

A vontade de potência e a política democrática*

Lawrence J. Hatab**

Resumo: Neste artigo, desejo explorar o conceito de vontade de potência [*Wille zur Macht*] de Nietzsche e suas relações com a filosofia política. Em primeiro lugar, apresento uma visão geral da vontade de potência e sua centralidade no pensamento do filósofo, onde potência envolve mais uma estrutura de tensões recíprocas do que força destrutiva. Depois de me haver com a ideia de que Nietzsche é um pensador político ou antipolítico, proporei que a abordagem das estruturas sociais pelo filósofo parte de teorias políticas tradicionais, sobretudo a moderna teoria contratualista de governo, de feição liberal. Na sequência, revisitarei um argumento que permeia meu trabalho anterior, qual seja, o de que a adoção por Nietzsche da estrutura agonística da vida social proporciona uma alternativa robusta para a filosofia política, em especial no que diz respeito às instituições legais e à política democrática.

Palavras-chave: política - vontade de potência - democracia - agon

Vontade de potência

“O mundo visto de dentro... seria ‘vontade de potência’ e nada mais” (*JGB/BM* 36, KSA 5.54). Para Nietzsche, o mundo jamais se

* Partes deste ensaio foram extraídas de um trabalho anterior, de minha autoria, cf. HATAB (1995) e HATAB (2008). Uma versão recente deste trabalho, com o título “Nietzsche’s Will to Power and Politics”, foi publicada em: KNOLL, Manuel; STOCKER, Barry (orgs.). *Nietzsche as Political Philosopher*. Berlim, Boston: Walter de Gruyter, 2014, p. 113-133 © Walter de Gruyter GmbH & Co. KG. Tradução de Saulo Krieger.

** Professor da Old Dominion University. Endereço eletrônico: lhatab@odu.edu

encontra numa condição fixa, estando sempre num processo de vir-a-ser. Além disso, todos os movimentos do vir-a-ser encontram-se relacionados a outros movimentos, e a estrutura relacional não é a simples expressão das diferenças, mas sim, fundamentalmente, resistências e conflitos tensionais (*NACHLASS/FP* 14 [93], *KSA* 13.270). Em termos dinâmicos, a vontade de potência ilustra a ideia de que uma afirmação é também uma negação, de que qualquer condição ou asserção de sentido tem de sobrepujar algum “outro”, algum obstáculo ou contraforça. Num escrito de 1888 ele enuncia:

Um quantum de potência é caracterizado pelo efeito que ele exerce e pelo que lhe resiste... é essencialmente uma vontade de violação e de resistir à violação... o efeito de cada átomo se exerce sobre o todo da existência – quando se deixa de pensar nessa radiação, deixa-se de pensar no próprio átomo. Por essa razão, chamo-o de um quantum *de* “vontade de potência” ... (*NACHLASS/FP* 14 [79], *KSA* 13.257)

Um “átomo” é um quantum *de* vontade de potência, de modo que esta deve se referir ao “todo” irradiante. Na verdade, um átomo não é uma “coisa”, mas um quantum *dinâmico* “numa relação tensional [*Spannungsverhältnis*] com todos os outros quanta dinâmicos”. E em outro texto de 1888 ele observa que vontade de potência não é uma unidade metafísica a manifestar formas particulares, pois com isso “*perde-se* o caráter da vontade subtraindo-a de seu conteúdo”, de seu *Wohin*, de seu “*Where to?*” (*NACHLASS/FP* 14 [121], *KSA* 13.330).¹

Nietzsche esboça as implicações da vontade de potência um tanto mais: “a vontade de potência pode se manifestar *somente* contra resistências; por isso, *busca* o que resiste a ela” (*NACHLASS/FP* 9

¹ Outro texto refere-se ao “caráter absolutamente momentâneo da vontade de potência” (*NACHLASS/FP* 40 [55], *KSA* 11.655). E deveríamos observar uma passagem na qual a ideia da vontade “somente como palavra constitui uma unidade” (*JGB/BM* 19, *KSA* 5.31).

[151], KSA 12.424; a ênfase é minha). Formulação semelhante é declarada no *Ecce homo*, em referência à sua natureza belicista: “Ela necessita de objetos de resistência; portanto, *procura pelo que resiste a ela*” (*EH/EH, Por que sou tão sábio*, 7 KSA 6.274; ênfase do próprio original). O que aqui se tem de crucial é o seguinte: uma vez que a potência *somente* pode envolver resistência, a potência de sobrepujar encontra-se essencialmente relacionada a uma contrapotência; se resistências fossem eliminadas, se a contrapotência de alguém fosse destruída ou mesmo neutralizada pela pura e simples dominação, essa mesma potência se evaporaria, não mais *seria* potência. A vontade “jamais é satisfeita a não ser que tenha limites e resistência” (*NACHLASS/FP 11 [75], KSA 13.37*). Potência é *sobrepujar* alguma coisa, não aniquilá-la: “não existe aniquilação na esfera do espírito” (*NACHLASS/FP 7 [53], KSA 12.312*). A vontade de potência, por essa razão, não pode ser entendida unicamente em termos de estados individuais, por mais que se trate de estados bem-sucedidos, e isso porque ela nomeia um campo de forças tensional, *em cujo âmbito* os estados individuais formam a si próprios buscando sobrepujar outras sedes de poder. Eventos individuais são compreendidos em termos de *graus* de sobrepujamento e resistência (*NACHLASS/FP 14 [79], KSA 13.257*). Um estado ou objetivo alcançado não pode bastar para explicar a vontade de potência, já que isso negligenciaria seu caráter essencial como “força propulsora” (*NACHLASS/FP 14 [121], KSA 13.330*).

O “desenvolvimento” de uma coisa, de uma tradição, de um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, [...] mas sim é uma sucessão de... processos de subjugação que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as intentadas metamorfoses com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. (*GM/GM II, 12,*

A potência não pode ser construída como “instrumental” para nenhum estado resultante, seja conhecimento, prazer, finalidade ou mesmo sobrevivência, uma vez que tais condições são epifenômenos de potência, de um impulso de sobrepujar alguma coisa (GM/GM II 12, 18, KSA 5.313, 5.325). A vontade de potência como impulso não é direcionada para um objetivo, mas é atividade direcionada: seu “objetivo” é a *perpetuação* do sobrepujamento, e não um estado acabado.³ Por essa razão, Nietzsche retrata a vida como “aquilo que sempre tem de superar a si mesmo” (ZA/ZA II, Da superação de si mesmo, KSA 4.146). Isso explica as objeções de Nietzsche à mensuração da vida pela “felicidade”, uma vez que a estrutura da vontade de potência mostra que *insatisfação* e *desprazer* são intrínsecos aos movimentos de superação de si mesmo (NACHLASS/FP 11 [111], KSA 13.52), e desse modo condições de mera satisfação fariam exaurir as energias de vida. O prazer “é apenas um sintoma do sentimento de potência alcançado, uma consciência da diferença” (NACHLASS/FP 14 [121], KSA 13.330). Na verdade, o “desprazer” é um *estimulante* à vontade de potência, a experiência de uma resistência que deve ser sobrepujada e que é pressuposta por qualquer prazer alcançado. É por isso que “se busca resistência, busca-se algo que lhe faça oposição” (NACHLASS/FP 14 [174], KSA 13.360).

2 Tradução de Paulo César de Souza (doravante PCS).

3 Sobre essa questão cf. KATSAFANAS, Paul. “Deriving Ethics From Action: A Nietzschean Version of Constitutivism.” In: *Philosophy and Phenomenological Research* 83/3, 2011, pp. 620-660, que apresenta uma abordagem dos impulsos bastante convincente, que não “termina” com um objetivo sendo atingido. Isso nos ajuda a entender a exigência, por Nietzsche, de uma resistência contínua, mesmo quando se atinge um objetivo particular. Katsafanas também cita a pesquisa contemporânea, que vem ao amparo da posição de Nietzsche: pode-se melhor realizar a felicidade com *atividades* baseadas em desafios e no exercício de habilidades.

