CRISTÃ E VONTADE DE PODER ENFRAQUECIDA

Tendo chegado ao cerne do nosso trabalho, prossigamos analisando as visões de Nietzsche sobre a democracia à luz da vontade de poder e, principalmente, à luz da vontade de poder do fraco, o tipo de vida sobre a qual se apoia a democracia. Como esperamos ter deixado claro haver uma íntima relação entre ambos os conceitos e a moral, nesta sessão buscaremos aprofundar a relação entre os três, sendo que este último terá como propósito unir aqueles outros dois. É sabido, entre os estudiosos de Nietzsche, que o filósofo possuía, à sua própria maneira, preocupações políticas. Assim o sendo, é natural que, dentre suas análises e críticas da sociedade ocidental, seja possível encontrar não um roteiro sistematizado sobre como a sociedade deve se tornar, mas sim investigações que desembocam num desejo de tornar o ser humano um ente mais potente. Isso, como o leitor deve ter percebido, possui completa relação com a vontade de poder e a política em Nietzsche, um dos nossos objetos de estudo.

Quando Nietzsche afirma acreditar “que o grande movimento democrático da Europa [...] no fundo não significa senão a conjuração instintiva descomunal do rebanho” (KSA XII, 2 (13), p. 57), é possível perceber que a curiosa operação de cristianização do Ocidente não se dá apenas nos campos da religião, da moral e da ética, mas também no campo da política. O que Nietzsche observa é serem as mais diferentes correntes de pensamento político de seu tempo, da esquerda à direita, do socialismo libertário mais revolucionário até o nacionalismo mais reacionário, continuções da moral propagada pelo Cristianismo, sem no entanto adquirirem características explicitamente religiosas. Obviamente que, não estando fora desse grupo de ideologias arrebanhadoras do espírito humano, a democracia é também severamente criticada pelo filósofo. Sobre esse ponto seria inclusive interessante indagar, e talvez até desenvolver alguma pesquisa, sobre se, de todas as ideologias criticadas pelo filósofo, não seria a democracia a mais atacada de todas.

Primeiro porque sua variante liberal estava rapidamente se tornando regra em todos os governos do mundo ocidental, e segundo porque era quase que universalmente adotada como

programa por praticamente todas as forças políticas de seu tempo. Dessa maneira, mesmo que, por esquerda, anarquistas e marxistas nas suas diversas vertentes atacassem a insuficiência da democracia liberal, ainda eles defendiam com unhas e dentes suas versões de democracia, assim compartilhando a mesma essência cristã e iluminista de defesa da igualdade por parte dos democratas liberais filhos da Revolução Francesa.

Antes, porém, de fazer a relação entre a Vontade de Poder e a visão nietzschiana da democracia, mediada pela crítica à moral cristã escrava - nosso principal objetivo neste trabalho -, acredita-se ser importante fazer uma discussão sobre o problema da “ideologia” segundo Nietzsche. Do ponto de vista desse autor é possível conceber a democracia como um problema não apenas porque é uma ideologia que prega muito do que Nietzsche se posiciona contra, mas também porque é uma ideologia. Conceituemos o que vem a ser ideologia nos apoiando sobre o que pensa um setor do Anarquismo social acerca do assunto. Muito embora a perspectiva que essa vertente do Socialismo possa vir a diferir de outras correntes políticas, estejam elas à esquerda ou à direita, acreditamos que ela resume bem o que vem a ser ideologia enquanto doutrina política em geral, assim ressaltando os elementos em comum que toda ideologia política possui e que as permite serem consideradas enquanto tal. Assim, afirma a Coordenação Anarquista Brasileira: “O anarquismo é composto de um conjunto de pensamentos e ações articulado sistematicamente.” (CAB, 2014, p. 15) Noutro lugar a Federação Anarquista Uruguaia, sua organização irmã em terras ao sul do Sul do Brasil, oferece um caráter ainda mais fortemente criticável, caso tomemos de empréstimo a ótica de Nietzsche, ao afirmar: “a ideologia é uma estrutura ou sistema de conceitos que permite: 1. A formulação de um objetivo finalista (que deve ser explicado da maneira mais clara possível).” (FAU) Percebamos que, caso aceitemos as concepções aqui apresentadas sobre o que vem a ser isso que se chama de “ideologia”, então tudo aquilo que uma ideologia política é nos parece inaceitável sob qualquer ótica nietzschiana que decidamos acolher. Pois se a “vontade de sistema” (CI, I, § 26, p. 13) é uma falta de honestidade para com si e a ideologia em si mesma pressupõe a construção de um sistema coerentemente estruturado, logo os defensores de qualquer ideologia política que seja são, essencialmente, sujeitos que apresentam a si próprios como algo que eles não são. Mas neste caso caberia a pergunta: que características

possuiria, então, o sujeito, de tal maneira que sua defesa de uma ideologia se configurasse como uma falta de honestidade, um ocultamento da verdade<sup>8</sup>?

Todo sujeito humano, na medida em que é parte do mundo, não apenas obedece à correlação caótica de forças que Nietzsche chama de Vontade de Poder, mas é ele próprio Vontade de Poder. A Vontade de Poder, enquanto afeto fundamental, é produtora de todos os outros afetos, que por sua vez determinam tudo que emerge ao nível da consciência do sujeito, bem como toda sua ação. Mas se todo sujeito é determinado pelos afetos que o perpassam, isso significa que se é determinado por forças sobre as quais não se possui controle, e que constantemente impelem para a ação: se em determinado momento o filósofo afirma que a “criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder”, logo antes ele havia anunciado ser essa força um “impulso” (BM, § 13, p. 20). E impulsos e pulsões, na medida em que possuem um caráter afirmativo de si e estão fora do controle da razão, naturalmente forçam o sujeito a defender diferentes posições sobre diversos assuntos, inclusive políticos.

Essa determinação da racionalidade pelos afetos, para Nietzsche, iria completamente de encontro aos pressupostos iluministas subjacentes ao conceito de ideologia apresentados por nós, visto que colocar-se como defensor de uma doutrina política é o mesmo que erroneamente imaginar a si como uma linha reta, quando em verdade para Nietzsche o sujeito humano seria um caminho em ziguezague. Todo ser humano é em si contraditório porque sua Vontade de Poder, sendo causa imanente da existência daquele, constantemente o força a pensar, sentir e agir diferentes coisas sobre diversos assuntos, e mesmo sobre o mesmo assunto. Sendo assim, obedecer a essa força que atira o sujeito para diversos e contraditórios lados, bem como a aceitação consciente desse fato, é a verdadeira prova de Vontade de Poder alargada, visto que ela direciona o sujeito a traçar rumos que o tornam mais poderoso. Sendo assim, o mundo, e tudo que dele faz parte, é qualquer coisa menos um ente estruturado (aquela teia de aranha spinozana tão criticada por Nietzsche, embora houvesse certo nível de identificação deste para com Spinoza).

---

<sup>8</sup> Possuímos completa noção dos grandes problemas subjacentes à questão da “verdade” em Nietzsche. Nosso objetivo com o uso dessa expressão foi apenas fazer um jogo de palavras.

Pelo contrário, mais uma vez nos utilizando de um jogo de palavras, as contradições é que são as verdadeiras estruturas fundantes do mundo. Assim o sendo, pressupor que deva existir algo no reino do real que seja coerente, estruturado e do qual se possa extrair um sistema, é em si uma grave incoerência. Aliás, é possível inclusive afirmar que o ato de “desfiar o mundo”, isto é, construir um sistema, “a partir de si” (AC, § 17, p. 16), é algo que diz mais sobre a apeguada Vontade de Poder dos sistemáticos e construtores de ideologias e seus desejos sobre o que mundo deveria ser, do que sobre o mundo em si.

Por esse motivo o fato de a democracia ser uma ideologia de antemão já a coloca numa posição problemática aos olhos de Nietzsche. Isto é, podemos conceber a democracia em suas mais variadas interpretações como um corpo de ideias com certa coerência interna e que visam adequar a realidade social a esse modelo de ideias. Estabelece-se um ideal sobre como o ser humano deve ser e busca-se modificar o conjunto de relações humanas com vistas a chegar a esse ideal. Isso por si só já seria um grande problema para Nietzsche, visto que para o filósofo é preciso aceitar o ser humano em sua realidade, não estabelecer um modelo pronto ao qual ele precisa se adequar. O estabelecimento desse modelo possui alguns graves problemas para o ex-filólogo. Em primeiro lugar ele necessariamente retira parte da energia vital do sujeito do mundo da vida e do presente e o joga para um suposto mundo ideal futuro. Se considerarmos que a vida apenas existe no presente, sendo futuro e passado tempos que efetivamente não possuem realidade (a não ser como produtores de afetos paralisadores da ação, como medo, no caso do futuro, e culpa, no caso do passado), logo jogar parte da energia vital em tempos irrealis é o mesmo que retirá-la da realidade. Ora, a subtração de parte da energia vital pertencente ao sujeito nada mais é que uma diminuição da Vontade de Poder humana, assim provando que toda ideologia política agrava ainda mais o processo de rebaixamento do ser humano a animal gregário. E se o único tempo realmente vivo é o presente, isso significa que todo defensor de toda e qualquer ideologia deseja, mesmo que inconscientemente, a morte; este é mais um resultado do não ser forte o suficiente para viver o mais intensamente possível o presente: começam a ser construídas ideologias que apontam para tempos ideias, imaginários, e que na verdade não passam de desejos de morte.

Se factualmente os seres humanos não são todos os iguais, existindo, além de enorme diversidade de maneiras de ser, também uma clara hierarquização entre os tipos (o animal de rapina e o animal de rebanho, o forte e o fraco), logo, mesmo a democracia analisada por Nietzsche, que rapidamente estava se alastrando como sistema político dominante na Europa,

ainda se esforçava por completar seu trabalho de diminuição do *quantum* de força humano. Uma das provas que a democracia ainda não havia completado seu nefasto (nefasto aos olhos de Nietzsche, que fique claro) trabalho era o fato de ainda haver resistência a ela. Essa prova podemos encontrar nas opiniões do próprio filósofo, visto que seus escritos, carregados de pensamentos antidemocráticos, revelam que os democratas ainda não haviam conseguido completar sua missão de tornar os diversos *quanta* de força uns iguais aos outros. Assim, podemos afirmar que mesmo na época de Nietzsche o ideal democrático ainda era algo utópico, idealista e irreal.

E tanto era esse ideal de “melhoramento” do humano algo idealista, e não realista, que na realidade o ser humano, para Nietzsche, se revela extremamente contraditório, revelando pulsões agressivas tais, que no limite colocariam em risco a própria democracia se a elas fosse dada uma forma política de massas. Aliás, sobre esse assunto é possível nos questionarmos quais seriam as consequências políticas práticas nos dias atuais de uma afirmação como esta: “Em todos os tempos os bárbaros tiveram mais felicidade, não nos enganemos!” (A, § 429, p. 225) Com efeito, a consequência necessária do mais extremo exercício da face impositiva, exploradora, da Vontade de Poder parece ser o retorno à barbárie, ao estado mais animal do ser humano (pré-humano, até), onde o impulso ao conhecimento é o menor possível e a Vontade de Poder deve ser extravasada sem qualquer freio da moral. Se o humano para Nietzsche está demasiado humano, essa face da Vontade de Poder revela um humano nada humano. A outra face da Vontade de Poder, tal qual é a tese de Márcia Rosane Junges sobre a “democracia agonística”<sup>9</sup>, por outro lado, tem como consequência um estado de civilização onde esse elemento agonístico, de luta, deve permanecer, porém reconfigurado.

A contrapartida da criação do humano democrático, por outro lado, é o fato de “parecerem labirínticas nossas almas e concepções das almas, em contrapartida às” dos gregos antigos, tão elogiados por Nietzsche repetidas vezes. É que a moral cristã, ao mesmo tempo que tornou os contemporâneos de Nietzsche mais fracos do que os gregos, também os tornou mais profundos, confusos e interessantes. Pois se com os gregos havia uma coerência entre a

---

9 “Em outra acepção, ao reconhecer a importância das contrariedades agonísticas dentro da sociedade para que esta cresça, progrida e não degenere sob a égide do pensamento único, Nietzsche aproxima-se de um projeto democrático de respeito às diferenças e singularidades do sujeito, podendo lançar as bases para a construção de uma democracia agonística pós-moderna.” (JUNGES, 2006, p. 19)

Vontade de Poder engrandecida, e tudo de bom e ruim que dela provém (a consciência de que ser cruel com o outro é prazeroso e a aceitação dessa prática, por exemplo), agora há mais culpa, estando essa no centro da moral que Nietzsche observa. Isso rebaixa o humano ao nível do animal gregário, mas também o obriga a enviar essa energia vital não descarregada para dentro (tornando-o mais profundo), bem como para fora, desenvolvendo (estamos falando da época que o filósofo alemão viveu) como nunca antes na história humana a ciência e a arte.

