

## ARISTOCRACIA E VONTADE DE POTÊNCIA

Para analisar a relação entre a defesa da aristocracia em Nietzsche e seu conceito de “vontade de potência” será preciso, inicialmente, tratar de alguns aspectos mais gerais de sua filosofia. Em primeiro lugar, tentaremos compreender a gênese desse conceito a partir da influência de Schopenhauer. Depois abordaremos a filosofia da natureza do pensador alemão, visando mostrar que o universo é inteiramente descrito a partir da noção de “vontade de potência”, o que acarreta em uma visão de mundo baseada em estruturas hierárquicas de dominação - fato este que terá grande influência, posteriormente, na defesa da aristocracia. Em seguida analisaremos a ética nietzschiana, para a partir desta procurar estabelecer sua concepção de direito natural como “direito é potência”. Finalmente, na última parte, tentaremos mostrar que o sistema aristocrático é defendido por Nietzsche por ser aquele que mais está de acordo com essa concepção de direito natural, por sua vez estreitamente ligada à noção de “vontade de potência”.

### 1.1.

#### **A herança de Schopenhauer**

Para compreender o conceito de “vontade de potência” em Nietzsche parece-nos fundamental avaliar a influência exercida sobre ele por Schopenhauer.

Já foi dito que Nietzsche decidiu se tornar filósofo após a leitura de *O Mundo Como Vontade e Representação* (SAFRANSKI, 2001, p. 37). Ao longo de sua obra essa influência inicial sofreu uma série de transformações, mas há um

princípio fundamental que foi mantido até o fim: a dimensão cósmica da “vontade”, vista como *elemento primordial*.

Sabemos que Schopenhauer partiu da distinção kantiana entre “fenômeno” e “coisa em si” para elaborar respectivamente suas noções de “representação” e “vontade”. Quando Kant afirmou que só o fenômeno pode ser objeto de conhecimento (KANT, 1987, p. 58), ficou implícita a idéia de que a natureza, em si mesma, é irracional. Schopenhauer trilhou esse caminho e chegou à conclusão de que a essência íntima do mundo não é lógica e reflexiva, mas um impulso vital cego e obscuro: a Vontade.

Dizer que a “coisa em si” é a Vontade implica em fazer desta última um elemento primordial: ou seja, um princípio que não deriva de coisa alguma e do qual tudo deriva. Podemos afirmar que essa é uma inovação filosófica empreendida pelo autor alemão: a tradição sempre tendeu a descrever essa faculdade como dependente de outras mais fundamentais, em geral o entendimento. Isso é particularmente óbvio nos racionalistas modernos, como Descartes, para quem a vontade dá assentimento às idéias fornecidas pelo intelecto (DESCARTES, 2000, p. 89), ou em Leibniz, para quem sempre queremos aquilo que nos parece “melhor” segundo a deliberação da razão (LEIBNIZ, 1979, p. 120). Schopenhauer critica essa relação no item 55 de *O Mundo Como Vontade e Representação*, e conclui que “(..) a vontade é a realidade primeira, o solo primitivo; o conhecimento vem simplesmente sobrepor-se aí, para depender dele, para ajudá-lo a manifestar-se” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 308).

Dessa forma inverte-se a visão tradicional: a Vontade pré-existe ao entendimento, assim como às paixões, ao corpo e à matéria de forma geral, enfim, a todos os fenômenos da natureza que nada mais são do que manifestações desse

princípio vital (SCHOPENHAUER, 2001, p. 127). O caráter primordial da vontade - associado à sua irracionalidade - consiste para nós na principal influência de Schopenhauer sobre Nietzsche, permanecendo até a fase madura do pensamento deste último, apesar de uma série de modificações.

Analisemos melhor essas mudanças: a maioria dos comentadores considera que o início da carreira de Nietzsche é caracterizado pela influência mais direta de Wagner e Schopenhauer (MACHADO, 1999, p. 10). A principal obra desse período, *O Nascimento da Tragédia*, tem como noções centrais o *dionisíaco* e o *apolíneo*, duas pulsões estéticas da natureza assim representadas pela cultura grega. Não é muito difícil enxergar aí os conceitos schopenhaurianos de “vontade” e “representação”, respectivamente.

De fato, o apolíneo, tal como Nietzsche o descreve, é um “princípio de individuação”, termo usado para designar a representação espaço-temporal do mundo em *O Mundo Como Vontade e Representação* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 122). Em oposição está o “dionisíaco”, espécie de “uno originário”, expressão também próxima do conceito de Vontade.

Como nos diz o próprio Nietzsche no item 16 de *O Nascimento da Tragédia*:

Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis*, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas (1992b, p. 97).

Em geral, considera-se que a partir de *Humano, Demasiado Humano* tem início uma segunda fase do pensamento de Nietzsche, na qual ele romperia com a tendência romântica dos primeiros escritos. Haveria então um deslocamento da ênfase dada à arte para uma reflexão mais concentrada na questão ética e moral

(MACHADO, 1999, p. 9). *Assim Falava Zarathustra* marcaria o início de uma terceira etapa onde Nietzsche recupera, de certa forma, alguns aspectos da fase inicial (GRANIER, 1966, p. 19). É nesse período que surge o conceito de “vontade de potência”, que pode ser entendido como uma re-elaboração da noção de “dionisíaco”, trazendo consigo, no entanto, uma série de modificações que atestam o afastamento da influência inicial de Schopenhauer.

A nosso ver, existem três diferenças fundamentais entre o princípio vital descrito em *O Mundo Como Vontade e Representação* e a concepção final de “vontade de potência”, encontrada na fase madura de Nietzsche. Em primeiro lugar, a negação do caráter metafísico: no seu primeiro livro, como vimos, o autor ainda se baseava na dicotomia essência-aparência (ou “fenômeno” e “coisa em si”) para tematizar a relação entre o apolíneo e o dionisíaco (MACHADO, 1999, p. 11). A partir das obras seguintes, no entanto, Nietzsche irá criticar cada vez mais essa dimensão da vontade schopenhauriana. Em *Vontade de Potência*, aforismo 302, afirma que seu antigo mestre denomina “vontade” uma palavra vazia de sentido (1966, p. 314). Essa crítica está de acordo com um importante princípio do pensamento do filósofo alemão, segundo o qual só existem aparências. Parte de seu ataque à noção de “verdade” se baseia, justamente, na idéia de que não há nada “por trás” do fenômeno. Em *Além do Bem e do Mal*, o autor se pergunta se “não basta a suposição de graus de aparência” (1992a, p. 41).

Dizer que tudo é aparência significa dizer que o que existe se esgota no ato mesmo de aparecer, sem deixar qualquer ‘resto’ metafísico. A noção de aparência não designa aparência *de* (uma essência) nem aparência *para* (um sujeito), mas uma pura aparência, que nada esconde atrás de si e que não remete a nada além de si mesma (ROCHA, 2003, p. 58).

A vontade para Nietzsche não é portanto um princípio metafísico, uma “coisa em si” que se situaria além do mundo sensível. Podemos considerar que o

pensador alemão procura conferir ao “querer” um caráter mais *concreto*, que se oporia à visão demasiado abstrata de Schopenhauer. Uma das conseqüências dessa tendência é o fisiologismo nietzschiano. Como diz Roberto Machado, existe na filosofia do autor alemão um “elogio da animalidade, dos sentidos, do corpo” (MACHADO, 1999, p. 92). É o que Machado chama de “fisiologia da potência”, que tem como objeto principal os instintos, entendidos como um sistema hierarquizado de forças em relação (*Ibidem*, p. 91 e 93). É preciso considerar, no entanto, que se trata de um “fisiologismo superior”, já que não pode ter como base o mundo material – este último, de fato, já deve ser entendido a partir da noção de vontade de potência. Segundo Granier, “o mundo material é aquele onde reina a apreciação exata das relações de força, onde o erro – ligado ao perspectivismo – ainda não tem lugar” (GRANIER, 1966, p. 363, tradução nossa).<sup>1</sup> Em *A Genealogia da Moral* Nietzsche nos diz que seu fisiologismo não o impede de ser “o mais rigoroso adversário de todo o materialismo” (1998, p. 119).<sup>2</sup> Como comenta Deleuze:

Se a vontade de potência ao contrário é um bom princípio, se ela reconcilia o empirismo com os princípios, se ela constitui um empirismo superior, é porque ela é um princípio essencialmente *plástico*, que não é mais largo do que o que ele condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que se determina em cada caso com o que ele determina (DELEUZE, 2003, p. 57, tradução nossa).<sup>3</sup>

O caráter concreto da vontade de potência se deve ao fato de que não se trata da atualização de algum princípio metafísico transcendente, mas de algo que

---

<sup>1</sup> “(...) le monde matériel est celui où règne l’appréciation exacte des rapports de force, celui où l’erreur – liée au perspectivisme – n’a pas encore de place”. Ver mais adiante o capítulo sobre o perspectivismo.

<sup>2</sup> Cf. 1966, p. 280: afirma que se abandonarmos a noção de sujeito, também a de substância desaparece, e conseqüentemente a de matéria. A maneira pela qual uma série de postulados metafísicos seriam para Nietzsche derivados da noção de “sujeito” será retomada por nós na parte III.