De acordo com Nietzsche, qualquer doutrina que rejeitasse a vontade de potência tal como ele a descreve solaparia as condições de seu próprio surgimento histórico como um desacordo de forças conflitantes. Qualquer desenvolvimento científico, religioso, moral ou intelectual inicia-se com elementos de insatisfação e impulsos a sobrepujar alguma coisa, fosse pela ignorância, pela mundaneidade, pela brutalidade, confusão ou modelos culturais concorrentes. Mesmo o pacifismo – entendido como impulso a sobrepujar a violência humana e um modo de vida exaltado – pode ser entendido como uma instância de vontade de potência. Potência, Nietzsche afirma, inclui a maestria humana “sobre a sua própria selvageria” (*NACHLASS/FP* 11 [111], KSA 13.52).

Uma prefiguração de vontade de potência pode ser encontrada num texto do início do percurso do filósofo, *A disputa de Homero* (*CV/CP*, *A disputa de Homero*, KSA 1.783-92). Argumentando contra a ideia de que a cultura é algo antitético a forças brutais da natureza, Nietzsche traz à baila o caráter, disseminado na Grécia antiga, do *agōn*, ou contenda, que operava em todos os certames culturais (no atletismo, nas artes, na oratória, na política e na filosofia). O *agōn* pode ser visto como expressão ritualizada de uma visão de mundo expressa tanto no mito grego como na poesia e na filosofia: o mundo como arena para a luta de forças em oposição (no entanto relacionadas). Relações agonísticas são ilustradas na *Teogonia* de Hesíodo, na *Ilíada* de Homero, na tragédia grega, e em filósofos como Anaximandro e Heráclito.⁴ Em *A disputa de Homero*, Nietzsche argumenta que o *agōn* surgiu como um *cultivo* de impulsos naturais mais brutais em não se empenhar pela aniquilação do Outro, muito mais organizando contenciosos que poriam à prova

4 Cf. minha discussão em: HATAB, L. J. *Myth and philosophy: a contest of truths*. Chicago/Illinois: Open Court Publishing Co, 1990, cap. 2-6.

a habilidade e a atuação numa competição. De acordo com isso, o conflito agonístico produzia excelência, e não obliteração, uma vez que o talento se desdobrava numa luta entre competidores. Como resultado, os gregos não sucumbiram a um falso ideal de mera harmonia e ordem, com isso garantindo uma proliferação de excelência ao evitar a estagnação, a dissimulação e o controle uniforme. O *agōn*, afirma Nietzsche, expressava a resistência geral dos gregos à “dominação por um” [*Alleinherrschaft*] e os riscos de se ter um poder não desafiado ou que não se poderia desafiar – daí a prática de relegar ao ostracismo alguém excessivamente poderoso, que pudesse arruinar a estrutura recíproca de competição agonística.

O grego *agōn* é uma fonte histórica do que Nietzsche mais tarde generalizou como estrutura dinâmica, recíproca, de vontade de potência. E é importante reconhecer que tal estrutura solapa a ideia de que a potência poderia ou deveria circular de maneira ininterrupta, fosse no sentido de pura e simples dominação ou no de uma indeterminação caótica. Vontade de potência, sobretudo na esfera cultural, implica certa “medida” de energias contenciosas, muito embora tal medida não pudesse implicar um ordenamento abrangente ou um princípio de equilíbrio estável. Não obstante, *existe* uma capacidade de mensuração nas relações de potência agonística. Em anotação dos primórdios de sua produção (*NACHLASS/FP* 5 [146], KSA 8.77), Nietzsche nos diz que as instituições gregas eram saudáveis ao não separar cultura de natureza ao modo de um esquema bem-e-mal. Ainda assim, eles sobrepujavam o que eram meras forças naturais de destruição ao seletivamente ordená-las em suas práticas, em seus cultos e dias festivos. A “liberdade de pensamento” [*Freisinnigkei*] grega era uma “liberação comedida” de forças naturais, não a sua negação. De modo semelhante, em obra publicada:

Talvez nada seja mais estranho, para quem contempla o mundo grego, do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano [...] Eles não negam o instinto que se expressa nas características más, e sim o enquadram e o limitam a determinados dias e cultos, após inventarem medidas cautelares suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível. Essa é a raiz de todo o liberalismo moral da Antiguidade. Concedia-se ao mau e problemático, ao animalesco-atrasado [...] um desaforo moderado, sem buscar sua completa destruição (*VM/OS* 220, KSA 2.473, tradução de PCS).

Alinhado a esse precedente grego, o conceito nietzschiano de vontade de potência agonística não deveria ser construído como uma desmedida ameaça à cultura, mas como uma redescritção naturalista de intervenções culturais. A vontade de potência permite uma espécie de dinâmica *estruturada*, em vez de um amorfo desarranjo de forças. Cada superação e resistência constitui-se numa *forma* contra-atuante de diferenciação em vez de pura e simples repulsa. O regime agonístico não pode ser estável, uniforme ou universal; ele surge tão-somente de episódios de conflito e no âmbito de episódios de conflito. Ainda assim, existem “leis e medidas imanentes ao litígio” (*dem kampfē immanenten Gesetzen und Maassen*) (*PHG/FT* 5, KSA 1.826).⁵ A estrutura recíproca das relações agonísticas significa que as forças vitais concorrentes produtivamente se

5 Nietzsche chega a chamar de “medida” a capacidade de conviver com limites negativos (*NACHLASS/FP* 25 [525], KSA 11.150 e 35 [69]; 2 [97], KSA 12.108 e 9 [41], KSA 12.354). Inversamente, o desprezo pela vida por parte do ideal ascético é caracterizado como a carecer de um tipo de medida (*GM/GM* III, 22, KSA 5.392; *GC/CI*, Moral como contranatureza, 2, KSA 6.83; *NACHLASS/FP* 26 [167], KSA 11.193); o mesmo se pode dizer do ataque do cristianismo à natureza (*MA I/HH I* 114, KSA 2.23) e das modernas sensibilidades estéticas (*MA I/HH I* 221, KSA 2.180; *JGB/BM* 224, 5.157). Além disso, uma natureza mais elevada caracteriza-se por uma medida elaborada a partir de uma pluralidade de impulsos concorrentes (*NACHLASS/FP* 26 [119], KSA 11.181 e 27 [59], KSA 11.289).

delimitam uma à outra e, com isso, geram formações dinâmicas em vez de mera dissipação ou indeterminação.⁶

A celebração de potência por Nietzsche não raro é tomada como a significar um repúdio às concepções moral e política de justiça; essa ênfase na criatividade e no espírito livre parece incompatível com normas e instituições sociais; e é evidente que a sua crítica à igualdade parece solapar políticas democráticas. Ainda assim, a filosofia de Nietzsche não redundava num repúdio às normas sociais e às instituições políticas. Quero argumentar aqui que de um ponto de vista nietzschiano o Estado não é nem um construto derivado de uma convenção (como na teoria política moderna) nem estritamente “natural” (como no pensamento antigo), já que para Nietzsche “natureza” e “cultura” não são esferas incomensuráveis; em vez disso, a cultura surge de forças naturais, e as modifica, como no caso da instituição grega do *agn*. Nietzsche não reconheceu as finalidades políticas do *agn* (*CV/CP*, A disputa de Homero, KSA I.789), porém claramente a tomou por uma atividade aristocrática, na qual os poucos tipos talentosos competiriam por posições culturais e políticas. Ele não parecia reconhecer uma conexão entre uma cultura agonística e o surgimento e a prática da democracia grega. O desenvolvimento filosófico de um espírito que se põe a questionar e desafiar as garantias tradicionais ajuda a nutrir as

