

Nietzsche e o liberalismo¹

Nietzsche et le libéralisme

Dorian Astor²

Resumo

Considera-se o antidemocratismo de Nietzsche como uma das dificuldades que oferecem mais resistência a uma leitura contemporânea do filósofo. Após ter defendido a ideia de que não se trata de simples *doxa* política, mas de uma vasta estratégia de provocação da modernidade no seu conjunto, este artigo confronta a posição nietzschiana aos pressupostos teóricos do liberalismo clássico baseado na liberdade individual e na igualdade entre os homens. É a partir da hipótese da vontade de potência e, mais precisamente, em torno da noção de *quantum* de potência (fixo para o liberalismo e variável segundo Nietzsche), que a redefinição dos conceitos éticos e políticos maiores se move: o indivíduo, o altruísmo, o direito e, finalmente, a própria liberdade. Parte-se de uma reconfiguração da articulação entre potência e liberdade, que permita, para além do antidemocratismo nietzschiano, entrever o potencial ético de um pensamento fundamentalmente emancipatório.

Palavras-chaves: Altruísmo. Crueldade. Democracia. Direito. Indivíduo. Liberdade.

Résumé

L'auteur considère l'antidémocratie de Nietzsche comme l'une des difficultés qui offrent le plus de résistance à une lecture contemporaine du philosophe. Après avoir défendu l'idée qu'il ne s'agit pas de simple *doxa* politique mais d'une vaste stratégie de provocation de la modernité dans son ensemble, cet article confronte la position nietzschéenne aux présupposés théoriques du libéralisme classique fondant la liberté individuelle et l'égalité entre les hommes. C'est à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance, et plus précisément autour de la notion de *quantum* de puissance (fixé par le libéralisme et variable selon Nietzsche) que se joue la redéfinition de concepts éthiques et politiques majeurs : l'individu, l'altruisme, le droit et, finalement, la liberté elle-même. Il y va d'une reconfiguration de l'articulation entre puissance et liberté permettant, au-delà de l'antidémocratie nietzschéenne, d'envisager le potentiel éthique d'une pensée fondamentalement émancipatrice.

Mots-clés: Altruisme. Cruauté. Démocratie. Droit. Individu. Liberté.

“...Wie ich das Wort Freiheit verstehe”

¹ Tradução de Ernani Chaves. Manteve-se a tradução de “Wille zur Macht” como “vontade de potência”, assim como a de “Übermensch” como “super-homem”, de acordo com a tradição dos estudos franceses sobre Nietzsche.

² Dorian Astor é antigo aluno da École Normale Supérieure Ulm, filósofo e germanista, agregée de alemão. Publicou inúmeros artigos sobre Nietzsche e, mais recentemente, o livro *Nietzsche. La détresse du présent*. Paris: Gallimard, 2014 e coordenou a edição do *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Bouquins, 2017. No Brasil, publicou *Nietzsche*. Porto Alegre: LP&M, 2013. E-mail: dorianastor@gmail.com.

Nós outros, democratas

Para uma primeira publicação em um número dos *Estudos Nietzsche*, desejaria apresentar ao público brasileiro uma parte das reflexões que conduzi nesses últimos anos e que culminaram em uma obra publicada na França em 2014, pela editora Gallimard: *Nietzsche. La détresse du présent* [Nietzsche. A aflição do presente]. Daí porque o presente estudo retoma um momento dessa reflexão em torno de um problema que me parece particularmente importante de considerar com um olhar contemporâneo. De maneira geral, eu sabia, ao começar esse trabalho, que gostaria de me confrontar com o que pode significar para nós, hoje, uma política e uma ética nietzschianas e sondar até onde se pode entendê-las hoje, na medida mesma em que toda uma dimensão essencial da obra de Nietzsche suscita em nós, sem cessar, resistências, exasperações, algo que não hesito em chamar uma aflição. Trata-se, com efeito, em numerosos momentos, da violência que é feita a uma disposição fundamental que é a nossa, e que chamarei, para dizê-lo rapidamente, nosso instinto democrático. Falo aqui do homem democrático como tipo antropológico, um pouco no sentido de Tocqueville. A filosofia de Nietzsche é, em muitos aspectos, uma crítica feroz desse tipo antropológico e é na medida em que *somos* esse tipo, que tememos esses aspectos. E, entretanto, continuo a pensar que é absolutamente necessário entender hoje o que se diz nessa política inaudível, não para "aplicá-la" ou "crer" nela, mas para ter acesso às possibilidades da ética a qual ela quer nos *iniciar*, caráter iniciático que bem poderia ser a causa, precisamente, de sua violência e da dificuldade em entendê-la. Essa dupla coação – o desejo de aceder à ética de Nietzsche e a violência que há, ao atravessar a prova de sua política, é ela apenas uma causa de aflição.