<sup>3</sup> “Si la volonté de puissance au contraire est un bon principe, si elle réconcilie l’empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c’est parce qu’elle est un principe essentiellement *plastique*, qui n’est pas plus large que ce qu’il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu’il détermine”.

só se realiza no próprio efetivar-se. Müller-Lauter a descreve como “a única qualidade do efetivo”, que só existe factualmente, como essência na multiplicidade, em quantitativas particularizações (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84; p. 88).

Uma segunda diferença importante se refere à questão da *unidade*. Para Schopenhauer, de fato, só há uma Vontade. Esse aspecto é central na sua reflexão porque a distinção numérica pressupõe o princípio de individuação, que existe apenas na representação. A multiplicidade só é possível em um universo organizado espacial e temporalmente.<sup>4</sup> A Vontade, vista como “coisa em si” no sentido kantiano, se situa fora do espaço e do tempo, e, portanto, é necessariamente una e homogênea.<sup>5</sup>

Nietzsche se opôs fortemente a esse princípio schopenhauriano. Em *Além do Bem e do Mal*, é dito que este último não viu que “querer é, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (1992a, p. 24). Em *A Gaia Ciência* o autor critica “a indemonstrável teoria de uma *vontade única*” de Schopenhauer (2001, p. 124).

Como nos diz Deleuze, Nietzsche é o filósofo da diversidade: “a filosofia de Nietzsche não terá sido compreendida enquanto não for levado em conta seu pluralismo essencial” (DELEUZE, 2003, p. 4, tradução nossa).<sup>6</sup> Mais adiante, o autor francês comenta que “o pluralismo encontra sua confirmação imediata e seu terreno de escolha na filosofia da vontade. E o ponto sobre o qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p. 145: “A multiplicidade só convém aos fenômenos por causa do espaço e do tempo (...)”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 122: a Vontade é “(...) uma como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda possibilidade de pluralidade”.

<sup>6</sup> “La philosophie de Nietzsche n’est pas comprise tant que l’on ne tient pas compte de son pluralisme essentiel”.

vontade é uma ou múltipla” (*Ibidem*, p. 8, tradução nossa).<sup>7</sup> Para Nietzsche, portanto, não há uma única vontade, mas uma multiplicidade em constante relação. Esse ponto será mais desenvolvido no capítulo seguinte, quando abordaremos a concepção de natureza em sua filosofia.<sup>8</sup>

Finalmente, a terceira diferença fundamental entre os dois pensamentos é a *positividade ética* da vontade. Como veremos mais adiante, Nietzsche faz uma apologia dos tipos “fortes”, de querer exuberante, em contraposição aos fracos e doentios. Já a ética schopenhauriana caminha em um sentido oposto, baseando-se na negação da vontade, tida como fonte eterna de sofrimento (SCHOPENHAUER, 2001, p. 325). É nesse sentido que Nietzsche considera que foi um grande avanço efetuado por Schopenhauer entender a “coisa em si” como um impulso vital, mas o autor, por estar ainda demasiado preso à moral cristã, via esse princípio como “mal, estúpido e absolutamente condenável” (1966, p. 407).

É interessante observar como essa última diferença já estava presente desde o *Nascimento da Tragédia*. De fato, vimos que nesta obra o “dionisíaco” pode ser relacionado à Vontade schopenhauriana. No entanto, essa pulsão estética é descrita como um espírito alegre e festivo, associado pelo autor à embriaguez, à dança, à produção da *alegria* através da reconciliação com a natureza (1992b, p. 31). No item 17 é dito que “a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência” (*Ibidem*, p. 102). A tragédia, elevando o dionisíaco à condição de arte, concederia ao espectador a satisfação de uma experiência originária da própria essência do mundo (MACHADO, 1999, p. 25; NIETZSCHE, 1992b, p.

<sup>7</sup> “Ainsi le pluralisme trouve sa confirmation immédiate et son terrain de choix dans la philosophie de la volonté. Et le point sur lequel porte la rupture de Nietzsche avec Schopenhauer est précis: il s’agit justement de savoir si la volonté est une ou multiple”.

<sup>8</sup> A esse respeito, Müller-Lauter comenta que toda vontade de potência depende de sua oposição a outras vontades, e nesse sentido não pode ser considerada como algo subsistente por si. Não há assim o “Um” cujas produções seriam as formações particulares. Só se pode falar de “unidade” enquanto organização e combinação de *quanta* de poder (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 85).

131). Quão distante está essa concepção da visão de Schopenhauer, que considera, de acordo com as linhas gerais de sua doutrina, que o espírito da tragédia é o da resignação e abdicação da vontade de viver! (2001, p. 266). Daí Nietzsche afirmar, no prefácio da segunda edição, que no seu primeiro livro tentava “(...) exprimir penosamente, com fórmulas schopenhaurianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer (...)” (1992b, p. 20).<sup>9</sup>

Apesar das diferenças que assinalamos acima, existe um aspecto da concepção schopenhaueriana que foi mantido até o fim no pensamento de Nietzsche: a dimensão cósmica e primordial da vontade. Não se trata da vontade psicológica ligada a um sujeito, a que estamos acostumados a nos referir no senso comum. Como nos diz o filósofo alemão, a vontade de potência é o “fato elementar” (1966, p. 309). Esse aspecto exercerá um papel central na sua filosofia da natureza, como veremos a seguir.

## 1.2

### **A filosofia da natureza em Nietzsche**

No capítulo anterior procuramos analisar a gênese do conceito nietzschiano de “vontade de potência” a partir da influência de Schopenhauer. Com isso estabelecemos algumas das principais características desse conceito: o seu caráter “concreto” ou *fisiológico*, a *multiplicidade*, a *positividade ética* e, finalmente, seu aspecto *primordial*, que pode ser considerado, como vimos, a principal herança do antigo mestre. Como nos diz o próprio autor em *Além do Bem e do Mal*, “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme

<sup>9</sup> Alguns comentadores consideram que o “dionisíaco” de *O Nascimento da Tragédia* já difere da Vontade schopenhauriana em outros pontos. É o caso, por exemplo, de Michel Haar, para quem o múltiplo já estava contido nessa concepção inicial (HAAR, 1993, p. 74).



o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (1992a, p. 43). Não faz sentido assim indagar, dentro da filosofia de Nietzsche, “de onde vem” a vontade. Ela é, por assim dizer, “o que vem de trás”, ou seja, aquele princípio que não deriva de nada e do qual tudo deriva.

Para terminar com a comparação entre os dois filósofos, gostaríamos de assinalar como a argumentação que visa justificar esse aspecto não deixa de ser semelhante em seus pensamentos. No item 22 de *O Mundo Como Vontade e Representação*, é dito que o mundo em si mesmo deve ser considerado como “vontade” (e não como “força”) pelo fato deste conceito ser o único que tem origem em um conhecimento imediato, obtido pelo sujeito a partir de si mesmo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121). De forma similar, no aforismo 36 de *Além do Bem e do Mal* - um dos poucos momentos da obra de Nietzsche em que encontramos alguma fundamentação nesse sentido -, o autor considera que a única realidade à qual temos acesso é a de nossos impulsos, e portanto é preciso, por uma “questão de método”, se contentar apenas com essa ordem de causalidade, e supor assim que o mundo inteiro é vontade de poder (1992a, p. 42).

É preciso considerar que a apreensão de nosso universo interior é mais complexa em Nietzsche do que em Schopenhauer - esse é um ponto que será analisado por nós na parte III, quando abordaremos a questão da subjetividade no filósofo alemão. Conforme Granier, “a vontade é uma dedução, e não um fato imediato, como quer Schopenhauer” (GRANIER, 1966, p. 141, tradução nossa).<sup>10</sup> Nietzsche consideraria, de fato, que só temos acesso de forma terminal e superficial a nossos processos internos, cujo fundo permanece oculto para nós (2004, p. 91; 1966, p. 277-278). No entanto, mesmo de maneira complexa e

---

<sup>10</sup> “La volonté est une déduction – non pas un fait immédiat, comme le veut Schopenhauer”.

mediatizada, não há dúvida de que essa apreensão é central na configuração da noção de vontade de potência. Como comenta Jaspers, “que a vontade de potência seja a realidade última, Nietzsche o pensa necessariamente de acordo com a analogia da vontade experimentada em nós” (JASPERS, 1989, p. 315, tradução nossa).<sup>11</sup>

Podemos agora nos perguntar de que forma, para Nietzsche, a natureza se constitui a partir da vontade de potência. Deleuze faz a seguinte descrição: “uma pluralidade de forças agindo e padecendo à distância, a distância sendo o elemento diferencial contido em cada força e pelo qual cada uma se refere a outras: este é o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche” (DELEUZE, 2002, p. 7, tradução nossa).<sup>12</sup> Müller-Lauter comenta que “o mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75).

Nietzsche concebe o mundo, assim, como uma multiplicidade de forças ou “vontades de potência” em constante relação<sup>13</sup>. Em *Vontade de Potência*, ele nos diz que “se eliminamos essas adjunções, não restam ‘coisas’, mas *quanta* dinâmicos, que se encontram numa relação de tensão com todos os outros *quanta* cuja própria essência reside nessas relações com todos os outros *quanta*, em sua ‘ação’ sobre elas” (1966, p. 309).