6 Tendo em vista debates importantes acerca dessa ideia, cf. VAN TONGEREN, Paul. “Nietzsche’s Greek Measure.” In: *Journal of Nietzsche Studies* 24, 2002, pp. 5-24 e SIEMENS, H.W. “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation.” In: *Journal of Nietzsche Studies* 24, 2002, pp. 83-112. Cf. também ACAMPORA, Christa Davis. “Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche’s Contests.” In: *International Studies in Philosophy* 34/3, 2002, pp. 135-151. A medida agonística pode ser constatada no exemplo dos jogos atléticos. Regras e disposições particulares derivam de um sentido mais geral de condições, a que se deve satisfazer para um jogo competitivo. Um campo de jogo tem de proporcionar cenários de atuações que requeiram habilidade – de um modo que não seja nem fácil demais nem difícil demais; e competidores devem todos ser *capazes* de atuar no jogo, o que exclui ações que incapacitem oponentes.

práticas do debate público e de certames públicos de discursos que venham a caracterizar procedimentos democráticos.⁷

Nietzsche e o político

Antes de explorar essas questões e confrontar a atitude de Nietzsche para com a democracia, é importante dispor o cenário levando em conta a questão das instituições, sem as quais a filosofia política não poderia se colocar. Seria uma ingenuidade pensar que as sociedades modernas pudessem funcionar sem instituições e sem a força coercitiva da lei. Fredrick Appel, a exemplo de muitos outros intérpretes, constrói o pensamento “político” de Nietzsche como a propor mais uma atividade “estética” do que uma governança institucional.⁸ Nietzsche supostamente imagina elites que competem entre si por resultados criativos em condição de isolamento em relação ao grande público; na verdade, a elite simplesmente usa as massas como material para seu trabalho criativo, sem levar em conta o destino ou o bem-estar do cidadão comum. Appel defende que tal estética política é problemática porque incompatível com a manutenção de instituições estáveis. E Nietzsche deliberadamente evita o Estado de direito em favor da *hubris* do autocontrole. Se isso fosse verdadeiro, dificilmente estaríamos impelidos a tomar Nietzsche por relevante para qualquer filosofia política, tanto menos uma que fosse democrática.

Contudo, é um erro ler Nietzsche de modo simplista como

7 Para um debate sobre as conexões entre a democracia grega e as competições, cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd. Sussex, UK: Harvester Press, 1980, p. 19-44. Sobre a atmosfera aberta de incerteza e interrogação, cf. CASTORIADIS, Cornelius (1991): “The Greek *Polis* and the Creation of Democracy,” in *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, ed. David Ames Curtis. New York: Oxford University Press, 1999.

8 Cf. APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University, 1999, p. 160 e ss.

sendo contra instituições e contra o Estado de direito, em favor de uma autocriação. Os que o tomam por um transgressor e criador anti-institucional deveriam levar em conta uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos* que claramente diagnostica um repúdio às instituições como forma de decadência. Em razão de nossa fé moderna numa liberdade individual fundacional, já não temos os instintos para constituir e sustentar as tradições e modos de autoridade demandados pelas instituições saudáveis.

O Ocidente inteiro não tem mais os instintos de que nascem as instituições, de que nasce um *futuro*: talvez nada contrarie tanto o seu “espírito moderno”... O que faz de uma instituição uma instituição é desprezado, odiado, rejeitado: acredita-se correr o perigo de uma nova escravidão, tão logo é ouvida a palavra “autoridade”. (*GD/CI, Incursões de um extemporâneo* 39, KSA 6.140, tradução de PCS)

A moderna filosofia política, iniciando-se com Hobbes, propõe a teoria de governo do contrato social, a derivar de uma noção de si mesmos livres e individuais, tomados como ponto de partida no “estado de natureza”. Por essa razão, o caráter coletivo, coercitivo do Estado é não “natural” e requer justificação. O garante é encontrado no “contrato” entre indivíduos que concordam em limitar sua liberdade sob condicionantes que trarão paz e ordem ao conflito intrínseco ao estado de natureza. Comparativamente, uma ênfase nietzschiana em potência e numa agonística proporciona vantagens significativas para a filosofia política, à medida que podemos nos libertar do projeto moderno de “justificar” a força das instituições sociais em razão de uma estipulada liberdade de condicionantes no estado de natureza. Com a primeva concepção de poder(es) por Nietzsche, as forças da lei não precisam ser vistas como estranhas ao si mesmo, mas ao modo de modulações de

uma ubíqua série de forças *no âmbito das quais* os seres humanos possam situar as relativas esferas de liberdade. Na verdade, para Nietzsche a liberdade é um termo relacional – não uma faculdade ou uma posse individual – que se ajusta à estrutura agonística de vontade de potência. Nosso sentido de liberdade surge do gozo ao se sobrepujar obstáculos (*JGB/BM* 19, KSA 5.31), e a medida de liberdade só pode ser auferida “de acordo com a resistência que tem de ser vencida” (*GD/CI, Incursões de um extemporâneo*, 38, KSA 6.139). Com a competição humana sendo entendida como empenho e resistência *recíprocos*, a liberdade pode ser construída como um fenômeno *social*, e com isso as práticas políticas agonísticas não precisam ser evitadas como degradação de um ordenamento político idealizado ou como o colapso de virtudes sociais.

Justiça e lei na Genealogia

As observações de Nietzsche acerca da justiça e da lei não têm recebido suficiente atenção. Em *GM/GM*, II, 10, o filósofo afirma que quando uma comunidade cresce em potência e confiança “sua lei penal se torna mais leniente”. Podemos até mesmo imaginar uma sociedade “*tão consciente de seu poder*, que poderia se permitir a mais nobre luxúria que lhe estivesse disponível – a de deixar seus malfeitores passarem *impunemente*”.⁹ Isso seria consistente com a estrutura agonística da vontade de potência, à medida que uma potência abertamente superior pode e mesmo deve alterar sua disposição para com algo que lhe seja subjacente, em especial quando a resistência for significativamente diminuída ou esteja

9 Em muitos aspectos, Nietzsche associa potência a um sentido de realização e atualização, em detrimento da força da violência. Na verdade, um impulso que lese pessoas é sinal de falta de potência e frustração diante dessa falta (*FW/GC* 13, KSA 3.384), ou insatisfação ante um desenvolvimento bloqueado (*FW/GC* 290, KSA 3.530).

ausente.¹⁰ A justiça, como Nietzsche afirma, pode “sublimar-se” e passar da punição ao *perdão*. A ideia de que a justiça e a lei não se fundam simplesmente em retribuição pela injúria é desenvolvida um tanto mais na seção seguinte da *Genealogia*.

Na seção 11, Nietzsche desafia tentativas de encontrar a origem da justiça [*Gerechtigkeit*] na vingança [*Rache*], o que ele associa a ressentimento (do tipo indicado na moralidade escrava). Em tais abordagens, a justiça se baseia em “afetos reativos”, em sentimentos de estar equivocado; ainda assim, dessas próprias abordagens se diz que se baseiam em ressentimento, em razão de sua animosidade para com “afetos reativos” como a perda da maestria, que Nietzsche toma como tendo mais valor do que afetos ativos. Diz-se que a justiça não surge de sentimentos reativos, já que eles são “o último terreno a ser conquistado pelo espírito de justiça”. Ecoando a seção 10, Nietzsche fala sobre o desenvolvimento intensificado da justiça, onde se tem um homem se mantendo justo diante de alguém que se mostra lesivo a ele – uma “atitude positiva” a ser distinguida da indiferença, uma “objetividade clara, a um só tempo penetrante e misericordiosa”, que não diminui nem mesmo ante a injúria do desdém. A essa atitude, Nietzsche chama “uma parcela de perfeição, a mais elevada forma de domínio sobre a terra”, e que com maior probabilidade surge em tipos ativos: “O homem ativo, agressivo, abrangente está ainda uma centena de passos mais próximo da justiça que o homem que reage”. O tipo ativo, agressivo, tem “o olho *mais livre*, a consciência melhor”, em oposição à “avaliação falsa e prejudicada”, e à “má consciência” de sentimentos reativos.