E sobre esta última poderíamos interessantemente considerar algumas formas que ela toma (se não ela mesma em si) como formas de sublimação da guerra, e portanto de enriquecimento da vida humana: pois se ao instinto guerreiro não é dada vazão literalmente, o é dado criativamente de maneira sublimada através da arte: “Ainda se descobrirão muitos desses substitutos da guerra” (HDH I, §477, p. 260), como diria o filósofo. Este é um motivo pelo qual faz sentido considerar que a arte em Nietzsche adquire um sentido mais amplo do que em outros pensadores. Isto é: é possível pensar toda ação criativa humana, que a Antropologia Social chamaria de cultura, como sendo, em sua essência, formas de expressão da arte – isto é, do instinto guerreiro sublimado?

Mas supondo que a democracia conseguisse completar seu trabalho, pelo menos no sentido político, já que ela é um sistema de governo. Isto é: que ela conseguisse dar a todos as mesmas condições de decidir politicamente, bem como o mesmo peso sobre essas decisões. Nesse caso faz-se necessário perguntar: isso terá realmente transformado os seres humanos em iguais? Isto é: terá a democracia realmente conseguido transformar a essência humana em algo diverso daquilo que ela é? Já estabelecemos que a Vontade de Poder é uma lei<sup>10</sup> absoluta, eterna e imutável do mundo que expressa sua essência incompleta, passageira e fluida. Isto é, a Vontade de Poder é um construto linguístico que, enquanto tal, blasfema contra a essência, em sua essência inapreensível, do mundo.

---

10 Este é mais um jogo de palavras nosso. Com efeito, não é que haja realmente uma lei que rege o mundo, um a priori ao qual este está submetido. Pelo contrário, o próprio Nietzsche deixa claro que neste mundo “faltam absolutamente as leis” (BM, § 22, p. 28). Nosso ponto é que a racionalidade humana (no nosso caso a racionalidade de Nietzsche), pela observação da realidade, é capaz de nomear o inomeável caos de forças atuando sobre outras forças, observar que este é um fato que ocorre em todos os lugares e com todos os entes, e dar a isso o nome de “lei”. E se por um lado o substantivo “lei” é um nome adequado a ser dado para algo que ocorre universalmente, por outro ela é uma palavra, e enquanto tal é falseadora, assim como a “metafísica, a moral, a religião, a ciência”, que por Nietzsche “não são consideradas neste livro senão como formas diversas da mentira” (KSA XIII, 11 (415), p. 177).

Nesse sentido é possível interpretar “a sedução da linguagem” (GM, I, § 13, p. 36) conceituada por Nietzsche não apenas como um ataque à distinção entre sujeito e objeto, mas também como um alerta para a excessiva confiança nela enquanto desveladora da essência do mundo. Se é um com o mundo, não havendo uma divisão clara entre aquele que conhece e o conhecido, de maneira que aquele que conhece conhece não algo fora de si, mas a si mesmo enquanto determinado por uma multiplicidade de forças aparentemente externas.

O problema é que a aquisição de linguagem pelo ser humano fruto do processo evolutivo (na verdade, uma gradual modificação na correlação de forças internas ao humano, não sendo, portanto, necessariamente uma “evolução” no sentido de ser uma melhora) veio de mãos dadas com a aquisição de razão. Sendo assim, percebendo-se agora como um ente diverso de todos os outros, ele acredita estar descolado do mundo, acredita ser um sujeito que conhece o mundo externo a si, que sua sagrada consciência pertence a um outro patamar, um patamar divino: o ser humano, por se acreditar divino, agora equivocadamente busca causas primeiras, constrói deuses e se torna metafísico. Passa a crer que a linguagem é capaz de expressar a essência do mundo, quando na verdade é da essência do mundo, enquanto correlação de forças que gradualmente produziram um animal capaz de pensar, que surge a linguagem. O ser humano passa a crer que sua linguagem é algo que não parte de um conjunto “de abortos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga diante da verdade (KSA XIII, 11 (415), p. 177). É por isso que o fato do ser humano ter adquirido racionalidade, linguagem e consciência de si se configura à primeira vista como uma espécie de ponto fora da curva nesse quadro que traçamos, muito embora não seja. Isso não significa, por outro lado, que o ser humano exista fora, acima, ou além do mundo, e não esteja submetido à mesma lei a que todos os outros entes estão submetidos, que é a Vontade de Poder.

E a vontade de poder, tal como já foi exposto, parte do pressuposto segundo o qual o lado humano considerado pelo Cristianismo como estando alinhado com a noção de “bem” é tão fundamental quanto o lado considerado como estando em coerência com a noção de “mal”. Mas fundamental para quê? Ora, não apenas para viver, visto que para o filósofo aqui trabalhado é impossível viver sem submeter parte do mundo à sua Vontade de Poder, como também para tornar o humano mais forte, mais engrandecido, e portanto mais vivo. Lembremos que para Nietzsche o chamado “bem” e o chamado “mal” não são opostos excludentes, mas sim distintos lados da Vontade de Poder que se complementam: um aumenta quando o outro aumenta, e um diminui quando o outro diminui. Isto é, para Nietzsche

“violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, [...] tudo que dá de mau, terrível, tirânico [...] no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto seu contrário” (BM, § 44, p. 48).

Mas ideologias políticas baseadas na igualdade de direitos, como a democracia e o socialismo, para Nietzsche apenas servem ao apequenamento do ser humano, não à sua elevação. E se bem e mal, prazer e dor, segundo a doutrina da Vontade de Poder caminham sempre ombro a ombro, logo podemos concluir que a democracia não torna o ser humano “melhor” no sentido de aumentar seu lado bom em detrimento do mau, mas apenas de apequenar a Vontade de Poder humana. Isso significa que a própria característica fundante da democracia moderna, que é traçar o caminho da igualdade política e de direitos de maneira a chegar ao objetivo final de tornar o ser humano bom, está fadada ao fracasso. Pois mesmo que se conseguisse implementar em escala mundial sistemas políticos democráticos liberais, assim universalizando a democracia, e que esses sistemas obtivessem êxito em formalmente implementar sua tão sonhada igualdade política e de direitos, mesmo assim eles estariam fadados a falhar em seu objetivo final. O máximo que iriam conseguir seria implementar uma ordem social achatadora da Vontade de Poder em tal grau, que diminuiria em iguais partes tanto as pulsões de bondade quanto as pulsões de maldade do ser humano, ambas essenciais ao viver. Pois como já argumentamos, não é possível conceber a Vontade de Poder de um ente qualquer como um sistema de balanças onde um lado representaria o bem e o outro representaria o mal; num sistema de balanças, quando um lado aumenta o outro diminui, enquanto que no nosso caso a essência de todo ente adquire mais poder e se alarga quando ambos aumentam, adquirindo menos poder e se encolhendo quando ambos diminuem. A única possibilidade, no nosso modesto entendimento, de conceber a Vontade de Poder como um sistema de balanças seria se considerássemos que as múltiplas forças que existem no mundo competem umas com as outras por hegemonia, umas se sobrepondo às outras: umas diminuem quando outras aumentam, obviamente não significando um aumento do lado “bom” em detrimento do lado “ruim” de alguma delas ou vice-versa.

Quando Nietzsche observa haver uma defesa da democracia, sob qualquer que seja a forma, por todas as classes sociais (com algumas raras exceções) de seu tempo, é coerente concluir que estão tanto o topo como a base da pirâmide social movidos pela mesma expressão de Vontade de Poder enfraquecida, tornada soberana através da moral cristã. Isso não pode deixar de ser algo curioso, além de contraditório em certa medida, visto que a

hierarquia política e econômica de uns sobre outros continua existindo (a despeito de sofrer certas modificações); e no entanto, o que Nietzsche observa é estarem dominadores e dominados unidos na defesa da igualdade, e que a rigor interessaria apenas a estes últimos. Como resolver esse problema? É possível pensar na perpetuação das desigualdades apenas nos âmbitos político e econômico, enquanto que no âmbito da cultura haveria um constante movimento em direção ao igualitarismo? Ou será que Nietzsche acreditava serem a democracia liberal e os socialismos marxista e anarquista todos movimentos paralelos que, traçando caminhos distintos, perseguiram exatamente o mesmo objetivo finalista?

Pois admitamos, nietzschianamente, serem determinadas concessões às classes subalternas um passo em direção à igualdade social, sem que no entanto seja ainda rompida a perpetuação da desigualdade, dada a continuidade da existência da divisão de sociedades em classes. O direito ao voto estendido ao que Nietzsche chama de “plebeus” do século XIX (trabalhadores, camponeses, dentre outros) é algo que exemplifica bem esse quadro: continuam existindo classes que dominam o mundo ocidental politicamente (já que o voto encontra-se na esfera da política) porque são elas que diretamente tomam as decisões nesse âmbito; o que muda é que os dominados indiretamente também as tomam, através da escolha de seus representantes no Estado. Representantes estes que nesse regime liberal democrático se autoproclamam (e muitas das vezes realmente acreditam ser) porta-vozes do povo que os elegeu, significando que havia na época de Nietzsche uma gradual contaminação das classes nobres pela moral escrava. Dessa maneira, é possível conceber que Nietzsche observava estar essa democracia liberal traçando um caminho diferente de outras correntes políticas de seu tempo, mas que no entanto se dirigia ao definitivo rebaixamento do humano à condição de animal gregário tanto quanto as outras.

Enquanto esta defendia uma forma pacífica e gradual de fazê-lo, anarquismo e marxismo defendiam uma forma violenta e súbita; enquanto a democracia liberal era defendida por representantes de dominantes e dominados, aquelas duas outras correntes políticas tinham como sua base de apoio a plebe do século XIX. O conteúdo plebeu, que possui como fundamento a moral escrava e a Vontade de Poder enfraquecida, por outro lado, é exatamente o mesmo; a diferença estaria apenas na forma.

E com efeito, não apenas há aqui a tentativa de tornar todos iguais, mas há também uma pobreza de energia vital, que aqui igualamos à Vontade de Poder enfraquecida, como já

foi assinalado. Os indivíduos defensores dessas ideologias, não sendo fortes o suficiente para se impor socialmente, precisam num primeiro momento encontrar um motivo, uma causa para seu sofrimento, como se houvesse alguma causa primeira. Porém mesmo que consideremos ser a causa do sofrimento do fraco a opressão do forte, numa perspectiva nietzschiana a própria maneira de ser deste (o mesmo acontecendo com aquele, diga-se de passagem) é determinada por tantas variáveis, que nesse emaranhado caótico de contingências não faz sentido falar em causas. Esse é também um dos motivos pelos quais Nietzsche defende não existir um sujeito estático, claramente definido, que executa uma ação; pelo contrário, “a ação é tudo” (GM, I, §13, p. 36). Assim o sendo, não existe uma culpa pois não existe um culpado pela miséria de ninguém, já que isso seria atribuir um caráter de estiticidade a um processo extremamente fluido. O desejo pelo que chamam de “justiça” configura-se simplesmente como um simples ato de vingança contra aqueles que inocentemente seguiam seus próprios instintos e estavam, como disse, nadando no mar da contingência absoluta que é o mundo da vida. Instintos estes que são a própria essência do sujeito nobre: ser, em determinados momentos e com seus semelhantes, dócil e amável, e em outros, ave de rapina quando a necessidade de expandir sua vitalidade se coloca. Que haveria de errado em ser coerente com o caráter ora explorador e violento, ora benévolo da vida?

Neste momento trazendo a discussão um pouco mais para a questão da moralidade do costume, acreditamos aqui também haver uma relação entre a maneira de ser do rebanho, a democracia e a Vontade de Poder. De que forma? A obediência a costumes é algo que diz respeito à Vontade de Poder do rebanho, fraca demais para impor a si mesma, e à qual, portanto, resta a submissão à Vontade de Poder nobre. Assim o sendo, se a massa obedece aos mesmos costumes, logo todos agem da mesma forma e a diversidade nessa classe se apaga: todos se tornam iguais, constantemente se deslocando como ovelhas para os mesmos lugares conforme os ditames do pastor. Mas podemos pensar a situação de rebanho, na qual se encaixam essas ovelhas, como necessariamente dependendo de uma relação hierárquica na qual o pastor (isto é, do forte, do nobre) se encontra no topo e as primeiras se encontram na base? Segundo o aspecto múltiplo da Vontade de Poder, a resposta é “não necessariamente”; segundo seu aspecto unitário, “sim”.

Já estabelecemos ser o aspecto unitário da Vontade de Poder: a submissão de parte, ou partes, do mundo à essência de certo ente, ou coletividade de entes, assim parcialmente tornando aqueles espelhos dos desejos destes; a reunião de entes individuais, seja de maneira

igualitária ou hierárquica, que para continuar existindo precisam se agrupar, assim gerando semelhanças (as línguas humanas são um exemplo disto) entre seus membros. Isto é, segundo a Vontade de Poder compreendida como unidade, em toda e qualquer parte do mundo existem relações de poder porque não é possível viver, seja plena ou miseravelmente, e não exercer poder sobre o mundo. Como Nietzsche concebe tal questão, tendo como base o aspecto unitário da Vontade de Poder?