Resta saber como se dão essas relações. Para isso parece-nos importante salientar o “afeto de comando”, termo que Nietzsche designa como sendo

<sup>11</sup> “Que la volonté de puissance soit la réalité dernière, Nietzsche le pense nécessairement d’après l’analogie de la volonté expérimentée en nous”.

<sup>12</sup> “Une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, la distance étant l’élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d’autres: tel est le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche”.

<sup>13</sup> Utilizaremos aqui o termo “força” como sinônimo de “vontade de potência”, de acordo com comentadores como Wolfgang Müller-Lauter, que criticam a distinção estabelecida por Deleuze entre as duas noções (1966, p. 313: “toda força é vontade de potência”). Também não faremos distinção, nas citações, entre “vontade de potência”, “vontade de poder” e “vontade de domínio”, que são diferentes traduções de uma mesma expressão usada por Nietzsche, *Wille zur Macht*.

constitutivo da vontade de potência. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, nos diz ele que “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e de pensar, mas, sobretudo, um *afeto*: aquele afeto do comando” (1992a, p. 24). Em *A Gaia Ciência*, afirma que “a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força” (2001, p. 241).

Isso significaria que toda força, na sua relação com outras forças, busca *comandar*. Como comenta Michel Haar, “(..) a vontade de potência é ao mesmo tempo o princípio de hierarquização das forças em luta pela preponderância, e a tendência à apropriação de um espaço cada vez maior” (HAAR, 1993, p. 28, tradução nossa).<sup>14</sup> Essa é, na verdade, a origem da expressão “vontade de potência”, e o motivo pelo qual Nietzsche não se limita a chamar os *quanta* dinâmicos de “forças”. Isso poderia gerar uma confusão com o significado científico do termo, o princípio de que falam os físicos. Para Nietzsche a força tem uma estrutura *intencional*, ela “quer” algo, embora não se trate de um objeto tangível e separado de si, mas o exercício e o aumento da própria potência: “o que o homem quer, o que a menor parcela de organismo vivo quer, é um *plus* de potência” (1966, p. 314). Muller-Lauter afirma que “todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54).

As diferentes “vontades de potência”, portanto, interagem entre si estabelecendo estruturas hierárquicas de dominação. Cada uma dessas estruturas complexas, onde algumas vontades comandam e outras obedecem, pode ser

---

<sup>14</sup> “(..) la Volonté de Puissance apparaît à la fois comme le principe de hiérarchisation des forces en lutte pour la prépondérance et comme la tendance à l’appropriation d’un espace de jeu toujours plus grand”.

considerada, ela própria, uma vontade de potência (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 95).

É importante salientar o aspecto extremamente dinâmico e instável dessa concepção: não existem, por exemplo, unidades simples e irreduzíveis, que serviriam de base para a constituição das vontades mais complexas (como se fossem “forças-átomos”, por assim dizer). Em *Vontade de Potência*, o autor nos diz que “não há últimas unidades duráveis, nem átomos, nem mônadas” (1966, p. 312).<sup>15</sup>

Assim, nada de estável pode subsistir na natureza descrita por Nietzsche. As estruturas complexas estão o tempo todo se modificando, dividindo-se e incorporando umas às outras à medida que vão interagindo entre si.<sup>16</sup> As forças “comandadas” muitas vezes são absorvidas e passam a exercer alguma função dentro da estrutura da vontade dominante (1966, p. 289; 1998, p. 66 *et seq*; 2001, p. 143). Em *Vontade de Potência* Nietzsche descreve bem sua visão “dionisíaca” de mundo: “força em toda parte, é jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo simultaneamente, acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém (...)” (1966, p. 370).

Uma das conseqüências desse extremo dinamismo é a ausência de “ser” em um universo entendido como puro devir. Como nos diz o próprio autor: “(...) se o mundo fosse capaz de perseverar e de cristalizar, capaz de ‘ser’, se no decorrer do seu devir possuísse, embora por um instante somente essa faculdade de ‘ser’, já teria de há muito acabado todo o devir (...)” (*Ibidem*, p. 366). Nesse sentido é que não se pode falar de uma “ontologia” na obra de Nietzsche, mas

<sup>15</sup> Sobre esse aspecto ver também MULLER-LAUTER, 1997, p. 77.

<sup>16</sup> MULLER-LAUTER, 1997, p. 120: “O mundo não é o mundo orgânico, mas mundo de ‘organismos’: o caos das organizações de poder se alterando permanentemente”.

apenas de uma “filosofia da natureza”. Concordamos, portanto, com a linha seguida por comentadores como Sílvia Pimenta Velloso Rocha, para quem “a filosofia de Nietzsche é uma ontologia negativa porque concebe o mundo como destituído de ser” (ROCHA, 2003, p. 44), contrariamente a outros autores, como Heidegger ou Jaspers, que consideram que haveria um “ser” no universo descrito pelo pensador alemão<sup>17</sup>.

A concepção de natureza que acabamos de descrever condicionará de várias maneiras a defesa da aristocracia em Nietzsche – por exemplo, na importância dada à questão da *hierarquia*, inerente aos processos de dominação. No entanto, antes de estabelecer esse elo com a política é preciso abordar outros aspectos de seu pensamento, como a questão ética, e, de forma relacionada a esta, o *perspectivismo* e a *tipologia*.

### 1.3.

#### O perspectivismo e a tipologia de Nietzsche

Vimos no capítulo anterior que o mundo, para Nietzsche, é constituído de uma pluralidade de forças que interagem entre si estabelecendo estruturas hierárquicas de domínio. Cada uma dessas estruturas complexas pode ser considerada, ela própria, uma vontade de potência.

Essas configurações específicas ou “centros de força” terão uma maneira própria de enxergar e avaliar o mundo, chamada por Nietzsche de *perspectiva*:

(...) é precisamente o perspectivismo necessário, por meio do qual todo centro de força – e não o homem somente – construiu, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo, quer dizer que o homem mede, apalpa e aplaina o mundo segundo sua própria força... Esqueceram de introduzir no ‘ser verdadeiro’ essa força que *fixa* as perspectivas (...) (1966, p. 312).

---

<sup>17</sup> Jaspers, em *Nietzsche*, considera por exemplo que haveria na obra do filósofo alemão uma metafísica, que aprenderia o ser do mundo como pura imanência (JASPERS, 1989, p. 291).

A partir daí Nietzsche constrói uma concepção de conhecimento visto como *dominação* – aspecto condizente, obviamente, com sua filosofia de natureza. O autor afirma, assim, que “todo impulso ambiciona dominar, e *portanto* procura filosofar” (1992a, p. 13); “(...) todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação (...)” (1998, p. 66).

O conhecimento trabalha como instrumento da potência (...) a medida da vontade de conhecer depende da medida do crescimento na vontade de potência da espécie; uma espécie apossa-se de uma quantidade de realidade para se tornar senhora dessa realidade, para pô-la a seu serviço (1966, p. 283).

Entre os comentadores, podemos citar “à subjugação pertence um modo de ‘conhecer’ aquilo que deve ser subjogado” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 115); “interpretar é se tornar mestre de alguma coisa: dar forma estruturar, dominar” (MACHADO, 1999, p. 95); “nós não encontraremos jamais o sentido de alguma coisa se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apodera ou se exprime nela” (DELEUZE, 2003, p. 3, tradução nossa).<sup>18</sup>

No entanto, seria um erro considerar, a partir dessa concepção, que uma vontade de potência “conhece” a outra. Esta última não é, de fato, um *objeto* a ser *apreendido*, mas uma *força* a ser *subjugada*. O “saber”, assim, deve ser entendido mais como um subproduto, um efeito, um *reflexo* dessa relação do que, propriamente, como conhecimento de “algo”. Nesse sentido é que, conforme já foi ressaltado no primeiro capítulo, a aparência para Nietzsche não remete a nada além de si própria - o que fará o autor, em diversas passagens, falar do conhecimento como “criação” (1992a, p. 118; 1966, p. 295).

Podemos assim considerar que para Nietzsche o conhecimento é “produzido” no decorrer das interações entre as diversas vontades de potência,

---

<sup>18</sup> “Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose, si nous ne savons pas quelle est la force qui s’approprie la chose, qui l’exploite, qui s’en empare ou s’exprime en elle”.

podendo assumir a forma de *aparências*, *significados*, *interpretações* ou *avaliações*. Para Deleuze o *sentido* de alguma coisa é a “relação dessa coisa com a força que se apodera dela”, e o seu *valor* é a “hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo” (DELEUZE, 2003, p. 9, tradução nossa).<sup>19</sup> Em outro trecho, afirma que a diferença entre “interpretação” e “avaliação” é que a primeira considera ainda a força como objeto inerte (*Ibidem*, p. 7). Já a “aparência” seria o elemento propriamente sensível do conhecimento (ROCHA, 2003, p. 58: o termo “aparência” designa o mundo “tal qual aparece”). Para Onate a “interpretação” deve ser entendida como um projetar de sentidos por parte das configurações de potências (ONATE, 2000, p. 104), enquanto a “avaliação” ocorre quando tais projeções se dão dentro da esfera humana (*ibidem*, p. 106).