Nietzsche defende que uma consideração histórica da justiça

10 Podemos observar aqui objeções familiares a uma posição dominante a exceder sua maestria, como se tem no regime de pontuação dos esportes.

mostra que ela não se originou em sentimentos reativos contra a injúria, mas sim “com o ativo, com o forte, espontâneo e agressivo”. A justiça emergiu como batalha travada por forças ativas “*contra* sentimentos reativos”, por tipos que “expandiram parte de sua força tentando conter a disseminação do *pathos* reativo, a fim de limitá-lo, tê-lo sob controle, e forçá-lo a um compromisso” (*GM/GM*, II, 11, KSA 5.309, tradução de PCS). Sempre que a justiça “for praticada e mantida”, a potência *mais forte* terá por objetivo pôr um fim ao “insensato influxo” de ressentimento entre indivíduos ou grupos inferiores. Ao que tudo indica, um dos elementos principais nas seções 10 e 11 é o de que uma pessoa forte não é motivada por ressentimento e vingança, e que Nietzsche está ali a ampliar sua genealogia de valores (*GM/GM*, II, 10-12, KSA 5.308-310) ao afirmar que, assim como na esfera da moralidade, o valor *político* da justiça surgiu primeiramente não dos interesses de tipos fracos, mas da potência ativa de tipos fortes. Impulsos de vingança entre as pessoas induziram a uma resposta da ordem vigente, em termos de experimentos multifacetados com a justiça que tiveram por objetivo remover o alvo do ressentimento “das mãos da vingança” (*GM/GM*, II, 11, KSA 5.309). Esses experimentos incluíam substituir a vingança por “uma luta contra os inimigos da paz e da ordem”, criando compensações para a injúria e “elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma”, num ordenamento recíproco pelo qual o ressentimento agora teria de ser aceito como retificação de ofensas.

Nietzsche então anuncia uma culminância desse processo, seu mais “decisivo” desenvolvimento, que ocorreu quando as autoridades governamentais se mostraram suficientemente fortes para contrariar “a vigência dos sentimentos de reação e rancor” mediante a instituição de um sistema legal [*Gesetz*]. A questão de Nietzsche parecer ser a de que a justiça política tem uma

história genealógica comparável a seu tratamento da moralidade. A instauração da lei não se funda em alguma garantia metafísica de “direito” (seja ele divino, natural ou humano), uma vez que ela surge como *modificação* de condições anteriores de poder social com o intuito de abordar o problema das disposições vingativas (que, sendo assim, não estão na *origem* da justiça). Com um sistema legal, Nietzsche afirma, as autoridades governamentais criam uma “declaração imperativa” do que se tem como justo e injusto a *seus* olhos. As leis, especialmente sob a forma escrita, proporcionam a justiça e injustiça mais uma referência formal e menos configurações imediatas de comportamentos e efeitos nocivos. Nietzsche afirma que num sistema legal – quando ofensas humanas passam a ser “crimes” ou violações da lei erigidas pela autoridade governamental – o que é “ofensivo” quanto à injúria pode ser modulado para além das próprias partes prejudicadas em relação à esfera mais ampla do ordenamento jurídico. Com isso, os sentimentos vingativos de tipos subordinados, reativos podem ser “desviados” [*abgelenkt*] do dano imediato que lhes foi causado. Nietzsche julga que tal distração é capaz de ir contra a força da vingança, mediante o deslocamento da estimativa dos danos da perspectiva estreita da parte prejudicada em direção a uma “avaliação cada vez mais *impessoal* da ação”. Seria o caso de observar que a força impessoal da lei encontra-se aqui bastante afinada às concepções legais modernas, mas Nietzsche situa essa ideia em forças mais naturais de relações de poder, em vez de fazê-lo em alguma rubrica em maior escala ao modo de “lei natural” ou de princípios universais de justiça. Poderíamos dizer que para Nietzsche a lei tem por objetivo um *efeito* impessoal, porém não se baseia em nenhuma fórmula exaltada de “razão impessoal”.

Nietzsche prossegue a argumentar (*GM/GM*, II, 11, KSA 5.309) que “justiça” e “injustiça” surgem somente quando se tem

um sistema legal em detrimento de quaisquer configurações pré-legais de danos humanos. Além disso, ele afirma que qualquer conceito de justiça *enquanto tal* é carente de sentido, já que a vida natural “funciona *essencialmente* de modo injurioso, violento, abusivo e destrutivo”. Do ponto de vista das forças naturais, as concepções legais de justiça são “condições excepcionais” ao se configurar exceções à natureza bruta. Ainda assim, dada a análise de Nietzsche, isso não viria a “falsear” condições legais nem quaisquer outras formas culturais válidas, que surgem de forças culturais e as modificam. Na verdade, Nietzsche chega a descrever a lei de maneira que está em consonância com seu tratamento da estrutura agonística da cultura grega em *A disputa de Homero*. As condições legais são “restrições parciais” de forças naturais de poder, e ainda assim são algo “outro” ou mesmo “menos” do que potência natural (*GM/GM*, II, 11, KSA 5.309). As disposições legais são chamadas “meios particulares” a serviço das potências de vida, e Nietzsche acrescenta: “como meio em direção à criação de unidades *maiores* de poder”. Em outras palavras, a cultura legal *acrescenta* dimensões de potência que a natureza por si só não exhibe. Ele conclui contrapondo essa concepção agonística de *cultura legal no seio da natureza* à concepção de lei como “soberana e geral” – como algo garantido em sua própria esfera racional apartada da vida natural e em especial ao modo de um meio “contra conflitos em geral” e no sentido de uma equanimidade igualitária, que Nietzsche chama de “*hostil à vida*” e “caminho secreto para o nada”. Para Nietzsche, a lei não é uma força que, estritamente falando, garante um fim a questões de poder e conflito, já que ela serve a um contínuo “conflito de complexos de potência” e *nele* participa. Em outras palavras, a justiça, para Nietzsche, não é um deslocamento de poder, mas a orquestração cultivada de potências(s).

Política democrática

Ao que tudo indica, a análise de justiça e lei feita por Nietzsche insiste em suas origens aristocráticas. Também parece evidente que a sua própria visão política sustenta um caráter elitista, e que ele tomaria a política democrática por uma consequência da moralidade escrava. Mas em meu livro eu procurei identificar elementos da política democrática que podem pôr em risco a abordagem de Nietzsche, sobretudo pela consideração de aspectos agonísticos da prática política democrática. De que modo podemos começar a aplicar a noção de agonística à política em geral e à democracia em particular? Em primeiro lugar, a contestação e a competição podem ser vistas como fundamentais ao autodesenvolvimento, mas também como socialmente estruturadas, em vez de baseadas somente em impulsos individuais. A agonística, por essa razão, ajuda a articular as ramificações sociais e políticas do conceito de vontade de potência de Nietzsche. Vimos que a vontade de potência encontra-se essencialmente relacionada a resistências. Para Nietzsche, todo e qualquer avanço na vida é um sobrepujar de algum obstáculo ou contraforça, de modo que o conflito é uma constituição mútua de forças em conflito. Oposição gera desenvolvimento. É por isso que a moderna concepção de um si mesmo autônomo encontra-se deslocada na filosofia de Nietzsche. O si mesmo humano não se forma em alguma esfera interna para então, de modo secundário, encontrar-se exposto a relações e conflitos externos. O si mesmo é formado no que lhe faz oposição e por meio do que lhe faz oposição; em outras palavras, o si mesmo é *constituído* por relações

agonísticas. Por essa razão, nesse sentido qualquer anulação de seu Outro seria uma anulação de seu si mesmo. A competição pode ser entendida como uma atividade *compartilhada* com o intuito de fomentar elevada realização e autodesenvolvimento, sendo por isso uma atividade intrinsecamente social.¹¹