Em diversos escritos, mas mais famosamente em sua *Genealogia da Moral*, o filósofo afirma ser próprio da moral escrava uma afirmação de si nociva (*a priori* para aquele que o faz) e ressentida porque parte da negação do outro. O indivíduo que age segundo o modo de ser nobre, por outro lado, por estar interessado no engrandecimento de sua própria essência, primeiro dirige seu olhar para dentro, assim afirmando a si antes de tudo (GM, I, § 10). É possível interpretar esse pensamento de diversas formas, porém analisando os escritos do filósofo nós somos partidários de que, no concernem essas e outras concepções, há contradições inerentes (isto é, que fazem parte da própria essência deste e de outros conceitos) e não-passíveis de resolução pela via da racionalidade tão associada ao trabalho filosófico – a não ser que tenhamos uma concepção mais nietzschiana de filosofia, ou decidamos por resolver o problema da síntese de ideias contrárias e incoerentes entre si por outra via. De qualquer maneira, é próprio do pensamento nietzschiano conceber ser parte da Vontade de Poder forte a autoafirmação sem a necessidade de negar o outro, o que significa que a essência do indivíduo pode se expandir sem interferir na essência alheia. Essa ideia, ao mesmo tempo que está em plena coerência com o aspecto múltiplo da Vontade de Poder, por possibilitar a existência de múltiplas e diversas maneiras de ser (por trás da crítica nietzschiana à moral, aos moralistas e ao Cristianismo está também uma afirmação da, e elogio à, diversidade humana), também nos ajuda a compreender a noção de Espírito Livre do autor, sujeito considerado “imoral” pelo moralismo cristão por estabelecer valores para si a partir de si, e não a partir da tradição. Mas é essa afirmação da própria essência coerente com o aspecto unitário da Vontade de Poder?

Tendo em conta tudo que foi exposto, na nossa opinião não é possível conceber que Nietzsche defendesse qualquer tipo de igualdade social, caso olhemos a vontade de poder pelo ângulo da unidade. O que não significa que não possamos nos utilizar desses instrumentos teóricos para fortalecer uma prática política que vise a construção de uma sociedade mais igualitária. Isso, no entanto, se configura como um uso possível da filosofia nietzschiana; uso

este que mais torce o pensamento do filósofo contra si próprio, utilizando-se das ferramentas teóricas que Nietzsche construiu com o objetivo (consciente ou não) de alcançar conclusões políticas diametralmente contrárias das defendidas por ele. Por esse motivo, defendemos que utilizar-se da vontade de poder para justificar a democracia, ou qualquer outro regime político baseado na igualdade, configura-se como uma vontade de poder que, enquanto conceito, embora influenciado por Nietzsche, é na verdade uma ferramenta teórica politicamente anti-nietzschiana criada por outrem. E se tanto por esquerda quanto por direita é possível admitir que as relações de poder (forças se impondo sobre outras forças) são parte essencial do mundo, se por esquerda entendemos ser aquele guarda-chuva de ideologias políticas que se unem em defesa da igualdade, então utilizar-se da Vontade de Poder para justificar a igualdade é construir um conceito politicamente anti-nietzschiano (embora metafisicamente possa haver semelhanças), guardando como similaridade (novamente: passamos agora da esfera da metafísica para a esfera política) com o conceito cunhado por Nietzsche apenas o nome.

Assim, é possível interpretar a existência da ave de rapina como pressupondo o rebaixamento de uma maioria à condição gregária. Assim, se obediência a costumes (mais uma vez: impostos pelas elites) é coisa de rebanho, a existência dessa obediência é condição necessária para a existência do forte. Por esse motivo é possível interpretar que a moral cristã serviria a essa interpretação específica do pensamento político de Nietzsche se ela não tivesse se tornado hegemônica entre as elites, de cujo lado o aspecto unitário da Vontade de Poder se coloca, e cujo interesse enquanto classe social gira em torno da manutenção da desigualdade social. O problema é a defesa da democracia liberal, esse sistema político herdeiro do Cristianismo, por parte dessa classe, que por sua própria natureza não teria interesse algum em defender esses princípios, sendo que eles fortalecem apenas a base da pirâmide.

#### 4.2 A DEMOCRACIA À LUZ DO ASPECTO MÚLTIPLO DA VONTADE DE PODER

Analisemos agora a visão nietzschiana sobre a democracia à luz de cada um dos aspectos da vontade de poder trabalhados por nós aqui, buscando ao máximo nos ater às visões políticas decorrentes de cada um deles especificamente. Isto é, tendo completa noção dos problemas que tal divisão gera, visto que há sobreposições entre um e outro conceito, prossigamos este trabalho desta maneira, visto que, a nosso ver, pelo fato de cada um dos dois aspectos da vontade de poder apontar para caminhos políticos bastante distintos, há, portanto, visões distintas relativas a cada um deles acerca da política democrática. Para isso nos

apoiaremos também na visão do filósofo sobre a moral, e em particular sobre a moral cristã, hegemônica no ocidente, e que é a base valorativa sobre a qual se apoia a democracia moderna por ele criticado. Tendo primeiro exposto o que compreendemos ser o aspecto múltiplo da vontade de poder, comecemos também por esse aspecto nossa análise da democracia.

Proceder a uma “análise”, entretanto não nos parece expressar adequadamente nossa tarefa, visto que, como buscaremos demonstrar agora, a nosso juízo a efetivação política do aspecto múltiplo da vontade de poder demandaria alguma forma de regime democrático. Antes de nos debruçarmos sobre isso, é preciso explicitar o seguinte: compreendemos haver a crítica nietzschiana direcionada à democracia tomando como base esse aspecto, na medida em que esse regime político seria enfraquecedor da força vital humana dada sua defesa da igualdade, não apenas limitando-se a defender uma igualdade de direitos, mas também uma igualdade compreendida enquanto padronização das maneiras de ser. Ora, para a democracia funcionar, segundo essa visão, todos os múltiplos pontos de vista precisariam ser, na prática, eliminados em benefício de atingir um ponto de vista único, defendido por seus defensores como sendo um ponto de vista coletivamente construído, e que portanto contemplaria a todos.

Os defensores da democracia (e aqui gostaríamos de ressaltar que este que escreve defende uma democracia de base e direta), segundo o pensamento nietzschiano, esconderiam, entretanto, justamente que para esse regime se efetivar a eliminação da multiplicidade seria necessária, e a padronização empobrecedora acabaria por reinar. Em outras palavras, segundo o aspecto múltiplo da vontade de poder, tal qual em todas as outras ideologias políticas criticadas por Nietzsche (o nacionalismo e o socialismo, por exemplo), há aqui uma negação do indivíduo através da diluição de sua individualidade na padronização da coletividade, e assim uma perpetuação do tipo de vida enfraquecido que o animal gregário representa.

Entretanto, se ao indivíduo for dada uma excessiva importância, teríamos uma tirania do forte sobre o fraco e novamente uma eliminação da diversidade valorativa e de maneiras de ser, algo que, se por um lado contradiz o aspecto múltiplo da vontade de poder, por outro é coerente com seu aspecto unitário. Ou seja, e é isso que buscaremos demonstrar, tanto um quanto outro aspecto da vontade de poder nos parecem essenciais para compreender o pensamento político de Nietzsche, sendo igualmente estruturantes de sua filosofia, motivo pelo qual encontrar uma coerência no campo da política em Nietzsche nos parece ser o

mesmo que adentrar um círculo vicioso. Isso não seria exatamente um problema, não fosse o fato da política enquanto gestão da vida pública e da sociedade proceder de maneira objetiva e prática, demandando, portanto, certa coerência ideológica e um certo pensamento sequencial, e não difuso e circular.

Assim, a nosso ver o aspecto múltiplo da vontade de poder, muito bem exposto páginas atrás com a ajuda de Gilles Deleuze, por exemplo, para ser efetivamente contemplado num processo de superação da moralidade cristã através da substituição desta pelas múltiplas formas de valorar (no fim das contas uma afirmação da diversidade e da diferença), precisaria, a nosso ver, se efetivar de maneira prática, o que quer dizer: precisa ser claramente expressa politicamente num regime bem estruturado que desse conta do todo da sociedade. Ou seja, esse regime democrático agonístico (MOUFFE, 2000) precisaria ser estruturado e forte o suficiente, pois do contrário a própria existência da multiplicidade dos modos de ser estaria ameaçada por moralistas autoritários politicamente coesos e organizados. Portanto, colocando a centralidade na defesa da multiplicidade de maneiras de ser humano, somos levados a crer, a despeito de haver uma forte crítica nietzschiana à democracia por essa via, que a única maneira de garantir a existência dessa multiplicidade é através de um regime minimamente democrático, a despeito do aspecto unitário de sua filosofia demandar a defesa de algum tipo de autocracia.

Não é que aqui estejamos afirmando corresponderem essas singularidades aos mesmos *quanta* de força, como se não houvesse sujeitos mais fortes que outros. Até porque, como a realidade demonstra, é possível haver democracias<sup>11</sup> em regimes capitalistas e que, portanto, são estruturados segundo uma clivagem entre diferentes classes sociais. O que estamos afirmando é que, apoiados na interpretação de Junges (2006), apenas um regime com algum grau democracia, mínimo que seja, é capaz de contemplar a diversidade opiniões e modos de valoração que a nosso ver são essencialmente parte daquela multiplicidade de forças que é a interpretação deleuziana da vontade de poder, apoiada em uma parte essencial do pensamento nietzschiano. Um regime autocrático, por outro lado, frequentemente governa pela força,

---

11 Muito embora haja aqueles que legitimamente questionem o fato de serem essas democracias realmente democráticas. Este que escreve, por exemplo, associa a democracia à democracia radical, pressupondo, por isso, o fim do capitalismo e o estabelecimento de relações sociais de outra ordem.

frequentemente impondo uma padronização verticalizada do comportamento, levada a cabo por aqueles que efetivamente governam a sociedade.

Chantal Mouffe (2000) a nosso ver propõe um modelo de democracia que está de acordo com o aspecto múltiplo da vontade de poder nietzschiana, dado que a efetiva expressão prática das múltiplas vontades de poder humanas demandaria alguma forma de regime democrático, como já dissemos. Uma das coisas que a nosso ver coloca Mouffe na mesma esteira de Nietzsche, e é este o motivo pelo qual estamos trazendo-a, é o fato dos afetos e dos interesses pessoais mais íntimos (ou seja, aquele campo da vida humana que certas escolas da filosofia afirmam não possuir relação com o público) desempenharem aqui um papel de destaque, não em detrimento da racionalidade, mas colocando de lado o que ela entende por ser uma racionalidade instrumental. Mouffe contrapõe-se a certas correntes de pensamento que se encaixam naquele guarda-chuva teórico que ela chama de “democracia deliberativa”, e aqui ela cita as escolas representadas principalmente pelas figuras de John Rawls e Jürgen Habermas. Segundo a cientista política, a despeito das diferenças entre cada uma das escolas, há em ambas uma convergência no que tange uma certa defesa, dentro das instituições democráticas, da racionalidade em detrimento dos afetos, e dos interesses comuns em detrimento dos interesses pessoais: “Both Habermas and Rawls believe that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality.” (MOUFFE, 2000, p. 86)

Por exemplo, haveria em Rawls, segundo seu entendimento, uma necessidade dos participantes do regime democrático deixarem de lado seus interesses enquanto indivíduos e suas especificidades (Idem). Ora, a operação é simples e compreensível, embora contrária ao pensamento de Nietzsche: se a política refere-se à gestão da vida pública, e portanto engloba tudo aquilo que diz respeito ao âmbito da coletividade, e se a democracia é justamente aquele regime que busca trazer para o âmbito dessas deliberações as demandas do maior número possível de pessoas, e não apenas aquelas de uma única classe, logo, é preciso encontrar algo, um conjunto de interesses, que una a todos, de tal maneira que as decisões tomadas contemplem a totalidade, ou pelo menos o maior número possível. A realidade, entretanto, nos mostra que o ser humano possui interesses de outra ordem: pessoais e que, portanto, segundo a visão de Mouffe acerca das escolas por ela criticadas, nada teriam, ou muito pouco teriam, a ver com o processo de construção de uma sociedade democrática. E se o que move esses interesses pessoais são os afetos, logo, a compreensão política de Rawls e de Habermas,

segundo Mouffe, privilegia a racionalidade em detrimento do campo da afetividade. Esse é um dos pontos de discordância da pensadora belga com esses defensores da democracia deliberativa. A conclusão, portanto, é a seguinte:

For this perspective the basis of legitimacy of democratic institutions derives from the fact that the instances which claim obligatory power do so on the presumption that their decisions represent an impartial standpoint which is equally in the interests of all. (Idem, p. 87)

Ou seja, se essa operação que acaba por dividir o ser humano entre seu lado afetivo e seu lado racional, de tal maneira que um nada teria em comum com o outro e cada um habitaria como que realidades distintas, é realmente verdadeira, então a única consequência possível é a defesa de uma completa neutralidade das instituições democráticas. Como se estas, regidas que seriam por um campo comumente compartilhado por todos, englobador dos interesses coletivos mais abrangentes e movidos pela razão (pois o campo dos afetos diria respeito somente aos indivíduos), pudessem não ser espaço de disputa de pontos de vista movidos justamente por interesses de pessoais, que, numa visão tanto coerente com o pensamento de Mouffe como com o pensamento de Nietzsche, são determinadas justamente pelos seus afetos, sendo a racionalidade uma consequência deles.