A concepção de conhecimento como domínio ou criação acarretará em uma crítica à noção de *verdade*, ou seja, à idéia de que existiria um único saber “verdadeiro” sobre o mundo (MACHADO, 1999, p. 7). Esse aspecto remete diretamente à questão do *pluralismo*, que, como já foi assinalado, é uma característica marcante do pensamento do filósofo alemão. Para Nietzsche existe assim uma multiplicidade de formas diferentes de se enxergar o mundo, chamadas, como vimos, de *perspectivas*. Cada uma está associada a um determinado “centro de força”, ou seja, a uma estruturação específica de vontades de potência.

Estas configurações podem ser agrupadas, de acordo com suas principais características, em categorias chamadas de “tipos”. O “cientista”, o “cristão”, o “espírito livre”, e mesmo figuras históricas como Sócrates, Cristo ou Buda são alguns exemplos. O perspectivismo de Nietzsche está, portanto, associado a uma

---

<sup>19</sup> “Le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s’en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s’expriment dans la chose en tant que phénomène complexe”.

*tipologia*: “um tipo é precisamente constituído pela qualidade da vontade de potência, pela nuance dessa qualidade e pela relação de forças correspondente (...)” (DELEUZE, 2003, p. 89, tradução nossa).<sup>20</sup>

O que caracterizaria cada tipo, como vimos, é uma maneira específica de enxergar e avaliar o mundo, acarretando em uma tábua de valores que lhe é própria: em *Além do Bem e do Mal*, o autor comenta que a diversidade dos homens se mostra na diversidade de suas “tábuas de bens” (1992a, p. 93). Como diz Onate, as interpretações são reflexos sintomáticos das relações potenciais que constituem o homem a cada momento (ONATE, 2000, p. 106).

Obviamente, como dissemos, um “tipo” deve ser encarado como uma categoria abrangente que sintetiza algumas tendências. Seres humanos concretos, de forma geral, são mais complexos – uma pessoa erudita não é exatamente “o erudito” de que fala Nietzsche. Como diz o filósofo, cada um de nós é uma “estrutura social de muitas almas” (1992a, p. 25). Figuras como Sócrates ou Cristo seriam exceções, indivíduos que radicalizam a tal ponto certas disposições que acabam encarnando os caracteres distintivos de um tipo.

A tipologia de Nietzsche será fundamental para a sua ética. De fato, podemos considerar que esta consiste, basicamente, no elogio a determinados tipos e na crítica a outros. No capítulo seguinte procuraremos determinar quais são estes, e, sobretudo, qual é o critério que serve de base para essa avaliação.

---

<sup>20</sup> “Or un type est précisément constitué par la qualité de la volonté de puissance, par la nuance de cette qualité et par le rapport de forces correspondant (...)”



## 1.4.

### A ética de Nietzsche

Ao falar da filosofia da natureza em Nietzsche vimos que as diversas vontades de potência interagem entre si estabelecendo estruturas hierárquicas de domínio. O fato dessas vontades se agruparem em “centros de força” não modifica em nada esse aspecto – por um lado, cada um deles possuirá uma estrutura interna hierarquizada, e, por outro lado, os diversos “centros” continuarão se relacionando entre si em termos de dominação:

Imagino que todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força (— sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste à sua expansão. Mas incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (“combinar-se”) com os que lhe são suficientemente homogêneos: *então conspiram justamente para conquistar a potência*. E o processo continua... (1966, p. 312).

Essa concepção implica, obviamente, em uma diferença *quantitativa* entre as diferentes forças. Existem, por assim dizer, vontades mais fortes do que outras, com um maior nível de potência - caso contrário, não poderia haver dominação. Essa disparidade acarretará, no entanto, em uma diferença *qualitativa*: Nietzsche, de fato, distingue dois “tipos” básicos de força, as dominantes e as dominadas.

Segundo Michel Haar:

A vontade que é Vontade de Potência responde originariamente a seu imperativo interno: *ser mais*. Este imperativo a conduz à alternativa: ou aumentar, se superar; ou declinar, degenerar. Segundo a direção que toma a força (progressão ou regressão), segundo a resposta (sim ou não) à condição que se impõe à vida ou que a vida impõe a si própria (...) -, aparecem desde a origem, no seio da Vontade de Potência, dois tipos de força ou de vida: *a força ativa e a força reativa, a vida ascendente e a vida decadente* (HAAR, 1993, p. 27, tradução nossa).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> “La volonté qui est Volonté de Puissance répond originariamente à son impératif interne: *être plus*. Cet impératif la conduit à l’alternative: ou bien s’augmenter, se surpasser; ou bien décliner, dégénérer. Selon la direction que prend la force (progression ou régression), selon la réponse (oui ou non), à la condition qui s’impose à la vie ou que la vie s’impose à elle même (...) -, apparaissent dès l’origine, au sein de la Volonté de Puissance, deux types de force ou de vie: *la force active et la force réactive, la vie ascendante et la vie decadente*”.

Da mesma maneira, Jaspers nos diz que “Nietzsche discerne finalmente dois impulsos primordiais (...), o da força e o da fraqueza, o da vida que sobe e o da vida que desce, a vontade de vida e a vontade de nada, o instinto de ascensão e o instinto de decadência” (JASPERS, 1989, p. 305, tradução nossa).<sup>22</sup> Em *Vontade de Potência*, o filósofo alemão afirma que “não forma um conjunto, a humanidade: ela é multiplicidade indissolúvel de fenômenos vitais, ascendentes e descendentes (...)” (1966, p. 218).

Isso significa que “força” e “fraqueza” não são apenas distinções extrínsecas e relacionais. Se assim fosse, a única maneira de caracterizar as diversas vontades de potência seria comparando-as umas com as outras. Imaginemos, por exemplo, três forças A, B, e C de intensidade decrescente. A vontade intermediária, B, seria “forte” em relação à C, mas “fraca” em relação à força A. Não é isso o que ocorre, no entanto, para Nietzsche. O filósofo alemão considera que existem forças por assim dizer “saudáveis”, afirmativas, capazes de comandar e de assumir um papel predominante nas relações de que participam, enquanto há outras que são corrompidas, reativas e decadentes, incapazes de comandar. “Força” e “fraqueza”, portanto, são características *intrínsecas*. Dessa forma, é possível afirmar que uma determinada vontade “é” forte ou fraca, independentemente de qualquer comparação com as outras – embora, na realidade, não exista nenhuma força isolada, mas apenas em constante relação, conforme já assinalamos. Nesse sentido é que o aspecto extrínseco e relacional não deixa de ser relevante – podemos confrontar duas forças “fortes”, por exemplo, e dizer que uma supera a outra. Mas essas diferenças quantitativas acabam por acarretar, como mostramos, em uma distinção intrínseca e qualitativa

---

<sup>22</sup>“Nietzsche discerne finalemente deux impulsions premières (...), celle de la force et celle de la faiblesse, celle de la vie qui monte et celle de la vie qui descend, la volonté de vie et la volonté de néant, celle de l’instinct d’ascension et celle de l’instinct de descente”.

entre dois tipos básicos de força. Retomaremos essa questão na parte III, quando aproximaremos a noção de vontade de potência da de *instinto*, esclarecendo em que medida uma força pode ser considerada “saudável” ou “corrompida”.

Qualitativamente, portanto, existem duas formas de vontades de potência: ativa e reativa, ascendente e descendente. Elas refletem a capacidade da força de comandar e de se impor, ou, ao contrário, a sua incapacidade - o que a leva, nesse último caso, a assumir um papel subalterno nas estruturas hierárquicas de que participa.

No capítulo anterior foi dito que as configurações específicas de vontade de potência podem ser agrupadas em “tipos”. Podemos nos perguntar de que forma a tipologia de Nietzsche levará em conta essas tendências primordiais.

Em *Além do Bem e do Mal*, temos:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos* (1992a, p. 172).

Podemos considerar que os tipos “senhor” e “escravo” (que também podem ser chamados de “nobre” e “vil”, “aristocrata” e “plebe”) são, por assim dizer, “supertipos” - ou seja, categorias básicas dentro das quais todos os outros tipos, de uma forma ou de outra, viriam se enquadrar. Eles representariam a distinção qualitativa apontada acima entre as diversas vontades de potência. De fato, como afirma Deleuze, “*alto e nobre* designam para Nietzsche a superioridade das forças ativas, sua afinidade com a afirmação, sua tendência a subir, sua leveza.

*Baixo* e *vil* designam o triunfo das forças reativas, sua afinidade com o negativo, seu maior peso” (DELEUZE, 2003, p. 98, tradução nossa:).<sup>23</sup>

Esses dois “supertipos” são analisados por Nietzsche, notadamente, em *A Genealogia da Moral*. Nesta obra – que pode ser considerada a principal do filósofo alemão no campo ético e político – fica claro que a perspectiva nietzschiana consiste, basicamente, em uma apologia do tipo “nobre” ou “senhor”, e uma crítica do tipo “vil” ou “escravo”.

Para compreender a ética de Nietzsche é preciso, assim, estabelecer qual é o critério que serve de base para essa avaliação. Em que sentido o homem nobre é “superior” ao escravo? Esse critério, como veremos, é o da própria vida.