À luz da diferença entre um *agn* cultural e destruição natural, faz-se necessário distinguir entre conflito agonístico e a mera violência. Uma agonística radical exclui a violência, pois na verdade a violência é um impulso a *eliminar* o conflito, aniquilando ou incapacitando um oponente, trazendo o *agn* a um fim. Numa passagem de seus fragmentos póstumos (*NACHLASS/FP* 10 [117], KSA 15.523), Nietzsche afirma combater o ideal cristão “não com o objetivo de destruí-lo, mas somente para eliminar sua *tiranía* e limpar o caminho para novos ideais”, como também afirma que para esses ideais “a continuidade do ideal cristão é das coisas mais desejáveis que existem”. Tais novos ideais devem ter “opponentes *fortes*, se for para se tornarem *fortes*”. No *Crepúsculo dos ídolos (GD/CI, Moral como contranatureza 3*, KSA 6.84), Nietzsche discute a “espiritualização da hostilidade [*Feindschaft*]”, onde é preciso afirmar tanto a presença como a potência de um oponente como implicadas em sua própria postura. E nessa passagem o filósofo especificamente aplica tal noção ao âmbito político: “quase todo e qualquer partido vê que está no interesse de sua autopreservação que o partido oposto não esgote a força”. A estrutura de competição demanda a manutenção sustentada de lados em oposição, em vez de um jogo de soma zero de ambições individuais. A implicação que se tem daí é que a categoria do social não precisa ficar restrita a algo como paz e harmonia. As relações agonísticas não precisam dar a conotação de uma disposição social, e é por isso que podem

¹¹ É significativo o fato de a etimologia da palavra “competir” ser “buscar em conjunto”.

ser estendidas às questões políticas.

De que modo a democracia pode, em termos gerais, ser entendida como uma atividade agonística? Permitam-me citar meu trabalho anterior.

Juízos políticos não são pré-ordenados ou ditados; os resultados dependem de um certame de discursos onde um ponto de vista *ganha* e outro *perde* numa tabulação de votos; uma vez sendo os resultados vinculativos e amparados pelo poder coercitivo do governo, eleições e procedimentos democráticos estabelecem controle e subordinação temporários – que, no entanto, podem sempre ser alterados ou revertidos em razão da sucessão de certames políticos periódicos [...] Eleições democráticas permitem trocas pacíficas e transições de poder, e delas dependem [...]. Nas disputas democráticas, a linguagem é a arma. Contudo, os resultados vinculativos produzem efeitos tangíveis de perdas e ganhos que tornam as trocas políticas mais do que mera conversa ou um jogo. A necessidade de tais disputas políticas está em que os perdedores devem se submeter às políticas do vencedor e viver sob elas; por essa razão, em políticas democráticas observamos configurações específicas de potência, de *dominação e submissão*.¹²

A agonística da democracia se mostra em todos os níveis da prática política, tanto no formato local quanto no nacional, tanto nas eleições como na legislação e na jurisprudência. Em todos os casos, o concurso de diferentes perspectivas parece ser uma condição necessária (se não suficiente) para os procedimentos democráticos. Muito embora as trocas políticas localizem e possam criar graus de acordo mediante um discurso persuasivo, a unanimidade pura e simples não apenas pareceria uma raridade, como na verdade

12 Cf. HATAB (1995), p. 63. Aqui se deve mencionar uma disposição psicológica que frequentes vezes se deixa de levar em conta ao se descrever a democracia (especialmente quando recomendada para culturas que carecem de tradições democráticas), mas que é essencial ao espírito da cidadania democrática: a disposição em *perder* um certame político sem recorrer à rebelião.

sugeriria o fim ou a irrelevância de práticas democráticas. O convite aberto a todas as perspectivas e o emprego de tabulações de voto com o intuito de proporcionar um acordo político acerca de questões em disputa parece pressupor uma economia inerradicável de diferenças e a ausência de uma verdade que seja globalmente decisiva.¹³ De acordo com isso, todos os aspectos aparentemente facciosos da prática democrática – dos debates locais às campanhas em eleições, passando por disputas legislativas e processos judiciais – na verdade vêm a ser simplesmente os rituais orquestrados da vida política, sem os quais a democracia se evaporaria. A afirmação do conflito não implica a permissão de algo como um vale-tudo político; existem meios melhores e piores, justos e injustos de conduzir uma disputa política – estes na verdade são ditados pela própria estrutura da competição, mediante a qual os diferentes lados têm de ser *capazes* de vencer, e é por isso que uma eleição em conluio não é de fato uma eleição. A questão é simplesmente que a democracia não deveria recuar da desordem e da fricção da disputa política; algo como a pura e simples harmonia ou unanimidade significaria o fim da política, ou talvez redundasse em nada além de uma silhueta de coerção, supressão ou apagamento. Ainda assim, é importante não exagerar o modelo de competição, já que existe uma notável diferença entre envolvimento democráticos e formatos mais estritamente competitivos, como os jogos, nos quais os oponentes simplesmente jogam para ganhar e derrotar o outro lado. Em democracia não participamos do discurso político unicamente para vencer, mas também para persuadir, e isso traz

13 Na Grécia, o votar esteve associado ao termo *diaphaerō*, como diferir ou ir contra; *diaphoros/on* fazia referência ao que é distintivo, ao que faz a diferença, ao desacordo. Naturalmente, a presunção contra uma verdade decisiva, que respalda o chamado a uma competição aberta, pode ser relacionada à crítica, por Nietzsche, da verdade objetiva em favor do perspectivismo. Cf. HATAB (1995), cap. 6.

em seu bojo a possibilidade implícita de, por assim dizer, mudar de lado. Desse modo, o debate democrático vai muito além da mera competição, vindo a incluir a autoformação de cidadãos.

Agonística legal

Há muitos paralelos entre a agonística política da democracia e um sistema legal democrático, ao menos na tradição anglo-americana do *common law*. Essa tradição muitas vezes é referida como sistema contraditório, para distingui-la, por exemplo, do sistema chamado inquisitivo, que opera na França e na Alemanha. Um modelo contraditório opõe duas partes processualmente iguais num tribunal aberto, cada qual competindo para persuadir um júri da culpa ou inocência de um réu. A maior parte das regras processuais e das presunções acerca da postura dos advogados é erigida em torno da noção de que, num julgamento, cada parte se encontra autorizada a ter seu processo apresentado ao tribunal da melhor maneira possível e a desafiar, de forma vigorosa, o processo da outra parte; na maioria dos aspectos, o juiz faz as vezes de árbitro imparcial, processual; o litígio é então decidido pelas deliberações de um júri. Um sistema inquisitivo é diferente à medida que a um juiz se confere um poder de deliberação e de prova muito maior. Os processos não estão restritos à advocacia agressiva das partes litigantes; o tribunal é responsável por apresentar os argumentos e não está confinado às apresentações das partes; um juiz realiza a maior parte do questionamento das testemunhas e pode guiar o curso de um caso de modo que não seria permitido num sistema contraditório.¹⁴ Um atrativo do sistema inquisitorial está em ele

14 Para uma visão geral das diferenças entre os dois sistemas, cf. LUBAN, David. *Lawyers and Justice: An Ethical Study*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988 cap. 5.

ser mais simples, menos restrito por regras processuais e bastante isento das várias táticas, investigações e desafios dos advogados que não raro frustram observadores do sistema contraditório, podendo absolver um réu aparentemente culpado com base em uma minúcia técnica ou em razão de exclusões de provas.¹⁵