No fim das contas a operação que ambos os autores estão tentando levar a cabo, de acordo com Mouffe, diz respeito à tentativa de estabelecer um perímetro, no que tange o fazer democrático, que esteja livre da multiplicidade de maneiras de valorar (o que imediatamente nos remete ao aspecto múltiplo da vontade de poder nietzschiana), visto que diferentes pessoas possuem, por exemplo, diferentes religiões, cada uma com seu sistema de crenças, possuem diversas origens sociais, algo que fica ainda mais explícito na sociedade em que vivemos, na qual há um cada vez mais profundo processo de integração das culturas a nível global. Assim, “in order for liberal institutions to be acceptable to people with differing moral, philosophical and religious views, they must be neutral with respect to comprehensive views.” (Idem, p. 91) Estando a política localizada unicamente no âmbito do público e o pluralismo de valores ficando relegado ao âmbito privado, procura-se, assim, abstrair as particularidades em nome da defesa da construção de um universal; o fazer democrático, assim, seria (ou, melhor dizendo, precisaria ser) algo neutro, e porque neutro estaria livre do confronto entre sistemas de valoração distintos. Habermas e Rawls, assim, seriam opositores da proposta de Mouffe baseada justamente no embate entre os diversos pontos de vista.

Mas a pensadora, como foi dito, parte de um ponto de vista bastante distinto. Para ela, de maneira a compreender o ser humano, é preciso compreender que afetos o movem, suas paixões e pulsões; em termos políticos, isso significa dizer que não basta ater-se ao reino da racionalidade, como se apenas este fosse capaz de gerar apoio social pela democracia, mas também compreender “the crucial role played by passions and affects in securing allegiance to democratic values.” (Idem, p. 95) Nesse sentido, toda a pretensão de criar um consenso racional em torno da democracia seria uma ingenuidade, sendo, portanto, necessário que se criem cada vez mais instituições, modos de vida e elementos discursivos que fomentem uma identificação entre os indivíduos e a democracia, de tal maneira que as pessoas ajam, participem ativamente da construção desse modelo de sociedade. É aqui onde entram os afetos, pois a ação não possui uma dinâmica racional: para João Bernardo o “confronto entre acções ocorre ainda no plano exterior à razão, por isso reforça o irracionalismo.” (BERNARDO, 2018, p. 10) Nesse sentido, é compreensível que uma das críticas de Mouffe àqueles outros modelos de democracia se dirija no sentido de afirmar que eles levam a uma apatia social, na medida em que não buscam gerar uma identificação mais profunda nos indivíduos, unicamente alcançada pela via dos afetos.

Assim, retornando ao cerne do nosso trabalho, que é este modelo de democracia proposto pela pensadora belga e qual sua relação com o aspecto múltiplo da vontade de poder nietzschiana? É preciso afirmar, antes de mais nada, que para Mouffe o poder é parte da essência das relações sociais, e nesse sentido, diferentemente de Habermas e de Rawls, não se trata de diminuir sua influência sobre esse conjunto de relações, mas de estabelecer relações de poder que sejam compatíveis com a democracia. O poder, na medida em que é algo factual e existe independentemente do nosso julgamento moral acerca dele, não é bom ou ruim (e aqui novamente percebemos um paralelo com Nietzsche), sendo a questão central, portanto, como lidar com ele.

Nesse sentido, Mouffe mais uma vez se distancia da perspectiva deliberativa e se aproxima de Nietzsche, na medida em que percebe como sendo uma grande candura aquele desejo por uma dominação do social pela harmonia do consenso racional. Isso porque, centrando sua perspectiva na dimensão afetiva constitutiva de todo indivíduo humano, para a belga cada sujeito e cada agrupamento de sujeitos, na medida em que é movido por pulsões e paixões, e que cada indivíduo ou grupo estabelece um conjunto de crenças e segue modos de vida diferentes de outro, é impossível que haja qualquer tipo de união entre todos fundada na

base do consenso racional, pois a essência do ser humano não é dessa ordem. Ora, aqui percebemos outra afinidade dessa forma de pensar com a nietzschiana, para quem os afetos são todos gerados por aquela dimensão afetiva fundante do sujeito chamada vontade de poder, e que pode se expressar de infinitas maneiras. Tanto assim o é, que tanto na cientista política belga como o filósofo alemão chegam a uma conclusão parecida: sendo os modos de vida múltiplos e não sendo possível o consenso generalizado para o todo da sociedade, sobra, portanto o embate entre diversos pontos de vista.

Como aqui estamos centrando nossa análise no aspecto múltiplo da vontade de poder, convém lembrar a correta interpretação deleuziana de Nietzsche, para quem a afirmação da diferença não apenas é inevitável, como também é boa e importante, pois gera diversidade; e se por um lado cada força apenas existe numa relação com outras forças, portanto gerando ainda novas formas de vida nesse processo, por outro toda força deseja se impor. Mas essa imposição de maneira alguma significa, e não pode significar, uma anulação do diferente, pois fazer tal coisa significa reproduzir a lógica do moralismo tão combatida por Nietzsche em diversos campos, inclusive no político. Ora, a única maneira, a nosso ver, de contemplar essa diversidade de opiniões é através de um regime minimamente democrático e que compreenda possuírem direitos iguais formas de vida diferentes; pois num regime autocrático, tal qual compreende o que entendemos ser a consequência política do aspecto unitário da vontade de poder, por definição uma forma de vida se coloca acima de todas as outras, rebaixando seus *quanta* de força de tal maneira, que isso se configura como uma negação da essência do diferente.

Essa democracia, entretanto, obviamente não poderia ser aquela criticada por Mouffe, na medida em que é irreal, pois não considera propriamente a necessidade de autoafirmação das forças. Precisaria, portanto, se pensar uma democracia que entenda ser a lógica “nós *versus* eles” parte essencial da vida humana em geral e da política em particular. Por outro lado, afirmar a si negando a existência do outro não é uma opção, visto que aqui se trata de uma forma de fazer política que abarque essa multiplicidade. Ou seja, o “eles” ao qual o “nós” se contrapõe não pode ser tratado como um inimigo a ser eliminado, mas como um outro tipo de inimigo: um adversário cujas ideias são combatidas, mas cuja legitimidade de existência não é colocada em questão:

Envisaged from the point of view of 'agonistic pluralism', the aim of democratic politics is to construct the 'them' in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an 'adversary', that is. somebody whose ideas we combat whose right to defend those ideas we do not put into question. (Idem, p. 101)

Sob essa perspectiva, o antagonismo entre diferentes, na medida em que é parte essencial das relações humanas, pode tomar formas variadas, e não necessariamente implica numa reprodução de uma lógica violenta. É possível encarar o adversário como um inimigo que também possui legitimidade de ser e estar na mesma sociedade, e que se por um lado possui um modo de vida diferente e crenças distintas, por outro compartilha dos mesmos princípios democráticos. Se recordarmos que a vontade de poder, para Nietzsche, necessita que outra força a faça oposição e que nesse combate ambas, na medida em que não busquem a eliminação da outra, crescem e se expandem, podemos compreender como essa proposta de Mouffe contribui para que o crescimento da vontade de poder nietzschiana se efetue no nível prático em sinergia com o princípio da igualdade, e ao mesmo tempo se contrapondo à opressividade da vontade de poder em seu aspecto unitário.

É nesse sentido que compreendemos ser a vontade de poder em seu aspecto múltiplo compatível apenas com alguma forma de regime democrático, e que na medida em que é baseado na igualdade, contradiz o próprio Nietzsche, sendo por esse motivo mais uma espécie de uso que corre em paralelo com certo aspecto específico da filosofia nietzschiana do que um nietzschianismo propriamente dito.

#### 4.3 A DEMOCRACIA À LUZ DO ASPECTO UNITÁRIO DA VONTADE DE PODER

Tendo argumentado como, a nosso juízo, certos elementos da doutrina da vontade de poder, que afirmamos ser seu aspecto múltiplo, não apenas são compatíveis com a democracia, como também exigem alguma espécie de regime democrático que dê conta da multiplicidade de maneiras de ser (a despeito, é claro, das críticas nietzschianas direcionadas à democracia se darem também pelo fato desta, segundo ele, apagar a diversidade), nos debruçemos sobre como o aspecto unitário, em sua oposição à democracia, acaba por demandar um regime autocrático.

É curioso constatar, considerando todas as críticas que o filósofo desferiu durante sua vida produtiva contra a moral, que as “morais normativas são os meios principais” (KSA XI, 37 (8), p. 538) para cultivar um humano mais elevado em termos de vitalidade (isto é, vontade

de poder). Ora, não é que, da maneira que interpretamos, o filósofo seja averso a toda e qualquer moral; aliás, já buscamos deixar claro anteriormente que acreditamos ser a posição de Nietzsche com relação à moral um tanto ambígua, pois se por um lado o aspecto múltiplo da vontade de poder aponta para uma defesa da multiplicidade das maneiras de ser (e, portanto, a defesa nietzschiana da moral que defende a afirmação de si sem a necessidade de negar o outro, se configurando como uma espécie de antimoral), por outro o aspecto unitário aponta para uma dominação do fraco pelo forte, assim reeditando o moralismo por ele criticado, a despeito de seu conteúdo baseado na afirmação da vida forte, e não da vida fraca.

Assim, não é que “legislações, religiões e costumes” (Idem) sejam em si apequenadoras do ser humano; o principal é saber a que moral elas servem, que tipo de vida está propelindo-as. Pois se é a vontade de poder do rebanho, logo o resultado é a criação de uma sociedade composta apenas por ovelhas; se, entretanto, é a vontade de poder forte que está por trás de toda legislação, então o resultado esperado é o exato oposto. O que, entretanto, viria a ser uma sociedade baseada na vontade de poder forte, é tanto objeto de grande discussão, como também é em si uma incógnita, já que o próprio Nietzsche não era afeito a escrever roteiros. Se, no entanto, nos centrarmos no aspecto unitário da vontade de poder, é possível visualizar uma possível resposta: ao afirmar que a “vontade de artista”, possuindo “a violência nas mãos”, possui a possibilidade de “impor a sua vontade criadora por longos espaços de tempo” (Idem), Nietzsche parece defender um tipo de organização social hierárquica, em que uma minoria forte dominaria uma maioria fraca. Em termos práticos isso significa uma reafirmação do rebanho, porém não generalizada para toda a sociedade, como é o caso da sociedade ocidental baseada na moral cristã; o rebanho de ovelhas, neste caso, seria composto pela maioria da população, sendo que uma minoria seria justamente composta pelos fortes que derivariam sua situação de opulência da exploração daqueles. Isso se nos centrarmos no aspecto unitário da vontade de poder.

Vejamos, portanto, que a moral em Nietzsche não é necessariamente algo em si desagradável e que precisaria ser superado, já que, se por um lado ela serve ao enfraquecimento, por outro a vontade de poder considerada pelo aspecto unitário precisa que a maioria da humanidade se enfraqueça para que uma minoria se engrandeça; assim o sendo, o forte não apenas se beneficia quando coloca a moral a seu serviço, impondo-a sobre o rebanho, como precisa dela para ser quem é. É no sentido da defesa da vida forte que a filosofia de Nietzsche se contrapõe às ideias cristãs de igualdade e compaixão, pois se o

fortalecimento de toda vida se dá através da superação das dificuldades (lembramos que a vontade de poder pressupõe prazer e dor em partes iguais), logo “perigo, dureza, violência, risco na rua tanto quanto no coração, desigualdade de direitos” (Idem, p. 539) são tão necessários quanto seus contrários para a “elevação do tipo homem” (Idem). Ora, dado tudo o que foi dito até agora, a consequência prática não pode ser outra senão um retorno a “uma sociedade aristocrática [...] que tinha necessidade de escravidão” (KSA XII, 2 (13), p. 57), e portanto uma defesa nietzschiana de um moralismo de novo tipo, porém dessa vez impulsionado por uma outra moral.