De fato, o filósofo alemão deixa bem claro, em diversas passagens, que a questão da vida é central em seu pensamento. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, afirma que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida (...)” (1992a, p. 11). Na mesma obra é dito que um filósofo deve formar juízos sobre o valor da vida, e não sobre o das ciências (*Ibidem*, p. 108). Em *Vontade de Potência*, ao comentar o afastamento de seu antigo mestre, diz que “então compreendi que meu instinto queria convergir para o contrário do que quisera Schopenhauer; para a justificação da vida, até no que ela tem de mais terrível, de mais equívoco, de mais mentiroso (...)” (1966, p. 407).

É preciso, obviamente, considerar o que Nietzsche entende por “vida”. Já foi dito que para ele o mundo deve ser inteiramente entendido enquanto “vontade de potência”. Este deve também ser o caso, portanto, do próprio fenômeno da

<sup>23</sup> “*Haut* et *noble* désignent pour Nietzsche la supériorité des forces actives, leur affinité avec l’affirmation, leur tendance à monter, leur légèreté. *Bas* et *vil* désignent le triomphe des forces réactives, leur affinité avec le négatif, leur lourdeur ou pesanteur”.

vida. De fato, em *Além do Bem e do Mal* vemos que “a própria vida é vontade de poder” (1992a, p. 20), assim como em *Vontade de Potência*: “Nada há na vida que possa ter valor, senão o grau de potência – com a condição, bem entendido, de que a própria vida seja vontade de potência” (1966, p. 119). Em outro trecho: “(...) a vida é apenas um caso particular da vontade de potência” (*Ibidem*, p. 314). Ainda em *Além do Bem e do Mal*: “supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é a *minha tese (...)*” (1992a, p. 43).

Como vimos anteriormente, a cada “centro de força” está associada uma dada perspectiva. Dessa forma o conceito de “vida” está, dentro da filosofia de Nietzsche, diretamente ligado à questão do perspectivismo. É verdade que pensador alemão teria se referido, em algumas passagens, às percepções do mundo “inorgânico”. Mas essa com certeza é uma questão secundária para ele (as “perspectivas” do mundo inorgânico, caso existam, com certeza seriam bem mais simples e pobres do que as do mundo orgânico, conforme comentamos anteriormente. Granier afirma que o mundo material é a sede de uma “percepção impessoal”, pois os diferentes centros não constituem ainda individualidades no sentido forte do termo.<sup>24</sup>). Assim, as vontades de potência que servem de base para as avaliações são, em geral, formas de vida. Roberto Machado: “um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas; seja ele positivo ou negativo, uma exaltação ou uma condenação da vida, deve ser unicamente considerado como sintoma; sintoma de uma espécie determinada de vida” (MACHADO, 1999, p. 55). Sílvia Pimenta Velloso Rocha comenta que “assim, o perspectivismo não significa apenas que todo conhecimento tem lugar a partir de

<sup>24</sup> GRANIER, 1966, p. 363: “Le monde matériel est le siège d’une perception *impersonnelle*, car les différents centres ne se posent pas encore en individualités au sens fort du terme”. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 115-120.

um ponto de vista, mas sobretudo que todo conhecimento é produzido a partir do *ponto de vista da vida*” (ROCHA, 2003, p. 86). No prólogo de *Além do Bem e do Mal*, o autor nos diz que a perspectiva é a “condição básica de toda a vida” (1992a, p. 8).

A compreensão da vida a partir da noção da vontade de potência implica que esse fenômeno não possa ser entendido por um prisma biológico, de forma similar ao comentário que havíamos feito acerca do materialismo. No entanto, é possível falar, a nosso de ver, de um “fisiologismo” nietzschiano, termo muito usado pelo autor.<sup>25</sup> Esse aspecto será retomado por nós na parte III, quando analisaremos a aproximação da noção de “instinto” com a de vontade de potência.<sup>26</sup>

A partir desse “fisiologismo superior”, portanto, parece-nos que a filosofia de Nietzsche pode ser entendida como uma apologia da *vida* pelo prisma do *vitalismo*, ou seja, da vida enquanto *vontade*. Este é o critério último de avaliação, o que significa que toda a crítica empreendida pelo filósofo alemão à religião, moral e epistemologia tradicionais remete, em última análise, a esse princípio. Como diz Roberto Machado, “(...) a vida é o critério último de julgamento tanto do conhecimento quanto da moral” (MACHADO, 1999, p. 53).<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, aforismo 3, afirma que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (1992a, p. 11). Em outro trecho: “o ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam de neurastenia e debilidade” (*ibidem*, p. 112).

<sup>26</sup> Cf GRANIER, 1966, p. 371, tradução nossa: “o que revela o exame da vida como fenômeno empírico já está fundado na aptidão do espírito em superar essa fenomenalidade imediata em direção a seu *ser* e isso, precisamente, em função de uma compreensão do Ser como *Wille zur Macht*” (“ce que révèle l’examen de la vie comme phénomène empirique est déjà fondé sur l’aptitude de l’esprit à dépasser cette phénoménalité immédiate vers son *être* et cela, précisément, en fonction d’une compréhension de l’Être comme *Wille zur Macht*”).

<sup>27</sup> O termo “critério”, aqui, deve ser usado com um certo cuidado, para não reduzir o problema a uma simples questão de “escolha” entre esse ou aquele princípio. Como Nietzsche considera que todas as perspectivas remetem a formas de vida, não existe de fato essa opção. Mesmo aquelas valorações que aparentemente remetem a outras instâncias, como a da ciência, ainda refletem o ponto de vista da vida.

Dessa forma, se a ética nietzschiana é baseada em uma apologia do tipo “nobre” e uma crítica do tipo “vil”, é por considerar que aquele *promove* a vida, e este a *deprecia*. Vimos, de fato, que no primeiro caso a vida assume uma forma afirmativa, ascendente, mais forte em termos de vontade, e no segundo uma forma reativa, fraca e decadente.

“Saúde” e “doença” são termos também usados por Nietzsche para designar essa diferenciação. Eles traduzem bem, a nosso ver, o vitalismo e o fisiologismo como critérios de apreciação. O “afeto de comando” sendo um elemento constituinte da vontade de potência, a capacidade de comandar e de se impor é vista pelo filósofo alemão como sintoma de uma força “saudável”, enquanto a incapacidade nesse sentido é característica de um organismo corrompido, sofrendo um processo de decomposição. Em *Vontade de Potência* temos: “colocando sempre mais resolutamente o problema da saúde do corpo antes da saúde da alma: concebendo esta última como um estado que decorre da primeira, aquela como condição essencial da segunda” (1966, p. 137).

Se formos agora resumir as conclusões às quais chegamos no decorrer desta análise, podemos afirmar que a ética nietzschiana se baseia no critério da *vida* entendida como *vontade*. A partir dessa apreciação serão distinguidas duas formas básicas – o forte, afirmativo, ascendente, e o fraco, reativo, decadente. Essas tendências fundamentais podem ser representadas por dois “supertipos” que agrupariam todos os outros: o “nobre” ou “senhor” e o “vil” ou “escravo”. Nietzsche fará então, de acordo com o critério apontado acima, uma apologia do primeiro e uma crítica do segundo.

A partir dessa distinção o filósofo alemão irá realizar uma reflexão sobre a *moralidade*, procurando mostrar que se trata de um fenômeno intimamente

relacionado, justamente, aos tipos decadentes. No próximo capítulo tentaremos explicitar, a partir da análise de Nietzsche sobre a moral, qual é a sua concepção de direito natural. Procuraremos mostrar que esta pode ser definida como “direito é potência” - ou seja, sempre se tem o direito natural de fazer o que se *pode* fazer.

## 1.5.

### **Direito é potência**

Como foi dito na introdução, a obra de Nietzsche não possui uma filosofia política propriamente dita, e nesse sentido não há uma formulação explícita do que seria o direito natural. Pensamos ser possível, no entanto, deduzir essa formulação a partir de alguns aspectos abordados acima, sobretudo a crítica à *moralidade*.

Vimos que a ética nietzschiana se baseia no critério da vida entendida como vontade. Por esse critério distinguem-se dois tipos básicos: a vida ascendente e a vida descendente, a afirmativa e a reativa. Embora o termo “moral” possa, às vezes, ser usado em um sentido mais abrangente (“moral aristocrática” etc), em geral ele se refere à “moral dos escravos”, sendo, portanto, associado aos tipos decadentes. É o caso, notadamente, da moralidade judaico-cristã e a das sociedades democráticas.

Nesse sentido, a escala de valores que caracteriza a moral indica para Nietzsche uma falta de força, uma impotência. Em *Vontade de Potência*, por exemplo, o autor afirma que a moral é uma expressão da fraqueza no homem, quando este não sabe mais utilizar seus instintos mais fortes (1966, p. 386).

Mais do que simplesmente indicar uma condição de fraqueza, a moral reflete um ressentimento contra os tipos superiores, um espírito de vingança.