Apesar de suas dificuldades, a agonística de um sistema contraditório pode pelo menos ser mais bem compreendida no contexto de nossa discussão sobre a democracia.¹⁶ Um sistema inquisitorial deposita mais confiança na atuação, na integridade e na imparcialidade de juízes e do sistema jurídico. De muitas maneiras o sistema contraditório é animado por suspeitas acerca da competência e dos motivos possíveis do governo e dos oficiais de justiça. Nessa medida, os processos contraditórios destinam-se a conferir às partes litigantes todos os meios apropriados para desafiar ou subverter práticas possivelmente injustas, enganadoras, falazes ou discriminatórias. Suspeitas de ordem cognitiva e ética estão operando aqui, o que muitas vezes é desconsiderado nas queixas acerca de maquinações jurídicas que obstruem procedimentos ou bloqueiam a perseguição estatal contra uma parte aparentemente culpada. Deveríamos, por fim, lembrar que as regras processuais e a chamada presunção de inocência destinam-se a *arguir contra* o governo, proteger cidadãos dos abusos de poder – e não, como frequentemente se supõe, expressar simpatia aos

15 O sistema contraditório não existia na Inglaterra até fins do século XVIII, e mesmo então passou a existir numa minoria de casos. Havia uma evolução lenta, com um reduzido debate legal ou filosófico sobre princípios ou justificação. Mudanças foram introduzidas, pelo Parlamento ou por juízes, diante de injustiças ou abusos percebidos em casos particulares. Desse modo, o sistema surgia como imanente, contextual, e as modificações pragmáticas pouco a pouco se tornaram prática comum Cf LANGBEIN, J.H. *The origins of adversary criminal trial*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

16 Observe-se que na democracia grega os julgamentos são denominados *agones* e os litigantes, *agonistai*. *Agōn* também significa “assembleia” e “local para reuniões” (em relação à *agora*).

interesses de criminosos. De acordo com isso, deveríamos estar *dispostos* a negociar a absolvição de pessoas culpadas tendo em vista defesas contra resultados presumivelmente hediondos de se condenar pessoas inocentes. Absolver uma pessoa culpada pode ser moralmente repugnante, mas é algo que preserva o *sistema* legal, considerando que todo processo diz respeito também a *quaisquer* casos que possam ser apresentados diante do sistema. Uma vez que o poder de governo é contestado no sistema, absolver uma pessoa culpada significa simplesmente que o governo falhou em provar suas alegações, que o réu é *legalmente* não culpado, em vez de provado inocente. Num nível sistemático, o governo deveria afirmar tais derrotas, porque a presunção de inocência e as táticas legais proporcionadas à defesa constituem o *teste* de força que o governo se auto-impõe. Podemos destacar os perigos de pré-citar um sistema mais contraditório ao considerar o caso do Japão. No sistema jurídico do Japão, um suspeito pode ser interrogado sem um advogado por até 23 dias. A taxa de confissão de suspeitos é de 92%. Desses suspeitos trazidos a julgamento, a taxa de condenação é de 99,9%.¹⁷ Esse sistema só poderia receber nossa admiração se a taxa real entre culpados e inocentes se mostrasse mais ou menos compatível com esses percentuais. Ainda assim, mesmo a uma visão da verdade que emanasse de um olho de Deus, as verdadeiras culpa e inocência se surpreenderiam com a taxa de êxito do sistema japonês.

Desse modo, um sistema contraditório espelha a separação de poderes que caracteriza a forma de governo americana. Estruturas jurídicas e políticas são organizadas em torno da contestação de locais de poder, em vez de o serem pela extinção do conflito, e isso pode estar de acordo com a formulação de Nietzsche de que um ordenamento jurídico é um “meio no conflito entre complexos

17 Harper's: Julho 2007, p. 15.

de potência”, em vez de um meio de evitar conflitos (*GM/GM*, II, 11, KSA 5.309). James Madison (em *Federalista* 51) propôs que a divisão e separação de poderes no governo proporciona uma estrutura interna que evita a tirania pelo puro e simples *multiplicar* do número de unidades potencialmente tirânicas, permitindo que se verifiquem uma a outra pela mútua ambição e desconfiança. Isso toca na principal razão pela qual penso que a filosofia de Nietzsche é importante para a democracia: um arcabouço agonístico não é um “novo” modelo para o pensamento político democrático, mas uma crítica genealógica das *teorias* políticas tradicionais. Por essa gênese e por essa prática, a democracia tem sempre sido agonística, e a filosofia política manifesta uma tendência a suprimir essa estrutura agonística ou a ela resistir, porque seu caráter radicalmente tensional põe em questão certos princípios que, como se presume, são os alicerces fundadores da democracia.

A questão da igualdade

Não é preciso dizer que apropriar-se de Nietzsche tendo em vista a política democrática é algo que depara com dificuldades significativas. Appel, em seu *Nietzsche Contra Democracy*, proporcionou uma crítica vigorosa às tentativas de se valer de Nietzsche para a política democrática, sobretudo no tocante à agonística. Appel defende que o pensamento de Nietzsche é radicalmente aristocrático em toda a sua extensão e não pode ser empregado de maneira seletiva para finalidades democráticas (cf. APPEL, 1999, p. 5-6). Ele também parte do princípio de que existe um consenso igualitário na filosofia política contemporânea: o de que todos os seres humanos são de igual valor moral e são portadores de valores básicos que precisam ser defendidos e

promovidos (p. 7-8) – uma defesa que o livro de Appel, contudo, não contempla. Ele insiste que Nietzsche é antidemocrático em seu cerne e que nós não conseguiremos preservar ideais democráticos mediante interpretações seletivas ou mediante uma higienização de Nietzsche com uma leitura de seu elitismo como uma invocação apolítica pela autocriação. Já em meu próprio livro eu não proponho que Nietzsche seja aberta ou encobertamente um democrata, mas que no espírito de seu próprio pensamento ele poderia ou deveria ter sido um advogado em favor da democracia, mas isso não em termos de estruturas políticas tradicionais. Por exemplo, eu concordo que o pensamento de Nietzsche seja na verdade anti-igualitário, mas também discuto que esta não pode ser uma condição necessária para a política democrática, e que muitos elementos da prática e da atuação democrática são mais nietzschianos do que ele suspeitava (ou de que nós temos suspeitado).

Appel concede que um *agon* político pode ser saudável e evitar a criação de hierarquias enraizadas, permanentes (p. 162). Mas ele traz uma questão importante: acaso não se teria um *agon* radical a permear toda a vida política, a desmistificar “verdades” democráticas como o sufrágio universal, a reivindicação de igualdade e os direitos humanos? Essa é realmente uma questão premente: ainda assim, Appel simplesmente assume a verdade e a necessidade dessas noções democráticas tradicionais, sem muita articulação sobre o quanto a *agonística* ameaça essas noções, e sem qualquer defesa de sua viabilidade na esteira da crítica genealógica nietzschiana. Tais críticas têm sido efetivamente promovidas pelas apropriações foucaultianas de Nietzsche, que revelam o quanto a “razão” moderna não consegue deixar de ser apanhada pelo que ela presume sobrepujar – ou seja, por regimes de poder – e conseqüentemente não consegue evitar a produção de efeitos e condicionamentos excludentes que contradizem a retórica

moderna da emancipação.