Interessantemente, o uso da palavra “cultivo” pelo filósofo em outros escritos ao se referir a tal elevação do ser humano pela via da construção de uma sociedade hierarquicamente organizada, e, portanto, moralista à sua própria maneira (por exemplo, em CI VII, § 3, p. 50), não nos parece acidental. Isso porque em primeiro lugar apenas se cultiva aquilo que se valora como sendo bom, importante, nutritivo; em segundo lugar, a palavra “cultivar” passa a ideia de algo que não é dado e nem está pronto, mas que, pelo contrário, para se desenvolver precisa ser gradualmente construído. Assim, acreditamos que ao se utilizar dessa palavra Nietzsche está mais uma vez enfatizando aspectos fundamentais de sua filosofia, isto é: ele é um filósofo político, no sentido de que pensa a realidade humana com uma intenção prática, desejando e buscando construir um novo tipo de ser humano fundado na plena afirmação da vontade de poder; ao mesmo tempo, Nietzsche compreende não ser este o humano “verdadeiro” no sentido de ser mais real que outros tipos, pois o ser humano, como todos os outros entes, o é da maneira como é construído para sê-lo; pelo contrário, estamos falando apenas de um tipo entre outros que, embora valorado como superior, não deixa de ser um entre tantos, eternamente em construção, eterno vir-a-ser.

Nietzsche afirma que há no “*movimento democrático* da Europa [...] um tremendo processo *fisiológico*” (BM, §242, p. 149). Isso significa que, diferente de outras lentes de análise das sociedades humanas, que acreditam serem os sistemas políticos o resultado de um embate entre diferentes interesses de classes sociais (uns possuindo os meios de produção e outros possuindo apenas a própria força de trabalho) distintas, para Nietzsche o tipo de governo implantado é produto e reflexo do tipo de vida humana que o colocou nesse lugar. Ao usar a palavra “fisiológico” Nietzsche busca ressaltar que por trás do fazer político existe aquela energia vital própria de todo ser humano denominada “vontade de poder”, e que, por ser o que impele tudo que é vivo a continuar vivendo, por consequência também está na base

de todo fazer humano. O que vem na esteira da vontade de poder é a moral, que possui como tarefa que lhe é própria responder à seguinte questão: como o ser humano deve agir? Ora, visto que a moral cristã dominante, que é a base da democracia, é produto de uma vida fraca, o agir pregado por ela é um agir apequenado, adoentado, incentivador do amor pelo próximo. Nesse sentido, é possível encarar diferentes tipos de governo como resultado de diferentes graus de força vital, sendo a democracia um dos que melhor reflete a falta de vitalidade daquele tipo humano que a instaurou. Se Nietzsche é um monista por crer que só existe um único mundo possível, e que este é o mundo material no qual vivemos, ele é bem distinto de outros pensadores que se encaixam nesse mesmo parâmetro, pois na medida em que para ele a análise da sociedade procede de uma análise vitalista, fisiológica, referente ao *quantum* de força de vida existente, para outros monistas a esfera do real, compreendida como materialidade, da vida humana (deixemos claro que nem toda filosofia monista é materialista) é explicada pela economia.

Comprendemos, portanto, que a hegemonização da política pela democracia (isto é, o que Nietzsche observa como uma crescente crença no fazer democrático, inclusive da parte das classes dominantes, aqueles que outrora teriam sido os “fortes”) é menos a geradora de um apequenamento da força vital humana, e mais a consequência desse apequenamento da vontade de poder cuja expressão contemporânea ao filósofo é a laicização da moral do cristianismo. Certamente que a pregação acrítica da democracia, que busca transformar o “homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais” (Idem, §203, p. 104), é também causa da diminuição da vontade de poder humana.

Mas se aqui estamos a falar contemporaneamente de um ciclo vicioso do qual fazem parte a vontade de poder fraca, a moral escrava cristã e a democracia, a origem de tal “degeneração e diminuição do homem” (Idem) é encontrada num passado distante, e nesse sentido é necessário que nos remetamos à Genealogia da Moral: pois se para a moral escrava “os miseráveis somente são os bons” (GM, I, § 7, p. 26), logo, por trás da generalização contemporânea a Nietzsche da moral que prega tal conceito de “bom” existe a vida enfraquecida, e que enfraquece todas as outras. Assim, embora a vontade de poder faça parte, e contemporaneamente seja uma das causas do apequenamento humano, a nosso ver ela é a gênese de tal operação.

Nietzsche, assim, percebe enorme perigo na generalização dessa moral da compaixão e do amor ao próximo cuja uma de suas expressões políticas trabalhadas por nós a democracia, pois se generalizada possui grande potencial de tornar animal gregário toda a humanidade. Apesar disso, há aqui, paradoxalmente, uma chance para o animal de rapina: ora, aquele ser humano fraco não é essencialmente fraco, como se esse aspecto que caracteriza seu ser fosse produto de uma alma transcendente, ou mesmo uma característica genética passada de geração para geração. No pensamento do filósofo que aqui estamos trabalhando o aspecto do vir-a-ser, o eterno tornar-se, a fluidez a mudança que caracterizam o mundo e a vida, tomam o lugar daquilo que em outros pensamentos podemos identificar como sendo uma concepção estática de ser. Isso significa que o fraco não foi sempre fraco, mas tornou-se fraco; segundo a vontade de poder concebida pelo aspecto unitário, é possível considerar que aquela vida humana foi enfraquecida pela correlação de forças. Ora, se para a vontade de poder concebida como unidade a vida é uma luta (inclusive, da maneira como Nietzsche concebe, entre seres humanos) por supremacia, logo, há vencedores e perdedores nesse combate; a moral hegemônica, a que representa a vontade de poder adoecida, é a moral destes últimos.

Poderia parecer que Nietzsche abomina completamente o estado gregário no qual a humanidade se encontrava durante a segunda metade do século XIX, mas interpretamos tal coisa como sendo apenas a metade da verdade. Pois se por um lado a proposta política de Nietzsche, por passar necessariamente pelo fortalecimento da vida humana, se contrapõe à moral que a enfraquece, por outro ela não apenas tem necessidade da vida fraca, como também pode corretamente compreender como vantajosas as condições sociais de fraqueza de ser geradas pela mora escrava. “As mesmas novas condições em que se produzirá [...] um nivelamento e mediocrização do homem” (BM, § 242, p. 150) são também as que podem vir a gerar o tipo forte, dominante, oposto deste, e que apenas o é na medida em que necessita da submissão de uma maioria a si. Poderia parecer, assim, que o filósofo estaria a defender “o movimento democrático da Europa” (Idem, p. 149) na medida em que este facilita o trabalho de dominação de uns sobre tantos outros, como se o crescente enfraquecimento destes os deixasse mais vulneráveis à submissão.

E no entanto, não é esta a conclusão a que Nietzsche chega: em verdade, o trabalho de degradação do ser humano pela moral dos direitos iguais para todos é tão profundo, tão intenso e suscetível à adaptabilidade a novas condições, que ele não permite (em se

comparando com séculos anteriores) que o homem de exceção apareça, “não permite em absoluto a *pujança* do tipo” (Idem, p. 150).

Apesar disso, o número cada vez maior de animais de rebanho paradoxalmente necessita de mestres, guias e líderes, e nesse sentido, se por um lado a moral dominante não deixa esse tipo forte aparecer, por outro as ovelhas necessitam cada vez mais de pastores. Sendo assim, por uma necessidade dos fracos e uma dificuldade cada vez maior colocada pelas condições sociais adversas ao seu fortalecimento, o futuro tipo forte precisará ser muito mais forte do que jamais foi. Tal qual um sistema de balanças onde um lado frequentemente incita o outro lado a deixar seu prato mais pesado, aqui o extremo do rebaixamento da vontade de poder apenas pode ser vencido por uma vontade de poder mais forte do que jamais houve; nesse sentido, a democracia é, ao mesmo tempo, a maior rebaixadora do espírito humano e a maior cultivadora de seus possíveis redentores.

Discutamos, agora sob outro ângulo, dois aspectos do pensamento nietzschiano que consideramos importantes para nossa pesquisa: o auto-rebaixamento do tipo nobre e a defesa de uma sociedade desigual. O primeiro deles vale a pena ser mencionado, visto que parece demonstrar o quanto que a defesa da igualdade por aqueles que possuem sua existência baseada na exploração das classes subalternas é, ao mesmo tempo, incoerente e perigosa: incoerente porque a defesa dos direitos iguais para todos apenas serve àqueles a quem esses direitos são negados, e perigosa porque é um sintoma (e aqui utilizamos essa palavra em sua acepção médica) de que a culpa e o ressentimento conseguiram infectar aqueles que nada têm do que se culpar, visto que apenas seguem a própria natureza de serem aves de rapina.

A título de exemplo, Nietzsche afirma que, durante a Revolução Francesa, quando a aristocracia daquele país descartou “com sublime nojo seus privilégios” (BM, §258, p. 170) e cedeu terreno à moral escrava (lembramos que aquele foi um período de grande agitação por parte das classes subalternas), assim sentido culpa pela sua situação abastada às custas da miséria da plebe, isso é a confirmação de que o desejo do filósofo “Que os doentes não tornem os sadios doentes” (GM, III, §14, p. 114) não se concretizou. É sobre essas bases morais e moralistas que a democracia consegue ser defendida por praticamente todos (com a óbvia exceção dos homens de exceção): a partir do ressentimento advindo da base da pirâmide social que respinga no topo sob a forma da culpa.

O segundo aspecto, por sua vez, apesar de polêmico, está claramente dito em texto publicado pelo filósofo: “O essencial numa aristocracia boa e são [...] é que *não* se sinta como função [...], mas como seu *sentido* e suprema justificativa” (BM, §258, p. 170). Segundo nossa interpretação o que Nietzsche defende é que, com a infecção da classe dos aristocratas pela moral plebeia, o nobre rebaixou a si a uma situação de mera função, isto é: caberia agora ao nobre desempenhar uma atividade, deveria encarregar-se essa classe social de determinadas obrigações de maneira a contribuir para o bom funcionamento de toda a sociedade. Ora, mas defender o bom funcionamento de todo o corpo social é o mesmo que admitir que todos, do ponto mais alto ao ponto mais baixo da estratificação social, valem a mesma coisa; como se o *quantum* de força presente na vida forte valesse o mesmo que o *quantum* de força presente na vida fraca, quando na verdade a diferença entre um e outro é abismal.

Nesse sentido a classe nobre não deve desempenhar uma função cujo objetivo é algo exterior a ela, como é o caso da sociedade tomada como um todo; sociedade esta da qual ela faz parte, mas cuja maioria é composta por classes que não a sua. Pelo contrário: segundo Nietzsche o “*cultivo* de uma determinada raça e espécie” (CI, VII, §3, p. 50), que no caso é o tipo nobre, é e deve ser o objetivo. Ora, o desejo de Nietzsche é o da plena afirmação da vontade de poder humana, que se considerada pelo aspecto unitário possui como consequência o exercício de força de alguns poucos sobre muitos; em outras palavras, a redução de uma maioria a uma situação de miséria com o objetivo de engrandecer o tipo nobre. Para o filósofo a sociedade deve ser apenas um “alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior” (BM, §258, p. 170). A crítica da democracia pela vontade de poder considerada segundo seu aspecto unitário é uma defesa, portanto, de uma sociedade estruturada hierarquicamente; há em Nietzsche, portanto, um elitismo que a nosso ver deve ser levado em consideração.

Estabeleçamos agora uma relação entre este aspecto da vontade de poder, a cultura e a democracia. Começemos lembrando o leitor que a vontade de poder, em todo ente vivente, é um *a priori*: todo ente quer dar vazão à sua força, alargar sua essência. No caso da vontade de poder humana, entretanto, essa necessidade de alargamento da essência se dá não apenas pela via, por assim dizer, biológica (o que o recoloca como um ente vivente entre outros viventes, na medida em que toda vida precisa, por exemplo, se alimentar), mas também e principalmente pela via da cultura. Dizemos “principalmente” porque é, segundo nosso

entendimento de Nietzsche, o fato do ser humano ser capaz de produzir cultura que o diferencia de todas as outras vidas. Nesse sentido, a vontade de poder humana possuiria uma característica essencial que a diferenciaria de todas as outras: o fato de ela se expressar como “vontade de arte”. Vontade de poder compreendida como vontade de arte, portanto, explica como o ser humano, por sua natureza artística, é capaz de criar, construir formas e sentidos a partir daquilo que é em si desprovido de sentido. Nesse sentido, não é que “os limites opostos à razão” por aquilo que o mundo possui de irracional “deviam estimulá-la a alcançar um novo patamar” (BERNARDO, 2018, p. 500), e que esse patamar seria o da descoberta da verdade subjacente à realidade. Essa “descoberta” seria, na verdade, não uma descoberta, mas uma ativa inserção de formas e palavras nesta única realidade possível que não é passível de ser compreendida intelectualmente, mas apenas vivida; o mundo como representação da vontade daqueles que nele vivem demanda, portanto, que a verdade seja substituída por perspectivas.