Como é dito em *Além do Bem e do Mal*, “julgar e condenar moralmente é a forma favorita de os espiritualmente limitados se vingarem daqueles que o são menos” (1992a, p. 125). Em *Vontade de Potência* vemos que “os instintos de decadência, por intermédio dos moralistas, querem se tornar senhores da moral instintiva das raças fortes e das épocas vigorosas” (1966, p. 214). Em *A Gaia Ciência* temos:

(...) um homem tal, integralmente envenenado – pois espírito de torna veneno, cultura se torna veneno, posses tornam-se veneno, solidão torna-se veneno, em seres que assim não vingam – cai afinal num costumeiro estado de vingança, de vontade de vingança... *O que* acham vocês que ele requer, requer absolutamente, para dar a si mesmo a aparência de superioridade sobre homens mais espirituais, para dar-se o prazer da *vingança cumprida*, ao menos na imaginação? Sempre a *moralidade* (...) (2001, p. 261)

É nesse sentido que Nietzsche enfatiza a relação entre moral e *igualitarismo*: “Inimizade do rebanho contra a hierarquia: seu instinto dispõe-lhe em favor da *igualdade*” (1966, p. 235); “Esses homens, com sua ‘igualdade perante Deus’, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (1992a, p. 66). Da mesma forma, em *Além do Bem e do Mal*:

Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo o que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar (1992a, p. 120).

Ao pregar a igualdade, os moralistas buscam eliminar toda hierarquia, e, portanto, a inferioridade dos “escravos” em relação aos “senhores”. Ora, a superioridade desses últimos se dá, como vimos, em termos de potência, de uma maior vontade. A moral pode ser assim vista como uma forma dos mais fracos negarem o poder dos mais fortes, criando critérios que tornem o exercício desse poder condenável. Como comenta Deleuze, “as forças reativas, mesmo se unindo,

não compõem uma força maior que seria ativa. Elas procedem de outra forma: elas decompõem; *elas separam a força ativa do que ela pode*” (DELEUZE, 2003, p. 64, tradução nossa).<sup>28</sup>.

Nietzsche desenvolve essa argumentação, notadamente, em *A Genealogia da Moral*. Na primeira dissertação, parágrafo 13, afirma que “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (1998, p. 36). Para negar à força o direito de se exercer, seria criado o sujeito dotado de livre-arbítrio:

(...) a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; o “agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (1998, p. 36).

A invenção do livre-arbítrio geraria assim a ilusão de que a força pode ou não se manifestar, abrindo caminho para a sua condenação. No entanto, como vimos, para Nietzsche não há como o poder *não* se exercer, até porque não há alguém que “detém” e “faz uso” dele. “A força é tudo”, aspecto condizente com a concepção de natureza do autor alemão, segundo a qual, como foi dito, o mundo é constituído unicamente por forças ou vontades de potência. Como comenta Deleuze, “as forças reativas ‘projetam’ uma imagem abstrata e neutralizada da força; uma tal força separada de seus efeitos será *culpada* de agir, *louvável* ao contrário se não age” (DELEUZE, 2003, p. 141, tradução nossa).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> “(...) les forces réactives, même en s’unissant, ne composent pas une force plus grande qui serait active. Elles procèdent autrement; elles décomposent; *elles séparent la force active de ce qu’elle peut*”.

<sup>29</sup> “les forces réactives ‘projetent’ une image abstraite et neutralisée de la force; une telle force séparée de ses effets sera coupable d’agir, méritante au contraire si elle n’agit pas”.

Se tudo o que há são forças, então o direito natural só pode ser estabelecido a partir desse critério. Nesse sentido é que pensamos ser possível defini-lo da seguinte forma: “direito é potência”, ou seja, sempre se tem o direito de fazer aquilo que se *pode* fazer. Em *Vontade de Potência*, afirma o autor que “mais natural é nossa posição *em política*: vemos problemas da quantidade de poder oposta à outra quantidade. Não cremos num direito que não repouse sobre o poder de se fazer respeitar: consideramos todos os direitos como conquistas” (1966, p. 393). Já para Müller-Lauter “cada exposição [ou seja, cada vontade de poder] tem tanto direito quanto tem poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 131).

Esse princípio se tornará mais claro se pensarmos na “pura imanência” da concepção nietzschiana, aspecto salientado, por exemplo, por Karl Jaspers e Sílvia Pimenta Velloso Rocha: “Para ele só há este mundo, nosso mundo como atualização variada de nossa vontade de potência; não há nada fora. Sua metafísica apreende o ser do mundo como pura imanência” (JASPERS, 1989, p. 291, tradução nossa);<sup>30</sup> “[o perspectivismo é] o saber ontológico de que não existe um ponto de vista exterior ao mundo. Procuramos descrever esta filosofia como uma doutrina da imanência (...)” (ROCHA, 2003, p. 169).

Nietzsche negaria assim a possibilidade de o direito natural ser fundado por algum princípio transcendente, que julgue a força por um critério que não seja o da sua própria potência. Nesse sentido é que enfatiza, em diversas passagens, o caráter “artificial” e “antinatural” da moral: “a moral como manifestação contra a natureza (...) Assim o *antinatural* subia ao trono. Com lógica implacável remataram por exigir, de modo absoluto, a *negação da natureza*” (1966, p. 242); “(...) *pra que moral*, quando vida, natureza e história são ‘imorais’?” (2001, p.

<sup>30</sup> “Pour lui il n’y a que ce monde-ci, notre monde comme actualisation variée de notre volonté de puissance; il n’y a rien en dehors. Sa métaphysique appréhende l’être du monde comme pure immanence”.

236). Roberto Machado comenta que “(...) se a moral é um fenômeno contranatural é porque se insurge contra os instintos primordiais da vida, contra a vontade afirmativa de potência” (MACHADO, 1999, p. 70). Já Jaspers afirma que “Se opondo a essa espécie de transcendência, a Deus e à moral, à ‘desnaturalização da moral’ fazendo com que o bem exista por causa do bem, o belo por causa do belo, o verdadeiro por causa da verdade, Nietzsche postula o restabelecimento da natureza” (JASPERS, 1989, p. 329, tradução nossa).<sup>31</sup>

Se relacionarmos essas passagens com as que vimos anteriormente, extraídas de *A Genealogia da Moral*, então podemos considerar que a moral é “antinatural” exatamente porque estabelece critérios que visam negar à força o direito - natural - de se exercer.

Um dos capítulos de *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “A Moral Como Manifestação Contra a Natureza”, fica clara a estreita relação que existe, para o filósofo alemão, entre natureza e vida:

Ao falar do valor da vida falamos sob a inspiração e através da ótica da vida. A própria vida nos obriga a determinar valores, a própria vida evolui por meio de nossa mediação quando determinamos esses valores. Infere-se daí que toda *moral contra a Natureza*, que considera Deus como idéia contrária, como a condenação da vida, é apenas, na verdade, uma apreciação da vida; de que vida? De que espécie de vida? Já apresentei a contestação: da vida descendente, debilitada, fatigada, condenada (1984, p. 37).

Se colocar contra a natureza, portanto, significa se colocar contra a vida. Esse é um ponto interessante por mostrar que Nietzsche não faz uma apologia da “dominação” em si mesma, mas sim uma apologia da *vida*. A forma pela qual entende essa última – pelo prisma da vontade, conforme já assinalamos -, é que o fará criticar a moral e defender a concepção de que direito é potência, legitimando

---

<sup>31</sup> “S’opposant à cette sorte de transcendance, à Dieu e à la morale, à ‘la dénaturation de la morale’ faisant que le bien existe à cause du bien, le beau à cause du beau, le vrai à cause de la vérité, Nietzsche postule le rétablissement de la nature”.

assim certas relações de dominação e exploração. Este aspecto deve ser entendido, no entanto, como derivado, não se tratando, portanto, da questão central levantada pelo filósofo alemão.

Para terminar, gostaríamos de comentar como certos aspectos da ética de Nietzsche podem ser explicados pela concepção de que “direito é potência” – por exemplo, o respeito que o tipo nobre nutre por seus inimigos. De fato, em *Além do Bem e do Mal* lemos que há no homem nobre “o refinamento no conceito de amizade, uma certa necessidade de ter inimigos” (1992a, p. 174). Em *A Genealogia da Moral* temos: “quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre” (1998, p. 31). Zarathustra comenta que “‘Sê, ao menos, meu inimigo’ – assim fala o verdadeiro respeito, que não ousa pedir amizade. (...) No amigo, deve-se, ainda, honrar o inimigo” (2003, p. 83).

Essa característica da alma aristocrática pode ser explicada por diversos fatores (como, por exemplo, o prazer da força em se exercer, através de guerras etc<sup>32</sup>), mas um deles seria, a nosso ver, a concepção de direito natural que discutimos nesse capítulo. O homem nobre, de fato, acredita que seu inimigo tem tanto “direito” de derrotá-lo quando ele próprio. O adversário, caso vença, deve ser louvado e não odiado, pois foi mais forte e mereceu a vitória. A disputa se dá, por assim dizer, entre “iguais” que detêm os mesmos direitos<sup>33</sup>. Algo bem diferente ocorre na moral plebéia, onde o mérito da disputa já foi decidido antes mesmo do confronto (pois o critério de “justiça” não é, justamente, a potência),

---

<sup>32</sup> 1966, p. 339.