A filosofia de Nietzsche ajudou a dar forma a conhecidas críticas ao “lado negro” do Iluminismo e da modernidade. Tornamos alertas para modos pelos quais a autodefinição historicamente tem demandado um “Outro” rebaixado ou deslocado para a sua articulação e inserção social.¹⁸ Isso pode nos dar uma direção para decodificar a promoção da igualdade e sua história que, decididamente, nada tem de ideal. Na prática, o igualitarismo universal tem se mostrado raro e mesmo ausente até períodos recentes. A igualdade política não foi universalizada na democracia grega, obviamente em razão da exclusão de escravos, soldados e estrangeiros residentes. E a moderna concepção dos “direitos universais do homem” era desonesta e míope em razão de toda uma hoste de exclusões e da subordinação de povos “bárbaros” em nome do progresso político. Ao que tudo indica, a professada confiança em ideais igualitaristas baseava-se, em sua origem, em lealdades intragrupoais (por exemplo, brancos, sexo masculino, proprietários). A igualdade universal *real* esteve ausente, e a ela se chegou a resistir quando foi proposta. Por quê? Não simplesmente em razão de um interesse em proteger o poder e o privilégio; um sentido “positivo” de igualdade pode não ser concebível à parte a diferenciação entre um “nós” e um “eles” (“somos todos iguais” traduz-se como “somos igualmente não *eles*”). Quanto a isso, podemos então ser menos surpreendidos por certas tendências racistas em pensadores “iluministas” como Hume e Kant, entre outros. Na verdade, tem-se defendido que a própria ideia de “raça” foi uma construção da filosofia moderna, e que a emergente ciência da “antropologia” se mostrou eivada de racismo ao se reconciliar

18 Cf. EZE, E.C. *Achieving our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. Nova Iorque: Routledge, 2001.

com povos não europeus.¹⁹ Uma análise nietzschiana pode ajudar a desmascarar formas ocultas de poder em ideais políticos que supõem universalidade e emancipação, mas que não têm reconhecido seus efeitos excludentes. Na verdade, a própria ideia de universalismo subscreve o *rebaixamento* de outras culturas que não compartilham ou não estão à altura de princípios “racionais” – caso contrário, outras culturas simplesmente seriam *diferentes* em vez de consideradas aquém do que “qualquer ser racional” acreditaria ou deveria acreditar.

Portanto, uma narrativa iluminista também pode originar, de modo mais aberto ou encoberto, formas práticas de supremacia. No que segue, fazem-se pertinentes umas poucas observações sobre a teoria do contrato. No pensamento político moderno, a narrativa de um estado de natureza surgiu num cenário histórico que pode ser mostrado sob outra luz. A narrativa ilustra a formação da sociedade política como um ato de vontade da parte de indivíduos racionais que deixam o estado de natureza, em oposição à ideia antiga de que o Estado surge de uma condição social “natural”. A construção “artificial” do Estado esteve em consonância com o ideal de autonomia individual, e o reforçou; também poderia ajudar a dar sentido à aparente contingência de formas políticas ante o encontro de novas terras na Era dos Descobrimentos. O “naturalismo” político poderia ser perseguido pela contingência quando formatos familiares não eram evidentes na Ásia, na África e na América. O Estado como artifício desejado não padeceria da mesma dificuldade. Ainda assim, outra consequência da alternativa contratualista esteve em sua cumplicidade com o colonialismo. A voluntariosa construção do ordenamento político poderia garantir a voluntariosa *imposição* de modelos europeus às condições supostamente pré-

19 Cf. Eze, 2001, cap. 1-3.

políticas, “naturais” de povos nativos, em especial quando suas formas de vida eram consideradas “atrasadas”, para não dizer passíveis de exploração.

Uma atenção a Locke terá efeitos esclarecedores. Em seu *Segundo Tratado* (V 24-43), Locke emoldurou o contrato social em termos do direito de propriedade. Todo indivíduo tem o direito à sua própria “propriedade”, à posse de si mesmo. Quando, por meio de artifícios, indivíduos combinam seu trabalho com a natureza, eles têm o direito ao produto como sua própria propriedade. Locke atrela essa ideia ao comando divino para subjugar e cultivar a terra, e as modernas formas de produção parecem ser a mais elevada expressão da obediência a tal comando. Por vezes menciona os índios americanos (os “ímpiedosos selvagens”, mencionados na *Declaração da Independência*) e seus modos primitivos de produção em meio a amplas extensões de terra não cultivada. Ele afirma que mesmo a menor parcela de terra cultivada na Inglaterra supera em valor a maior área de terra inexplorada na América. É de forma reveladora que o filósofo refere-se a essa terra não cultivada como “desperdiçada”. Quem não perceberia aqui as insinuações de uma retórica colonialista? O “estado de natureza” em terras descobertas não apenas carece de condições políticas adequadas, passíveis de ser impostas, mas carece também de propriedade legalmente protegida que por *direito* possa ser reivindicada por colonos produtivos – já que a natureza é *desperdiçada* por nativos (além do mais, como observa Eddie Izzard, os nativos não tinham bandeiras). Uma das vantagens de uma genealogia nietzschiana está em sua capacidade de proporcionar um realce crítico a esse momento filosófico da teoria contratualista, que assim não fosse muito vagamente seria observado, se é que o seria.

Estou sugerindo que o igualitarismo tradicional foi estruturalmente “altérico” [*alteric*] ao simultaneamente *reduzir* uma

elite aristocrática e *manter rebaixados* “outros” (as mulheres, os pobres, os selvagens). A contribuição de Nietzsche para esse quadro está em que a força de tal estrutura altéica fez-se combustível para movimentos igualitários reais que surgiram no curso da história (não obstante seus professados garantes metafísicos). E se o igualitarismo tradicional foi fomentado por relações de poder, o discurso sobre a igualdade pode ser desmascarado e mostrar os perigos dos efeitos excludentes prejudiciais à sua retórica. Em conformidade com isso, seguir-se-ia que uma desconstrução agonística da igualdade é politicamente mais *inclusiva* ao renunciar a qualquer critério tipológico de cidadania e, de modo puro e simples, convidar todos os concorrentes à disputa.

Democracia meritocrática

Uma questão se mantém: é possível a agonística nietzschiana ser viável democraticamente? Qualquer apropriação democrática da filosofia da abertura e da diferença de Nietzsche tem de se confrontar com seu elitismo e com a afirmação de excelência cultural. A excelência é uma forma de diferença que implica gradações e juízos dizendo respeito a superior e inferior, a atuações melhores e piores. Muitos abraçaram a abertura nietzschiana à diferença em favor de uma liberação generalizada de diversos estilos de vida e modos de autocriação. Contudo, essa emancipação generalizada provocaria a repulsa de Nietzsche. Ele estava interessado em fomentar indivíduos especiais e elevadas realizações. Eu me pergunto se certas celebrações pós-modernas da diferença não ocultam uma espécie de igualitarismo em sua atitude de evitar ou suprimir o conforto de Nietzsche, que é bastante claro, com a estratificação social. E a meu ver é importante sustentar um sentido de excelência que é vital tanto para a política democrática quanto para a produção cultural. Excelência e

democracia são compatíveis à medida que a excelência é entendida num sentido contextual e de atuação, e não num sentido substantivo de superioridade difusa ou essencial.

Para um sentido meritocrático de justiça proporcional, propus uma concepção de justiça que tem como modelo a *Política* (1280a10-15) de Aristóteles.²⁰ O que costuma passar despercebido na formulação de Aristóteles é que por vezes se faz justo tratar as pessoas de modo desigual, se elas forem desiguais quanto a certo atributo relevante a certo contexto. Por exemplo: é justo negar às crianças o direito de votar uma vez que elas não têm maturidade para se envolver em práticas políticas; é justo a professores tratar os estudantes de maneira desigual à medida que merecedores de notas diferentes. De modo semelhante, podemos conceder louvor, posição e mesmo privilégio a certas atuações inerentes à vida social e política enquanto elas apresentam níveis apropriados de distinção que sejam adequados às circunstâncias. Podemos ainda ser “democráticos” se abirmos oportunidade para que todos possam se pôr à prova, sem assumir posições de excelência fixas ou protegidas. Ainda assim, podemos ser “aristocráticos” ao atribuir juízos adequados de superioridade e inferioridade, a depender do contexto, e com isso podemos evitar o que Nietzsche tomou pelo aspecto mais insidioso do igualitarismo, qual seja, o ressentimento diante da excelência. Também podemos tomar de empréstimo ao filósofo a negação de um si mesmo substantivo em favor de uma esfera pluralizada de ações (Cf. *JGB/BM* 19-21, *KSA*5.31-35) a fim de manter aberta a atribuição contextual de excelência tanto entre os vários si mesmos como no interior de si, de modo a não resvalar em quaisquer fiabilidades aristocráticas acerca de si mesmos superiores *per se*.