Esse perspectivismo nietzschiano, entretanto, encontra no aspecto unitário da vontade de poder um limite, pois segundo o filósofo o próprio ato de nomear, ou seja, de estabelecer uma unidade através da linguagem cujo centro é aquele conjunto de energias vitais mais fundamentais, é próprio dos fortes e poderosos (GM, I, § 2, p. 19): dentre tantas outras perspectivas que buscam se impor, são poucas as que prevalecem. Ora, mas essa imposição de conteúdo (pois nessa linha de raciocínio os conteúdos não são um *a priori* a ser descoberto, mas sim um *a posteriori* a ser construído) àquilo que antes eram apenas formas é precisamente a definição da vontade de arte humana. E se esse conteúdo é algo que possui sua origem no forte na medida em que sua vontade de poder é a vencedora, logo a cultura, que é a base da vida humana e a diferencia de todos os seres vivos, é originalmente forte e rica, pertencendo, portanto, a essa classe. Assim, “Toda cultura elevada precisa de uma classe de homens para explorar, para fazer o trabalho” (SAFRANSKI, 2005, p. 62). Pois assim se organizando a sociedade, de maneira hierárquica e não democrática, aqueles poucos cuja função é a mais elevada (a produção da cultura) poderão se focar apenas nela, sobrando à maioria a tarefa de criar as bases materiais para que ela exista.

Assim o é que a cultura sob a democracia tende a ser uma cultura pobre e enfraquecida, pois tendo esta conseguido prevalecer, prevaleceu a maneira de ser fraca e praticamente eliminou-se a possibilidade de surgir a vida forte. O fato da vida fraca ter prevalecido politicamente não anula o fato de sua energia vital ser extremamente pobre e de sua supremacia política ter sido conseguida apenas através da união do maior número

possível: “os fracos sempre tornam a dominar os fortes – pois são em maior número, são também *mais inteligentes...*” (CI, IX, § 14, p. 72). A política é derivada da correlação de forças entre vontades de poder concorrentes, não sendo a vontade de poder derivada da política. Se múltiplas vontades de poder enfraquecidas conseguem, de maneira organizada prevalecer frente às poucas fortes, isso significa que elas se tornaram mais fortes que estas coletivamente, porém da maneira como interpretamos, o que importa para Nietzsche é a vontade de poder remetida ao nível individual; e nesse nível individual as vidas fracas continuam sendo fracas, motivo pelo qual sua vitória coletiva (isto é, enquanto rebanho) frente à vida forte confirma essa fraqueza ao invés de contradizê-la.

A unidade da vontade de poder está em desacordo profundo com a democracia porque segundo o aspecto sobre o qual estamos nos debruçando, na medida em que percebe como sendo impossível haver o engrandecimento de si sem o enfraquecimento do outro, coloca esse engrandecimento do humano em primeiro lugar. Aqui é importante ressaltar que, ao passo que é impossível todos ascenderem a um patamar mais elevado da existência, assim criando as condições para a redução de uma maioria à condição de rebanho, torna-se necessário admitir a vergonha diante de tal horror existencial que é a escravização do outro: “a própria meta necessitava daquelas condições, mas de que em tal necessidade reside o assustador e a ferocidade animal da natureza da Esfinge”<sup>12</sup>.

“A vida, já ouvimos isso, é trágica. Ela se desenrola no Inaudito. Sofrimento, morte, crueldade de toda sorte dominam nela.” (SAFRANSKI, 2005, p. 63) A democracia busca extinguir tudo isso, porém a única coisa que consegue fazer é diminuir esses elementos à medida que diminui em igual proporção os afetos contrários: deleite, vida, benevolência. Isso porque o tipo de vida que a impulsiona, a vida fraca, passa a acreditar ser ela própria o objetivo dada a construção metafísica cristã do mundo verdadeiro como mundo transcendente onde os fracos serão os vencedores, quando na realidade. Tivesse a plebe se focado apenas em conseguir um lugar no céu, o cristianismo ainda poderia ter alguma serventia para Nietzsche, visto que teria mantido os perdedores na base da pirâmide. Mas o cristianismo transformado

---

12 NIETZSCHE, Friedrich. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. (Tradução e prefácio: Pedro Süsskind). Editora 7 Letras. Disponível em <[https://www.academia.edu/31452453/Cinco\\_Prefacios\\_Para\\_Cinco\\_Livros\\_-\\_Friedrich\\_Nietzsche.pdf](https://www.academia.edu/31452453/Cinco_Prefacios_Para_Cinco_Livros_-_Friedrich_Nietzsche.pdf)>. Acesso em 03/11/2019.

na ideologia política chamada democracia, na medida em que se torna laico por influência do Iluminismo, perde parte de seu conteúdo religioso e transcendente, e transporta essa lógica aos olhos de Nietzsche fictícia para a realidade material: assim, os perdedores não mais serão vencedores em outro mundo, mas vencedores neste. Em suma, à medida que buscam o bem-estar da maioria e a extinção do sofrimento humano, a democracia acaba apenas por diminuir a vitalidade humana, já que pela doutrina da vontade de poder os afetos tidos como contrários na verdade são interdependentes (TORRES, 2016).

Levando em consideração o que há pouco foi dito, a crítica nietzschiana à democracia pela via da unidade da vontade de poder possui um forte conteúdo estético porque a tarefa do nobre possui um forte caráter estético. Assim, há uma inversão, em relação a outras correntes do pensamento, para as quais algo possui sua razão de ser na medida em que possui uma utilidade social prática que diga respeito ao grande número, e que no caso daqueles que defendem a democracia se configura, aos olhos de Nietzsche, como um moralismo. O filósofo alemão, por outro lado, pensa contrariamente na medida em que concentra sua atenção na estética, na cultura e nas artes, pois alta arte e alta cultura dizem respeito àqueles que no alto da pirâmide social estão localizados. O ato de curvar-se diante do senhor da parte do plebeu é um ato de submissão ao projeto de alargamento da vontade de poder humana, que é também um projeto estético que se utiliza da política como seu instrumento; a política deve servir aos propósitos da arte, e é também nesse sentido que compreendemos a incompatibilidade entre a unidade da vontade de poder e a democracia.

A crítica nietzschiana à democracia pela via da necessidade que a vontade de poder possui de subjugar outras e criar uma unidade entre si e estas mais fracas, com todas as consequências políticas decorrentes, dado que Nietzsche transplanta essa lógica presente na relação entre os diversos seres vivos para a relação de seres humanos entre si, possui no pensamento de Alfred Baeumler, exposto aqui através de Rüdiger Safranski, uma notável influência. A compreensão de tal operação fica melhor exposta caso tomemos em conta o fato de Baeumler ter sido um teórico do nacional-socialismo, o que a nosso ver, dado o que expusemos até agora, explicita a visão segundo a qual o uso da filosofia nietzschiana por diversas correntes do fascismo, passadas e atuais, é um uso possível e legítimo, dentre outros usos possíveis e dotados de legitimidade. De acordo com Safranski, a interpretação de Baumler sobre Nietzsche parte de uma defesa da falta de estabilidade do ser, defendendo a multiplicidade do real, e chegando numa conclusão avessa a qualquer regime democrático que

leve em conta essa diversidade. É certo que também o aspecto múltiplo da vontade de poder, assim como o aspecto unitário, concordam que as múltiplas vontades de poder estão em disputa, porém no que tange o ser humano, aquela defende essa multiplicidade de maneiras de ser, enquanto que esta acaba por defender uma uniformidade baseada na hierarquia onde os fortes ocupam o topo, assim criando uma estabilidade social baseada na força. Para Baeumler, a tendência é que essas múltiplas forças se digladiem constantemente, motivo pelo qual o mundo humano “É uma luta de vida e morte, sem síntese.” (SAFRANSKI, 2005, p. 307)

Fica justificada, assim, a dominação de uns por outros, pois todo indivíduo e todo povo busca a “auto-afirmação e” o “autodesenvolvimento individual e coletivo” (Idem), sendo que para isso ser feito da maneira mais plena possível é necessário que haja a dominação de uns por outros. Assim, utilizando-se de certo uso da filosofia nietzschiana legitimador da dominação de uns por outros, Baeumler teria feito uma leitura legítima da vontade de poder considerada pelo ângulo da necessidade de dominar e violentar, e chegando a uma conclusão política contrária à igualdade defendida pela democracia, inclusive tendo servido como justificativa para a consolidação daquele regime político completamente antidemocrático que já citamos.

Ashley Woodward, em seu livro intitulado “Nietzscheanismo” (2016), comenta acerca das diversas interpretações da filosofia nietzschiana para usos diversos (não necessariamente práticos), inclusive políticos. O que é interessante em seu livro é que a autora foi capaz de resumir, de maneira simples porém com adequado grau de profundidade, aspectos importantes da filosofia do autor por nós trabalhado, inclusive apresentando diferentes perspectivas de outros pensadores ao interpretarem os mesmos temas em Nietzsche. O mesmo sucede com o tema da democracia, em cujo livro a autora tanto apresenta visões do filósofo favoráveis à democracia<sup>13</sup>, bem como usos criativos de seu pensamento para defender esse sistema político, mas também visões que tomam o caminho inverso. Como o tema deste trabalho gira em torno da crítica nietzschiana à democracia, é nas visões de Nietzsche contrárias à democracia, tal qual expostas por Woodward, que iremos nos focar, muito embora suas mudanças de opinião acerca desse tema sejam a nosso ver elucidativas acerca da política nesse autor.

---

13 “Nietzsche foi um crítico da democracia na fase inicial e na fase tardia de sua obra, mas a defendeu em alguns de seus escritos do período intermediário.” (WOODWARD, 2016, p. 184)

Antes de fazer tal coisa, entretanto, é necessário dar um passo para trás e discutir o aristocratismo presente na filosofia do alemão, e exposta por Woodward. Concordamos com o que Woodward traz acerca do “aristocratismo radical” presente na filosofia de Nietzsche (a nosso juízo a autora não toma posição acerca do assunto, limitando-se a expor a existência dessa visão acerca do filósofo e aqueles que a defendem), caso consideremos o aspecto unitário da vontade de poder. Ora, essa visão é possui sua coerência com o pensamento nietzschiano, na medida em que foi legitimada pelo próprio: “O endosso do próprio Nietzsche da caracterização que Brandes fez de sua filosofia como ‘radicalismo aristocrático’ serve de apoio a essa interpretação, assim como outras passagens de seus escritos.” (WOODWARD, 2016, p. 172) De acordo com essa visão, Nietzsche defenderia uma política que entendemos como autocrática, mas não necessariamente aristocrática<sup>14</sup>, pois haveria em sua filosofia uma tomada de posição em favor de uma sociedade baseada em classes, e portanto desigualmente estruturada; ademais, ela seria radical na medida em que busca colocar em bases completamente novas essa estrutura social hierárquica. Essa exploração de uns humanos por outros, que é o fundamento de toda forma de desigualdade social, é uma infeliz, porém necessária condição “para que floresçam ‘indivíduos superiores’.” (Idem, p. 173)

O florescimento de indivíduos superiores, o aparecimento do tipo forte como objetivo de toda sociedade, esta devendo se submeter ao governo daquele para que ele, como a mais bem acabada representação da vontade de poder humana que é, possa ser soberana, possui íntima relação com a necessidade de subjugamento do outro intrínseca ao aspecto unitário da vontade de poder, que para alargar-se necessita violentar. Ora, a justificativa para tal terrível porém inevitável operação, caso a humanidade queira exercer sua essência da maneira mais fortalecida possível, possui novamente seus pés fincados na estética, dado que a vontade de poder humana se expressa como vontade de arte. Assim, para que a cultura e as artes floresçam da maneira mais plena possível, os “indivíduos superiores precisam de tempo livre para suas atividades criativas” (Idem), sendo que a possibilidade desses sujeitos possuírem tal oportunidade depende de eles poderem não trabalhar. Mas como a condição de existência de

---

14 Escolhemos aqui a expressão “autocrática” em detrimento da expressão “aristocrática”, pois a nosso ver o aspecto unitário da vontade de poder aponta para aquela forma de organização da sociedade, e não necessariamente para esta última. A forma de organização aristocrática, na medida em que a classe dos aristocratas seja aquela que efetivamente governe (e este não é o caso do Reino Unido atualmente, por exemplo), e caso ela seja dotada de poderes absolutos ou quase que absolutos, é uma autocracia. Mas nem toda autocracia é uma aristocracia, podendo aquela adquirir contornos fascistas, por exemplo.

toda sociedade é a materialidade, e a modificação humana do mundo material, que reciprocamente modifica o próprio ser humano, atende pelo nome de trabalho, é preciso que hajam aqueles que trabalhem para que outros possam não fazê-lo, assim focando-se naquelas tarefas verdadeiramente humanas, que dizem respeito à cultura e estão em essencial ligação com a vontade de arte.