<sup>33</sup> É preciso considerar, obviamente, que esse respeito só ocorre entre aqueles que se reconhecem como “fortes”. A relação destes com os fracos se basearia no sentimento de desprezo, que para Nietzsche é mais nobre do que o ódio ou o ressentimento que os escravos nutririam em relação aos senhores. Em *Humano, Demasiado Humano*, aforismo 45, comenta que “em Homero, tanto os troianos quanto os gregos são bons. Não aquele que nos causa dano, mas aquele que é desprezível, é tido por mau” (2000, p. 51). Cf. 1992a, p. 170-171; 1998, p. 31-32.

fazendo com que o inimigo seja considerado previamente como “mau” e odiado<sup>34</sup>. Sua vitória, nesse sentido, pode ser injusta, mesmo que tenha sido o mais forte.

É interessante observar como esses princípios ainda subsistem em alguns setores da cultura contemporânea. Um bom exemplo é a ética desportiva: “que vença o melhor”. Isso significa, de fato, que o critério de justiça é a potência, ou seja, é “justo” que o mais forte vença. Nesse sentido é que também é preconizado, nesse tipo de apreciação, o respeito entre os adversários: não faz sentido ter ressentimento pela derrota, se o oponente foi superior então mereceu vencer. Por essa comparação, podemos considerar que a moral é vista por Nietzsche como uma espécie de trapaça, uma revolta dos perdedores que tentam alterar o resultado desfavorável falseando as regras do jogo.<sup>35</sup>

No decorrer desse capítulo procuramos mostrar que o direito natural em Nietzsche pode ser definido como “direito é potência”, ou seja, sempre se tem o direito de fazer aquilo que se *pode*. No capítulo seguinte tentaremos mostrar que a defesa da aristocracia pode ser derivada dessa concepção – que é associada, como vimos, ao conceito de vontade de potência como fundamento da ética e da filosofia da natureza em Nietzsche.

## 1.6.

### A defesa da aristocracia

A aristocracia será, como veremos, o sistema político mais “natural” para Nietzsche, o que significa que se trata do modelo que respeita a concepção, vista

---

<sup>34</sup> *Idem*, 1998, p. 31 *et seq.*

<sup>35</sup> Existem ainda outros aspectos que poderíamos apontar como sendo comuns às éticas desportiva e nobre nietzschiana, como a busca pela glória e a valorização da tradição.

no capítulo anterior, de que “direito é potência”. Em *Vontade de Potência*, temos:

Progredir para o “*natural*”: em todas as questões políticas, nas relações dos partidos entre si, até nos partidos do mercadores (*sic*), ou de obreiros ou de empregadores, são questões de *potência* que estão em jogo. – Cumpre perguntar de início “o que se *pode* fazer”, e somente depois, o que se *deve* fazer (1966, p; 137).

É interessante observar como a visão de Nietzsche não consiste em um “retorno à Natureza” no estilo de Rousseau. De fato, em diversas passagens – sobretudo nos fragmentos póstumos e em *Crepúsculo dos Ídolos* -, o filósofo alemão critica o pensamento deste último, acusando-o de “sentimentalismo plebeu”, e de projetar na natureza a moralidade cristã.<sup>36</sup>

Não um retorno à natureza, pois jamais houve uma humanidade natural. A escolástica dos valores fora da natureza e contra a natureza é a regra, é a origem; o homem alcança a natureza após uma longa luta, - jamais faz um “retorno”... A natureza: isso quer dizer ousar ser imoral como a natureza (1966, p. 393).

A “naturalidade” de que fala Nietzsche não consiste, portanto, no regresso a algum estágio anterior, mas sim em um nível mais “elevado” que só pode ser conquistado após uma longa luta. Em *Crepúsculo dos Ídolos* temos:

*O progresso tal como o entendo.* – Também eu falo dum “retorno à natureza”, ainda que não se trate propriamente de uma volta para trás, mas sim uma marcha para a frente e para o alto, para a natureza sublime, livre e terrível, que joga e tem o direito de jogar com os grandes destinos (1984, p. 100).

Observe-se como a posição “naturalista” de Nietzsche implica em um juízo de valor – de fato, podemos considerar que, em princípio, o fato de um sistema ser o mais “natural” não significa que se trate do “melhor”. No entanto, é exatamente isso o que ocorre para o filósofo alemão. Já comentamos que os seres vivos, para Nietzsche, são entendidos como um caso particular da natureza, concebida a partir da noção de vontade de potência. Isso implica que a “ascensão”

---

<sup>36</sup> 1966, p. 132-137; *Ibidem*, p. 204; *Ibidem*, p. 409; 1984, p. 100-101.

da vida só possa se dar através de processos de dominação e de exploração. A aristocracia aparecerá, portanto, não só como o sistema mais natural, mas também o “melhor”, ou seja, aquele realmente apto a promover a vida ou refletir uma maior exuberância desta. Como diz Ansell-Pearson, “Nietzsche apóia sua crença no governo aristocrático recorrendo à sua noção da vida como vontade de poder, que ele postula sob o aspecto de uma lei da natureza” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 164). Em *Além do Bem e do Mal* afirma o autor que “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação, e, no mínimo e mais comedido, exploração” (1992a, p. 171). Critica então a tendência de sua época de sonhar com estados vindouros em que deverá desaparecer o “caráter explorador” da sociedade:

(..) a meus ouvidos isso soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. (*Ibidem*, p. 171)

Podemos considerar, assim, que a concepção nietzschiana de direito natural resulta em uma legitimação das relações hierárquicas de dominação, que para o filósofo alemão são inerentes à vida. Daí a forte crítica ao *igualitarismo* que caracterizaria as doutrinas democráticas, cristãs, socialistas e anarquistas.

No capítulo “Das Tarântulas”, Zaratustra diz que os “pregadores da igualdade” não passam de “bem ocultas almas vingativas” (2003, p. 129). Mais adiante, diz que a vida “precisa de altura”, e para isso “precisa de degraus e da oposição entre os degraus e os que os sobem! Subir, quer a vida, e, subindo, superar a si mesma”. (*Ibidem*, p. 131). Em *Vontade de Potência* temos:

As condições que uma sociedade aristocrática encerra em si, para conservar entre seus membros um grau superior de liberdade, é a tensão extrema que decorre da



presença do instinto *oposto* entre todos os seus membros: a vontade de Domínio... Se desejardes suprimir os contrastes violentos e as diferenças de categoria social, suprimireis também o amor forte, o sentimento elevado, a noção do existir por si (1966, p. 380).

A *hierarquia* aparece então, para Nietzsche, como um pressuposto para que a vida possa alcançar níveis mais elevados, quase que lhe oferecendo, por assim dizer, “degraus”. Podemos considerar que a potência aumenta à medida que as relações de dominação se tornam mais eminentes, acentuando a distância entre os diferentes tipos. O igualitarismo solapa, assim, a base para que a vida possa se fortalecer e florescer. Esse é um dos pontos fundamentais da crítica de Nietzsche à modernidade. Como comenta Ansell-Pearson, “Nietzsche acredita que a produção da grandeza humana requer que a sociedade esteja estabelecida sob uma estrutura social hierárquica” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 19).<sup>37</sup>

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, temos:

A *igualdade*, certa assimilação efetiva que se manifesta na teoria da *igualdade de direitos*, pertence essencialmente a uma civilização decadente; os abismos entre homem e homem, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser cada um algo, de distinguir-se, o que denomino o *pathos* das distâncias, é o que é próprio das épocas fortes (1984, p. 88-89).

As teorias econômicas e políticas do século XX costumam opor as sociedades democráticas liberais às socialistas, e estas, por sua vez, àquela defendida pelos anarquistas. Nietzsche, no entanto, enxerga essas propostas pela mesma ótica, considerando que todas se inserem dentro de uma tendência igualitária herdada do cristianismo. Em *Além do Bem e do Mal*, aforismo 202, afirma que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão” (1992a, p. 102). Em seguida aproxima os democratas dos “cães anarquistas que erram hoje pelos becos da cultura européia” e dos “brancos filosofastros e

---

<sup>37</sup> Esse tema voltará a ser discutido na parte III.

fanáticos da irmandade, que se denominam socialistas e querem a ‘sociedade livre’” (*Ibidem* , p. 102), e descreve que “[são todos] unânimes na crença na comunidade *redentora*, isto é, no rebanho em ‘si’”... (*Ibidem*, p. 102). Da mesma forma, em *A Genealogia da Moral*:

Quem nos garante que a moderna democracia, o ainda mais moderno anarquismo, e sobretudo essa inclinação pela “*commune*”, pela mais primitiva forma social, que é hoje comum a todos os socialistas da Europa, não signifique principalmente um gigantesco *atavismo* – e que a raça de conquistadores e *senhores*, a dos arianos, não esteja também sucumbindo fisiologicamente?... (1998, p. 23)

Como comenta Ansell-Pearson:

Para Nietzsche os valores que precisam ser reavaliados são em grande parte altruísticos e igualitários, como a piedade, a abnegação e a igualdade de direitos. O significado político dessa crítica, para Nietzsche, está no fato de que a política moderna se baseia principalmente em uma herança desses valores cristãos (...) (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 138)

Além da questão da hierarquia, existem outros pontos relevantes para a dimensão política da filosofia de Nietzsche que podemos levantar a partir do que foi discutido acima. Por exemplo, é possível afirmar que para esse autor não há realmente uma quebra entre o direito natural e o direito civil – o primeiro é mantido e resguardado no segundo. Nisso o filósofo alemão se aproxima de Spinoza, para quem também havia uma continuidade entre os dois níveis, e que, diga-se de passagem, também sustentava o princípio de que “direito é potência”.