20 Cf. Hatab (1995), p. 111-119.

O que há de útil à filosofia política democrática ao se apropriar de um conforto nietzschiano com a estratificação está em não mais sermos enleados por enigmas acerca do chamado “elitismo democrático”. Sempre que a prática democrática exibiu distribuições desiguais de poder, autoridade, função ou influência, isso pareceu incompatível com ideais democráticos, uma vez que a igualdade em geral tem sido o princípio a servir de parâmetro para definir a vida democrática. Mas à medida que as oportunidades estão abertas numa sociedade democrática, uma distribuição meritocrática, contextual de diferentes papéis e atuações não precisa ser antidemocrática. Fenômenos como governo representativo, poderes executivo e judiciário, líderes de opinião e conhecimento especializado podem ser entendidos como disposições apropriadas em prática política. Um modo de assegurá-lo é perceber que o único meio de garantir práticas puramente igualitárias seria ter todas as decisões políticas produzidas mediante um registro direto de todos os cidadãos ou ter cargos políticos distribuídos por lotes. Quaisquer reservas quanto a tais perspectivas abrirão espaço para uma concepção não oximorônica do elitismo democrático.

Uma promoção nietzschiana da agonística e da abertura não fundacional pode trilhar um longo caminho em direção à articulação e defesa de práticas democráticas sem os problemas relacionados aos princípios tradicionais de igualdade. Minha sugestão anterior, de que a igualdade tradicional seria altericamente estruturada, pode dar conta do fato de que o igualitarismo contemporâneo opera com concepções não substantivas de igual tratamento ou igualdade processual. A razão para isso pode estar em que o caráter mais inclusivo da política contemporânea não mais teria força descritiva ou seria cada vez mais difícil de identificar. O caráter novo e questionável da igualdade pode se dever a uma *perda* de sua estrutura altérica em razão de sua genuína inclusividade. A fonte do caráter

altérico da igualdade pode ser descrita como segue: evidentes diferenças entre os homens e a não evidência de semelhança substantiva na esfera natural significam (ausente qualquer garante tradicional) que a única versão possível de igualdade seria um diferenciado “nós” que somos igualmente não “eles”. Com nenhum “Outro” altérico em política inclusiva, o “nós” igual perde seus contornos específicos, positivos. Um modelo *agonístico* de prática política não precisa rastrear nenhuma qualidade positiva da uniformidade e pode ser construído simplesmente como não excludente, no sentido de que nenhum cidadão capaz de pensar seu destino político pode ser excluído do concurso para decidir esse destino.

Nesse sentido, ofereço aqui algumas reflexões finais sobre poder e política. Podemos distinguir entre *poder-para* e *poder-sobre*, o primeiro a sugerir liberdade individual para um autodesenvolvimento, e o último, dominação ou controle de outros *si mesmos*. Advogados da democracia obviamente realçam o poder-para, e não o poder-sobre, e eles gostariam de ler a vontade de potência de Nietzsche como poder-sobre, o que configuraria a sua incompatibilidade com a política democrática. É por isso que alguns, desejosos de encontrar espaço para o pensamento de Nietzsche em política liberal, gostariam de tomar sua promoção de autocriação como o sentido primário de vontade de potência, chegando a ponto de ler a retórica da dominação de Nietzsche como uma máscara para a autocriação; em outras palavras, para Nietzsche tal poder não é *poder-sobre*, mas *poder-para*.²¹

Há muito a ser dito a fim de localizar em vontade de

21 Cf., por exemplo, WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988, p. 157-58 e cap. 7. Essa abordagem pode estar em acordo com interpretações, bastante comuns, de Nietzsche como pensador antipolítico, ou ao menos apolítico (o que a meu ver é equivocado).

potência formas de *poder-para* e autocriação. Em primeiro lugar, *Macht* pode ser associado à capacidade e potência. E certamente o autodesenvolvimento é um tema importante nos escritos de Nietzsche (*FW/GC* 290, KSA 3.530). Conforme o observado acima, Nietzsche remete abusos cometidos pelos homens não a uma flagrante expressão de potência, mas a uma *falta* de potência e a uma frustração ante sua falta (*FW/GC* 13, KSA 3.384), bem como a uma autoinsatisfação (*FW/GC* 290, KSA 3.530). Não obstante, a neutralização das referências de Nietzsche a poder político e dominação é dúbia. A vontade de potência certamente inclui força social, muito embora devamos lembrar a contínua estrutura recíproca de tais forças (que é distinta dos poderes brutos e destrutivos da natureza). Além disso, não creio que o *poder-para* possa ser separado do *poder-sobre* no pensamento de Nietzsche. Com esse modelo agonístico da identidade [*selfhood*] e sua rejeição da individualidade atomística, segue-se que o autodesenvolvimento jamais deixa o mundo intocado; algum “Outro” sempre será afetado. Qualquer forma de autoasserção produzirá algum tipo de diminuição ou diferenciação no campo social do jogo, um certo “*pathos* da distância” (*GD/CI*, *Incursões de um extemporâneo*, 37, KSA 6.136). Por fim, o *poder-sobre* não precisa se referir apenas ao controle e à dominação em sua forma crua; ele pode incluir tanto as formas informais quanto institucionais de *autoridade*, esta que é outra conotação do termo *Macht*. A autoridade de um modo geral é uma forma de poder garantido, mesmo concedido, em meios como governança e educação. Penso que a abordagem de potência [*power*] por Nietzsche (que ele jamais tomou como exclusivamente questão de força aberta) ajuda-nos a entender as complexas permutações de relações e papéis, que não podem ser adequadamente compreendidos pela via de opostos binários como liberdade individual e coerção política. Os *limites* de liberdade

e força marcam os contínuos debates em filosofia política, e a orquestração negociada desses limites recíprocos marca as perenes deliberações de políticas democráticas.

Abstract: In this paper I want to explore Nietzsche's concept of will to power (*Wille zur Macht*) and its bearing on political philosophy. First I present an overview of will to power and its centrality in Nietzsche's thought, where power involves a structure of reciprocal tensions rather than destructive force. After disposing of the idea that Nietzsche is an apolitical or anti-political thinker, I argue that Nietzsche's approach to social structures departs from traditional political theories, especially the modern liberal contract theory of government. Then I revisit an argument marking my previous work, namely that Nietzsche's espousal of the agonistic structure of social life offers a robust alternative for political philosophy, especially with regard to legal institutions and democratic politics.

Keywords: political - will to power - democracy - agon

referências bibliográficas

ACAMPORA, Christa Davis. "Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche's Contests." In: *International Studies in Philosophy* 34/3, 2002, pp. 135-151.

APPEL, Frederick. *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius (1991): "The Greek *Polis* and the Creation of Democracy," in *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, ed. David Ames Curtis. New York: Oxford University Press, 1999.

EZE, Emmanuel Chukwudi. *Achieving Our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. New York: Routledge, 2001.

HATAB, Lawrence. *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. Chicago: Open Court, 1990.

_____. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*.

Hatab, J. L

Chicago: Open Court, 1995.

_____. *Nietzsche's On The Genealogy of Morality: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2008.

KATSAFANAS, Paul. "Deriving Ethics From Action: A Nietzschean Version of Constitutivism." In: *Philosophy and Phenomenological Research* 83/3, 2011, pp. 620-660.

LANGBEIN, John H. *The Origins of Adversary Criminal Trial*. New York: Oxford University Press, 2003.

LUBAN, David. *Lawyers and Justice: An Ethical Study*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

SIEMENS, H.W. "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation." In: *Journal of Nietzsche Studies* 24, 2002, pp. 83-112.

VAN TONGEREN, Paul. "Nietzsche's Greek Measure." In: *Journal of Nietzsche Studies* 24, 2002, pp. 5-24.

VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd. Sussex, UK: Harvester Press, 1980.

WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Artigo recebido para publicação em 15 de fevereiro de 2015.

Artigo aceito para publicação em 10 de abril de 2015.