Aliás, aqui vale a pena mencionar que segundo Woodward haveria uma influência platônica em Nietzsche na defesa de tal modelo de sociedade, mas com um adendo importante: ao passo que em Platão a casta superior deveria ser composta de “reis-filósofos”, em Nietzsche “seus filósofos são concebidos segundo o modelo dos artistas” (Idem), o que mais uma vez prova que o aspecto unitário da vontade de poder aponta politicamente para um autocratismo que possui sua justificação na estética.

Noutro momento Woodward apresenta distintas visões acerca da relação entre Nietzsche e a democracia: uma delas diz respeito a uma possível leitura de um Nietzsche favorável à democracia, ou pelo menos um uso da filosofia nietzschiana para justificar tal regime, enquanto que outra se debruça sobre a repulsa do autor com relação à política democrática. Nos debruçaremos sobre esta última visão. Segundo a autora, “Contra qualquer leitura que pretendesse reconciliar Nietzsche com os ideais liberais e democráticos, Appel argumenta” (Idem, p. 188) que de fato o compromisso nietzschiano é com um “radicalismo aristocrático” citado agora há pouco, visto que a defesa da democracia pressuporia uma moral baseada na paixão e no amor ao próximo, o que a nosso ver não é algo nietzschiano por qualquer ângulo que olhemos sua filosofia. Ademais, segundo Woodward, haveria na interpretação de Nietzsche feita por Fredrick Appel um desacordo profundo entre seu agonismo e a democracia, na medida em que em uma democracia com bases agonísticas “não há nada [...] que condene a violência e a crueldade.” (Idem)

Ou seja, é como se aquela democracia agonística, sobre a qual escrevemos anteriormente, tentasse conciliar conceitos inconciliáveis, sendo portanto um projeto falho *a priori*, pois mesmo numa democracia baseada no agon temos alguma espécie de luta (muito embora esta seja uma luta “domesticada”, por assim dizer) entre sistemas de crença e formas de vida. Percebemos, portanto, que esta visão coloca certa centralidade no que temos chamado de um aspecto unitário da vontade de poder, visto que a necessidade de alargamento

da própria essência necessita deliberadamente diminuir a vontade de poder do outro, o que a nosso ver se configura como uma forma de anulação de uma vida humana.

Não haveria, portanto, espaço para conceber um “Nietzsche democrático”, ou mesmo pensar uma forma de democracia a partir de Nietzsche, visto que a centralidade de seu pensamento político giraria em torno da exploração de uma parte da humanidade por outra. Consideramos que analisar a visão de Nietzsche acerca do regime democrático com tais olhos é legítimo, visto que sua filosofia é em si multifacetada, e a nosso ver permeada por contradições que lhe são estruturantes, motivo pelo qual diversos teóricos decidiram ressaltar este, mas não aquele, aspecto de seu pensamento.

O problema em proceder de tal maneira é que tanto um quanto outro aspecto, na medida que estão presentes no pensamento de um autor que se opunha à criação de um sistema filosófico, nos parecem igualmente importantes, o que significa que escolher certos conceitos em detrimento de outros que lhes fazem oposição significa descartar parte do pensamento do próprio Nietzsche. Sendo assim, qual seria o Nietzsche verdadeiro? Ademais, como sintetizar conceitos opostos que são entre si excludentes, especialmente em se tratando do reino da política, onde, acreditamos nós, deve imperar a coerência e a retidão, visto que o governo (ou, como é nosso desejo, o autogoverno) de uma sociedade demanda um enorme senso de objetividade e praticidade? Deixemos esta pergunta apenas como reflexão.

#### 4.4 O ESTADO À LUZ DOS DOIS ASPECTOS DA VONTADE DE PODER

Façamos agora algumas considerações acerca do Estado no pensamento de Nietzsche. Tendo analisado a democracia à luz dos aspectos múltiplo e unitário da vontade de poder, e tendo ressaltado o que compreendermos ser a defesa de uma sociedade organizada hierarquicamente, em contraposição àquela forma igualitária de organização social baseada na democracia agonística, nos debruçemos sobre essa forma hierarquizante de organizar a sociedade chamada Estado. A porta pela qual entraremos nessa discussão, entretanto, será a da religião; o leitor, esperamos nós, compreenderá nossa operação. A religião, a despeito das críticas do filósofo a ela direcionada, pode ser importante para a manutenção da ordem hierárquica pela via da vontade de poder unitária. Observemos que em HH §472 Nietzsche defende existir uma importante relação entre o Estado e a religião: para ele, na medida em que o Estado seja utilizado como um mecanismo de controle social, isto é, de subordinação de

uma maioria ao seu poder, e que se delibere acerca da continuidade ou não da prática religiosa, “muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião” (HH, §472, p. 251).

Mas façamos uma pausa para uma consideração importante: qual é exatamente a natureza do Estado? Isso é importante, pois acreditamos que irá elucidar nossa visão acerca de um aspecto importante da filosofia de Nietzsche, visto que não é nosso desejo entrar em contradição. Estamos de acordo com perspectiva anarquista de Mikhail Bakunin exposta por Corrêa segundo a qual “o Estado moderno é um instrumento político de dominação de classe que possui natureza dominadora, caráter de classe e função de garantir a dominação de classe.” (CORRÊA, 2014, p. 75) Ora, muito embora nessa passagem esteja expressa uma visão socialista libertária acerca do Estado moderno, e não do Estado em geral, é preciso deixar claro que aqui o autor se utiliza desse adjetivo na medida em que ele se refere ao Estado capitalista e o capitalismo é produto da modernidade. Em outra passagem, entretanto, o estudioso comenta que Bakunin também estudou e escreveu com bastante afinco sobre:

(...) a relação entre Estado e classes dominantes, mostrando que o Estado funciona para a manutenção da desigualdade de classes; os tipos de dominação envolvidos na própria existência do Estado, dentre os quais estão o governo da maioria por uma minoria, a violência e a conquista; os mecanismos de força e legitimidade utilizados pelo Estado para estabelecer sua dominação. (CORRÊA, 2014, p. 50)

Percebamos que aqui está expressa, a um só tempo, não apenas uma visão acerca do Estado em geral, em todas as épocas e em todos os lugares, mas também a visão de Nietzsche acerca da necessidade de haver uma ordem social baseada na violência, na medida em que o aparecimento do forte pressupõe a imposição de sua vontade de poder sobre uma maioria plebeia. Em momento nenhum nessa passagem ou nesse livro Nietzsche é citado, mas se o filósofo aqui trabalhado nesta dissertação de mestrado em vários momentos defende a exploração de alguns poucos sobre uma maioria, e se para o anarquismo, na medida em que isso existe, há o surgimento do Estado, logo, a nosso ver, há uma parte da filosofia de Nietzsche que defende o Estado, tendo o filósofo se dado conta disso ou não. Esta é apenas nossa perspectiva; aceitamos que possam existir outras acerca desse assunto que estejam em discordância com a nossa.

Por outro lado, na medida em que a multiplicidade da vontade de poder defende a preservação da pluralidade, esse aspecto da filosofia nietzschiana *a priori* seria contrária à ideia de Estado aqui apresentada. Assim o sendo, haveria uma recusa inclusive do Estado

democrático, pois por mais participação política que este proporcionasse, na medida em que é uma estrutura verticalizada de organização social, há uma violência e apagamento da diversidade que lhe é intrínseca, pois a base da pirâmide precisaria em alguma medida refletir a maneira de ser do topo. Não à toa, há aqueles adeptos de certa interpretação da ideologia anarquista que, centrando suas atenções nesse aspecto de sua filosofia, encontraram em Nietzsche uma inspiração para o fortalecimento da ideia de uma democracia direta e, portanto, avessa à ideia de Estado.

Com efeito, para o socialismo libertário, qualquer edição de uma ordem baseada na dominação de uns sobre outros se configura como um ato de construção de um Estado. Assim o sendo, estamos de acordo com Bernardo, para quem “o Estado Amplo inclui todas as formas organizadas do poder das classes dominantes.” (BERNARDO, 1998, p. 41) Isto é, em oposição à clássica concepção de Estado (para ele ela possui um nome: Estado Restrito), “que inclui apenas o aparelho político reconhecido juridicamente, e tal como é definido pelas Constituições dos vários países, ou seja, governo, parlamento e tribunais” (Idem), para ele devemos chamar de Estado todos aqueles mecanismos de dominação de uma classe sobre outra.

Nesse sentido, a livre concorrência entre empresas capitalistas, compreendida como uma competição supostamente livre de barreiras impostas pelo Estado Restrito, também faz parte de e reproduz a lógica do Estado em sua essência, na medida em que, se são capitalistas, necessariamente geram capital através da extração de parte da riqueza produzida pelos trabalhadores (ou seja, a produção de mais-valia), e portanto são uma forma pela qual a classe burguesa e a classe dos gestores se impõem sobre os trabalhadores. Assim, a empresa capitalista, longe de estar separada do Estado, faz parte dele. Por outro lado, para o autor, a conexão entre Estado e capital é tão umbilical, que, inversamente, a destruição ou drástica diminuição da propriedade burguesa dos meios de produção pelos autointitulados socialistas que buscaram levar a cabo revoluções com o objetivo de ocupar o Estado acabaram por apenas reeditar o capitalismo, inclusive extraindo mais-valia dos trabalhadores, tal qual no caso do capitalismo de mercado: “No capitalismo de Estado soviético os gestores começaram por garantir a sua propriedade colectiva dos meios de produção, na medida em que eram eles a governar os órgãos estatais e em que a propriedade cabia ao Estado Restrito.” (Idem, p. 53)

Em resumo, e de maneira simples: se há dominação de uns sobre outros, qualquer que seja, há Estado. E se Nietzsche, através da vontade de poder considerada sob a ótica da unidade, deseja a dominação do forte sobre o fraco, logo nesse aspecto da filosofia nietzschiana há uma defesa do Estado. Por outro lado, sob a ótica da multiplicidade, é possível considerar que a coisa se inverteria completamente e a ideia de Estado como entidade anuladora das singularidades seria recusada, sendo que seu lugar seria ocupado por alguma forma de democracia direta baseada na ideia de agonismo expressa por Chantal Mouffe (2000).

Aqui ressaltamos que na nossa interpretação o filósofo entra em contradição com certas visões que ele próprio tinha do Estado; visões essas que a nosso ver não são fechadas, mas sim variadas entre si. Por exemplo: para Nietzsche a gradual laicização da cultura moderna anda lado a lado com o fortalecimento da democracia, a tal ponto de chegar a afirmar que “a democracia moderna é a forma histórica de *declínio do Estado*.” (HH, §472, p. 255) Ora, se segundo ele há uma aura religiosa que envolve o Estado, dado que por importante parte da história da humanidade essa instituição política foi objeto de adoração (lembramos que em seu pensamento há uma forte conexão entre a classe sacerdotal e a classe dos senhores) por seus súditos, no momento em que a cultura passa a se tornar cada vez menos religiosa, os valores passam a ser cada vez mais questionados, e a liberdade de pensamento acaba por tender a se tornar regra cada vez mais; o que é a democracia senão um sistema político onde a diversidade de opiniões deve ser contemplada e essas colocadas em debate?. E se “os interesses do governo tutelar e os interesses da religião caminham de mãos dadas” (Idem, p. 254), no momento em que um lado se enfraquece, o outro também é acometido do mesmo destino. É por esse motivo que o movimento democrático, ao mesmo tempo que é representante de uma nefasta tendência ao adoecimento do ser humano moderno, por outro lado “a perspectiva que resulta desse forte declínio não é infeliz de todos os aspectos” (Idem, p. 255): afinal de contas, o indivíduo encontra agora um caminho cada vez mais desprovido de obstáculos para traçar o caminho do exercício pleno da própria essência. Além do mais precisamos considerar, ao tratar desse assunto, que se a democracia parte do pressuposto da igualdade entre todos e o Estado é um instrumento de produção de desigualdades, logo, as premissas que sustentam cada um, por serem incompatíveis, fazem com que a democracia levada às últimas consequências acabe por destruir o Estado.

Mas era a destruição do Estado do interesse de Nietzsche? De acordo com Denat, “O cuidado dos interesses do Estado, a busca do “poder” estatal e nacional [...] desviam uma vez mais da questão mais fundamental da cultura e dos valores.” (DENAT, 2013, p. 55) Isto é, na medida em que o reforço do poder estatal significa um enfraquecimento da cultura, então o espírito livre encontra-se em conflito com esse poder centralizador, que pela sua própria natureza tende a estabelecer padrões morais, quando o desejo da parte da filosofia de Nietzsche que critica o Estado por essa via é o contrário. Essa visão é reforçada pelo autor ao afirmar que a pólis da Grécia antiga “desconfiava do crescimento da cultura entre seus cidadãos”, e que “a cultura se desenvolveu *apesar* da pólis” (HH, §474, p. 256), visto que quanto mais se fortalece o poder do Estado mais se enfraquece o poder do indivíduo. Ora, o que vem a ser a educação tutelada pelo Estado senão uma educação que visa padronizar o indivíduo, e portanto, em última análise, anular as singularidades?