Outro aspecto relevante é a maneira como Nietzsche concebe a origem do Estado e da sociedade, que implica em uma rejeição do *contratualismo*, tão caro à tradição política moderna, e cujos maiores representantes na filosofia são Locke e Rousseau. Em *A Genealogia da Moral*, temos:

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem

pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (1998, p. 75).

A forte crítica de Nietzsche à modernidade que acompanhamos até aqui deixa bem claro que o sistema aristocrático a que se refere não existe no presente. Ele só pode se situar no passado ou no futuro. Podemos considerar, de fato, que seu discurso político possui esses dois direcionamentos.

Por um lado, o filósofo alemão com frequência se refere à Grécia arcaica como modelo de sociedade. Essa tendência já se encontrava desde sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*. Nesta, a “racionalidade científica” de Sócrates é descrita como a morte do espírito trágico que caracterizava, justamente, a antiga aristocracia.<sup>38</sup> Neste período a cultura grega seria nobre e afirmativa da vida: “por que os gregos criaram os deuses olímpicos ou a arte apolínea? Para tornar a vida possível ou desejável, dando ao mundo uma superabundância de vida” (MACHADO, 1999, 18).

Na fase posterior de Nietzsche, como vimos, a ênfase dada à arte em *O Nascimento da Tragédia* se desloca para uma reflexão mais voltada para a ética e, sobretudo em suas últimas obras, para a política. Mesmo nesse período, no entanto, a Grécia arcaica se mantém como referência de uma cultura nobre. Em *Humano, Demasiado Humano*, por exemplo, o autor elogia a relação dos gregos com seus deuses olímpicos:

O homem faz uma idéia nobre de si, quando dá a si mesmo deuses assim, e se coloca numa relação como aquela entre a baixa e a alta nobreza; enquanto os povos itálicos têm uma verdadeira religião de camponeses, com um medo permanente de poderosos malvados e caprichosos (2000, p. 94).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> 1992b, p. 78-96.

<sup>39</sup> Cf. 1998, p. 83.

Como afirma Ansell-Pearson, “(..) o aristocracismo de Nietzsche procura reviver uma concepção mais antiga de política, que ele localiza no *agon* grego (...)” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 47). Em outro trecho diz que “(...) Nietzsche sustenta que nós, modernos, já não somos animais políticos no sentido grego de que nos conhecemos e somos capazes de organizar-nos como ‘material para a sociedade’ (...)” (*Ibidem*, p. 103-104).

A Grécia arcaica não é a única referência de uma cultura nobre e aristocrática para Nietzsche, embora com certeza seja a principal. O filósofo alemão às vezes também menciona, por exemplo, o Renascimento,<sup>40</sup> Roma<sup>41</sup> e o principado de Veneza.<sup>42</sup> Em *Vontade de Potência* comenta: “a humanidade não avança de um só lance; muitas vezes o tipo já atingido perde-se de novo (— apesar dos esforços de três séculos, não nos foi possível alcançar outra vez o *homem da Renascença*, e, por outro lado, o homem da Renascença estava aquém do homem da Antiguidade)” (1966, p. 415).

A reflexão política de Nietzsche não se contenta em apenas lembrar as glórias do passado. Podemos considerar, na verdade, que essas referências muitas vezes servem como exemplos, visando tornar mais crítico nosso olhar sobre o presente e apontar assim para a necessidade de reformá-lo. Em *Da Utilidade e Desvantagem Da Historia Para a Vida*, uma dos textos das *Considerações Extemporâneas*, temos:

Em que, então, é útil ao homem do presente a consideração monumental do passado, o ocupar-se com os clássicos e os raros de tempos antigos? Ele aprende com isso que a grandeza, que existiu uma vez, foi, em todo caso, *possível* uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez; segue com ânimo sua marcha, pois agora a dúvida, que o assalta em horas mais fracas, de pensar que talvez queira o impossível é eliminada (1983, p. 60).

<sup>40</sup> 2001, p. 264; 1966, p. 386, 396, 410, 415.

<sup>41</sup> 1984, p. 91; 1998, p. 43-44.

<sup>42</sup> 1992a, p. 177; 1984, p. 91.

Ansell-Pearson comenta, nesse sentido, que “Nietzsche estava revelando o presente, e suas possibilidades para o desenvolvimento do futuro, ao trazer à luz uma imagem do passado diferente da que predominara na cultura européia dessa época” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 93). Dessa forma, a reflexão política de Nietzsche também possui um caráter *propositivo*, acreditando na possibilidade de transformar a realidade da Europa contemporânea e construir uma sociedade futura onde os valores aristocráticos serão resgatados. É a “grande política”.

Em *Além do Bem e do Mal*, o autor se pergunta:

(...) o movimento democrático não é apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos nós as nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios (1992a, p. 103).

Nietzsche aponta, assim, para a necessidade de realizar uma “tresvaloração de todos os valores”. Somente dessa forma seria possível reverter o quadro niilista atual. A questão do *valor*, conforme comentado anteriormente, é central para o pensamento de Nietzsche. Como nos diz Deleuze, “o projeto mais geral de Nietzsche consiste nisso: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor” (DELEUZE, 2003, p. 01, tradução nossa).<sup>43</sup> Esse aspecto deriva diretamente do perspectivismo, segundo o qual não existem “verdades”, mas somente avaliações e interpretações. Vimos que isso implica em uma concepção de conhecimento como “criação”.

Para Nietzsche, portanto, a mudança do quadro político passa necessariamente por uma reforma *cultural*. Para essa tarefa são necessários

---

<sup>43</sup> “Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci: introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur”.

“novos filósofos”, capazes, justamente, de criar valores, o que para Nietzsche consiste em “legislar”. Ainda em *Além do Bem e do Mal*, afirma:

(...) *os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem “assim deve ser”, eles determinam o para onde? E para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?... (1992a, p. 118).

Podemos considerar que a “grande política” de que fala Nietzsche é, justamente, um movimento que busca transformar *valores*<sup>44</sup> – e não somente, por exemplo, modificar as condições materiais em que vivem os indivíduos, como buscam os socialistas. Essa tarefa só pode ser cumprida por filósofos-legisladores que para Nietzsche deverão se tornar os novos governantes: mais uma vez em *Além do Bem e do Mal*, diz que o problema europeu, tal qual o entende, é o “cultivo de uma nova casta que governe a Europa” (1992a, p. 160). Em outro trecho da mesma obra fala de uma “vontade única”, tornada possível por “uma nova casta que dominasse toda a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios”. Em seguida afirma que somente dessa forma seria possível terminar com a “longa comédia de sua divisão em pequenos Estados, e também sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas”. E conclui: “o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* à grande política” (*ibidem*, p. 114).

O propósito do pensamento político de Nietzsche, como afirma Ansell-Pearson, é “adquirir o controle das forças da história e produzir, mediante uma

---

<sup>44</sup> Granier comenta que a tresvaloração não é uma simples mudança na hierarquia dos valores, mas uma mudança no próprio princípio que confere a esses valores seu *ser* próprio (GRANIER, 1966, p. 288-189), ou seja, uma mudança na própria forma de avaliar. Tratar-se-ia, no fundo, da eliminação de toda pseudo-realidade transcendente como instância fundadora, o que leva o homem a reivindicar como obra sua o estabelecimento do quadro de valorações (*ibidem*, p. 290).

conjunção de legislação filosófica e poder político ('grande política'), uma nova humanidade" (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 161-162). Podemos considerar que a fase madura de sua filosofia gira em torno deste projeto: criar uma nova humanidade através de uma tresvaloração de todos os valores. Por essa ótica, mesmo um livro como *Assim Falava Zaratustra* pode ser compreendido de forma política: no prólogo, quando o personagem principal desce das montanhas e se dirige ao povo na praça, diz que está ali para "ensinar o super-homem" (2003, p. 36). O "super-homem" pode de ser considerado, justamente, como a imagem dessa "nova humanidade" sonhada por Nietzsche. A tentativa de Zaratustra de se fazer ouvir, embora fracassada inicialmente, reflete a necessidade sentida pelo filósofo alemão de realizar uma reforma cultural que resgate os valores aristocráticos, resultando em uma sociedade mais apta a promover e fortalecer a vida, alçando-a a "estágios mais elevados" - que são representados, justamente, por esse "tipo superior" que é o super-homem.

Para tentar compreender esse projeto, iremos analisar a proposta aristocrática de Nietzsche sob dois aspectos: primeiro falaremos da sua dimensão *cultural*, fundamental, como vimos, para a "tresvaloração de todos os valores". Depois analisaremos qual é o papel do *indivíduo* dentro do modelo defendido por Nietzsche, abordando, dessa forma, a questão do super-homem.