Entretanto, como foi dito, acreditamos que o aristocratismo decorrente do aspecto unitário da vontade de poder nos dá razão suficiente para duvidar desse antiestatismo nietzschiano, a despeito de sua visão segundo a qual haveria uma tendência para o Estado se dissolver (HH, §472, p. 255). Por outro lado, uma coisa é fazer uma constatação da realidade (se é que essa tendência é verdadeira); outra coisa completamente diferente é defender que isso aconteça.

## **5 APONTAMENTOS FINAIS: A POLÍTICA NIETZSCHIANA NA ENCRUZILHADA DA ORDEM E DA REVOLTA**

A figura do Além-do-Homem redentora imanente da condição humana e que ajudaria a elevar a vontade de poder humana à sua máxima possibilidade tem suscitado enormes e acalorados debates entre o meio acadêmico já há bastante tempo, devido às suas possíveis implicações políticas. Com efeito, não temos conhecimento se há comentadores que afirmem haver em Nietzsche uma proposta política clara, se o filósofo ativamente apoiava por algum regime político de sua época, ou ainda se ele propunha claramente um retorno ao estado de coisas político do período clássico, período este tão elogiado por ele em alguns de seus escritos. Ora, pois se ele atacou de maneira tão virulenta praticamente todas as correntes políticas de sua época, da esquerda à direita, é esperado indagar-se se haveria, assim, uma proposta política claramente nietzschiana.

O que é de nosso conhecimento, por outro lado, é o fato de haver aqueles que defendem não existir no pensamento do ex-filólogo alemão a defesa de uma proposta política clara, pois isso se configuraria como a estruturação de um sistema político, o que vai de encontro ao próprio autor, que observa ser a necessidade de sistema e de construção de estruturas parte do problema que rebaixa o humano a animal gregário. Acreditamos que o máximo que conseguimos nos aproximar de qualquer proposta nietzschiana relativamente clara quanto à política diz respeito ao seu conceito de Grande Política, muito bem desenvolvido por Junges.

Para nós é importante debater acerca das reais implicações políticas do pensamento de Nietzsche, dado que os usos políticos de sua filosofia foram os mais variados possíveis, indo da direita à esquerda, muito embora até onde nos conste o filósofo tenha demarcado posição contra toda a direita e a toda a esquerda de sua época. Isso também se configura como importante, pois muito embora sua crítica à democracia por ambos os aspectos da vontade de poder (a democracia tornaria todos iguais em ambos os sentidos: tanto enquanto mediocrização da essência humana pela anulação do sujeito forte, quanto enquanto anulação da diversidade de maneiras de ser) seja clara, por outro lado há implicações políticas também claras, de maneira aproximada, ao pensar certos aspectos da filosofia de Nietzsche politicamente.

A nossos olhos frequentemente a seguinte situação tem se colocado: cada um dos lados que escolheu interpretar Nietzsche politicamente, seja à luz do que compreendemos ser o aspecto múltiplo da vontade de poder e sua consequente defesa das diferenças e do respeito à diversidade, seja à luz do que entendemos ser o aspecto unitário do mesmo conceito e seu autoritarismo subjacente, parece não ter levado em conta o que o outro lado defendeu, sendo que cada lado apresentou uma visão igualmente legítima da política nietzschiana. Por outro lado, é compreensível que assim tenham procedido, visto que, como aqui nos esforçamos para demonstrar, estamos falando em visões que parecem apontar para caminhos políticos opostos coexistindo no mesmo autor. Nesse sentido, é compreensível que cada lado tenha se utilizado do filósofo à sua maneira e tenha descartado aquela parte de sua filosofia que não lhe servia.

Mas uma coisa é utilizar-se daqueles elementos teóricos que a filosofia de Nietzsche oferece para levar a cabo uma política coerente. Pois a política, acreditamos nós, na medida em que é algo prático, necessita da razão instrumental como sua aliada, já que a prova dos nozes de toda a ideologia se dá quando esse sistema de crenças é aplicado na realidade; não sendo aplicado na prática, esse conjunto de crenças e valores possui sua serventia no máximo como objeto de deleite intelectual da parte de seus adeptos, ou objeto de estudo e trabalho da parte de alunos e professores universitários, mas mesmo neste último caso a razão instrumental ainda vigora, visto que o que está em jogo aqui é a sobrevivência material de humanos em carne e osso no ambiente acadêmico. “Ao conhecido postulado de um dos pontífices do pós-modernismo, de que não existe nada exterior ao texto, a razão instrumental caracteriza-se por, em última instância, invalidar ou confirmar o texto fora do texto” (BERNARDO, 2014), pois estabelecer uma narrativa que contradiga os fatos de nada adianta, na medida em que certos construtos mentais frequentemente são fantasiosos, ao passo que o reino da materialidade funciona segundo uma lógica que impacta direta e factualmente a vida social.

Comentando acerca da importância que certas narrativas fantasiosas construídas acerca da história de povos sobre si, e muitas das vezes cridas por eles próprios como sendo verdade anos depois de terem supostamente ocorrido, João Bernardo nos alerta que elas nada impediam que “a realidade social e a realidade material obedecessem a outras leis e se transformassem segundo outra dinâmica.” (Idem) Fica, portanto, a dificuldade do intelecto de desvendar as verdadeiras razões por trás de tais movimentos do real, e quanto mais pudermos nos debruçar sobre ele de maneira objetiva e rigorosa, melhores condições teremos de levar a

cabo uma política que atinja o núcleo duro do sistema capitalista e seja, portanto, verdadeiramente emancipatória.

Outra coisa é fazê-lo e ao mesmo tempo propagar sua própria visão como verdadeira e afirmar que esta interpretação de Nietzsche embaixadora do respeito às diferenças, por exemplo, e não a outra embaixadora de uma política autocrática, é a mais correta, sendo que ambas as visões coexistem em iguais partes na filosofia do autor. Não seria, portanto, mais simples admitir que essas contradições existem no autor, são parte essencial de seu pensamento e não são passíveis de resolução? Sob certo ponto de vista esse tipo de atitude nos parece muito mais nietzschiano do que tentar desvendar qual é seu verdadeiro ponto de vista acerca de assuntos cujas suas opiniões eram muito variadas, sendo que o próprio filósofo era avesso à construção de sistemas e nutria grande desconfiança de qualquer pretensão de coerência.

Tendo tudo isso em mente, como fica a situação da crítica nietzschiana à democracia? Neste caso nos sentimos obrigados a tentar permanecer no pensamento do filósofo ao visualizar tal crítica como algo em si multifacetado onde um centro de apoio não é possível de ser encontrado, muito embora nós, a fim de cumprir a tarefa de escrever uma dissertação de mestrado, tenhamos colocado a vontade de poder nesse lugar. E na medida que a crítica nietzschiana ao regime democrático e à igualdade a ele subjacente possui muitas facetas, é esperado que contradições surjam, sendo que cabe ao intérprete utilizar sua filosofia da maneira que preferir. Por outro lado, o rigor filosófico tem sua importância e não deve ser descartado, mas na medida em que Friedrich Nietzsche nutriu diversas opiniões sobre a democracia, além de formular conceitos multifacetados cujos alguns desdobramentos contradiziam algumas daquelas opiniões, diversos usos (inclusive políticos) são possíveis, ficando, por este motivo, difícil afirmar haver alguém que seja verdadeiramente seguidor do pensamento de Nietzsche, a nosso entender. Afinal, se ele tanto criticou a democracia, que forma de organização social ele propunha que ficasse em seu lugar?

Para esta pergunta talvez não haja uma resposta definitiva. Entretanto, esperamos que com este trabalho tenhamos contribuído positivamente com o debate filosófico e político. Mais ainda, esperamos que nosso escrito não tenha lançado desconfianças sobre a ideia de democracia, exceto no que diz respeito à sua interpretação liberal e, portanto, vinculada aos interesses de classe da burguesia. Pelo contrário, desejamos que a ideia, em sua matriz de base

e autogestionária, se reforce e se fortaleça, e nesse sentido certa desconfiança deve ser lançada em direção a Nietzsche a despeito de suas pertinentes críticas.

## REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Jéferson L. *Os sentidos e consequências do darwinismo nas obras de Nietzsche: seleção natural e poder como fundamentos à vida*. In: Revista Lampejo – Revista eletrônica de filosofia e cultura, vol. 1, n. 8, pp. 29-50. Fortaleza, 2015.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de; DIAS, Mário José. *Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade*.
- BERNARDO, João. *Estado - A silenciosa multiplicação do poder*. São Paulo: Escrituras Editora. 1998.
- BERNARDO, João. *Labirintos do fascismo: na encruzilhada da ordem e da revolta*. 2018. In: <<https://ia802807.us.archive.org/19/items/jb-ldf-nedoedr/BERNARDO%2C%20Jo%20C3%A3o.%20Labirintos%20do%20fascismo.%203%C2%AA%20edi%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 01/10/2018.
- BERNARDO, João. *Sobre a esquerda e as esquerdas (2ª parte)*. 2014. In: <<https://passapalavra.info/2014/05/93828/>>. Acesso em: 02/01/2019.
- BONFIM, Eduardo Maurício da Silva; MANGUEIRA, Maurício. *Força versus representação: o legado de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze*. In: Kriterion: Revista de Filosofia, vol. 55, n. 130, pp. 619-635. Belo Horizonte, 2014.
- CAB, Coordenação Anarquista Brasileira. *Revista Socialismo Libertário, número 2: Teoria e Ideologia*. 2014. In: <<https://www.cabn.libertar.org/revista-socialismo-libertario-num-2/>>. Acesso em: 02/05/2019.
- CORRÊA, Felipe. *Teoria bakuniniana do Estado*. São Paulo: Intermezzo Editorial. 2014.
- DE ABREU, Ovídio. *Deleuze e o eterno retorno da diferença*. In: dois pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, vol. 8, n. 2, pp. 27-55. Curitiba, São Carlos, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Editora Rio, 1976. In: <[https://poars1982.files.wordpress.com/2008/06/deleuze\\_nietzsche\\_ea\\_filosofia.pdf](https://poars1982.files.wordpress.com/2008/06/deleuze_nietzsche_ea_filosofia.pdf)>. Acesso em: 15/09/2019.
- DELEUZE, Gilles. *O Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, 20, 2006.
- DENAT, Céline. *F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”*. In: Cadernos Nietzsche, n. 32, pp. 41-71, 2013.
- FAU, Federação Anarquista Gaúcha. *O que é Ideologia*. In: <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjuzI60j7\\_iAhWvIbkGHVGMc8IQFjAAegQIABAC&url=http%3A%2F%2F](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjuzI60j7_iAhWvIbkGHVGMc8IQFjAAegQIABAC&url=http%3A%2F%2F)>

[Fwww.cabn.libertar.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2012%2F02%2FFAU -  
\\_O\\_QUE\\_%25C3%2589\\_IDEOLOGIA.pdf&usg=AOvVaw2GLDMzhykLdDQ8b6vu1QuW](http://www.cabn.libertar.org%2Fwp-content%2Fuploads%2F2012%2F02%2FFAU_-_O_QUE_%25C3%2589_IDEOLOGIA.pdf&usg=AOvVaw2GLDMzhykLdDQ8b6vu1QuW)  
>. Acesso em: 28/05/2019.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha. 2000.

GOMES, Carlos Wagner Benevides. *O conatus coletivo e a democracia no tratado político de Benedictus de Spinoza*. In: Seara Filosófica: Revista de Filosofia, n. 11, pp. 59-76. Pelotas, 2015.

JUNGES, Márcia Rosane. *Nietzsche contra a democracia: a grande política como tentativa de superação do niilismo*. São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UNISINOS), 2006.

MOUFFE, Chantal. *The democratic paradox*. London, New York: Verso, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. (Tradução e prefácio: Pedro Sússekind). Editora 7 Letras. Disponível em <[https://www.academia.edu/31452453/Cinco\\_Prefacios\\_Para\\_Cinco\\_Livros\\_-\\_Friedrich\\_Nietzsche.pdf](https://www.academia.edu/31452453/Cinco_Prefacios_Para_Cinco_Livros_-_Friedrich_Nietzsche.pdf)>. Acesso em 03/11/2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1885-1887*. (Tradução de Marcos Antônio Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos 1887-1889*. (Tradução de Marcos Antônio Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano I*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. (Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. (Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale). New York: Vintage Books, 1968.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – Biografia de uma tragédia*. (Tradução de Lya Luft). São Paulo: Geração Editorial, 2005.

TORRES, André Castelo Branco Alves. *O utilitarismo é um ascetismo*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFPB, UFPE, UFRN), 2016.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. (Tradução de Diego Kosbiau Trevisan). Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

ZATERKA, Luciana. *Conatus e Vontade de Potência: Semelhanças e Desseselhanças*. In: *Cadernos Espinosanos II* (1), pp. 33-51. São Paulo, 1997.