Opiniões políticas

A pior questão, para começar, seria perguntar quais eram as “opiniões políticas” de Nietzsche. Essa questão mordaz, mais frequente do que se crê, nos aguarda. É que ela é raramente ingênua e supõe, sempre, a lembrança de um grande escândalo: Nietzsche não era fundamentalmente reacionário, protofascista ou pré-nazi? Seleção, hierarquia, erradicação dos fracos, moral dos senhores, dominação mundial, super-homem, etc. Conhecemos a panóplia. Raramente voltada apenas ao seu objeto, a questão nos inclui e nos intima, mais ou menos tacitamente, a nos posicionarmos, a confessar com qual desses demônios compactuamos ao compactuar com Nietzsche. Objetar-se-á, tendo em vista o estado avançado das pesquisas nietzschianas hoje, que essas são velhas e equivocadas questões. Mas, não é possível ignorá-

las, porque permanecemos os herdeiros inevitáveis de uma longa recepção de Nietzsche, onde essas questões foram essenciais. Conhecemos o enredamento de Nietzsche pelo fascismo e as razões que o permitiram, conhecemos o contra-movimento, na França e na Itália do pós-guerra em particular, pelo qual se pode dar um porvir a Nietzsche, como pensador do espírito livre, da imanência, da multiplicidade, da alegria. Conhecemos, enfim, consequência desse contra-movimento, o salutar procedimento filológico dos melhores intérpretes de Nietzsche nesses últimos anos, que trouxeram à luz uma certa arte de ler, específica à natureza do texto nietzschiano, que é uma arte não-dogmática, imanente, um sentido da *nuance* e da mobilidade de perspectivas. Minha geração é herdeira de tudo isso, ao mesmo tempo. Em todo caso, permaneço, de minha parte, muito vigilante diante da radicalidade de certos enunciados de Nietzsche, apaixonadamente solicitado por uma ética que creio admissível, para a qual reencontrei algumas exigências nos pensamentos de um Deleuze ou de um Foucault e, enfim, rigorosamente preso a uma leitura técnica, filológica, paciente, do texto nietzschiano. Qualquer que seja o estado da causa, não se evita o conflito inerente à leitura de Nietzsche e é precisamente a aflição suscitada por esses conflitos no nosso complexo instintual de homens democráticos, que queria interrogar de frente. De uma certa maneira, não quis deixar Nietzsche morno, e me lembrei da sua cautela em relação a Malwida von Meysenbug, numa carta de 5 de novembro de 1888: “Espere apenas um pouco, caríssima amiga! Ainda dar-lhe-ei a justificativa de que Nietzsche é sempre *odiável*”.

Em suma: quais eram as “opiniões políticas” do senhor Nietzsche? A questão é maldosa, mas a resposta o é também: se aceitamos dizer que a noção de *doxa* só recebe seu sentido numa rede de valores que é sempre já um objeto de crença comum, que as variações de posições individuais ou coletivas, na sua própria conflitualidade, implicam esse sistema comum, que a cada posição, como diria Bourdieu, correspondem “pressuposições, uma *doxa* e [que] a homologia das posições ocupadas por seus produtores e clientes é a condição de sua cumplicidade” e que, enfim, essa homologia trai sempre, de fundo, um gosto absoluto (penso na bela definição hegeliana de opinião como verdade parcial que acompanha o sentimento de absoluto), então não encontraremos opinião, nem *doxa* nietzschiana nos textos de Nietzsche. Uma prova *a posteriori* disso é a extrema dificuldade que ele teve para se comunicar, para se fazer compreender. É precisamente essa cumplicidade dóxica, que é o plano no qual se pode desdobrar ou explicar suas opiniões, que o mais lhe falta. O plano dóxico seria, pois, em Nietzsche, o campo de batalha sobre o qual a filosofia combaterá com as armas do *paradoxo*, no sentido em que Deleuze o entende, isto é, uma “vibração multidimensional iniciada por um

elemento rebelde num conjunto pré-estabilizado de identificações unívocas”, em outros termos: ataques do interior contra a aliança do bom sentido e do senso comum. Há então uma política nietzschiana, que não se reduz à opinião política, mas a uma indubitável lógica *paradoxal*, que incorpora ao pensamento esse elemento rebelde à *doxa*. As consequências disso serão as *estratégias* de provocação do senso comum e da exasperação do bom sentido.

As ideias modernas

Essas estratégias têm por alvo o que Nietzsche chama, frequentemente, as “ideias modernas”. Mas, não é suficiente descer à arena e opor opinião a opinião. Sustentar um discurso reacionário ou decadentista não livra ninguém do plano dóxico, no qual ele se banha e faz apenas reforçar essa cumplicidade, a qual se trata, ao contrário, de arrancar. Ser antimoderno não é ainda tornar-se inatual. O que Nietzsche chamará sua “inatualidade” é a convocação de todo passado e de todo futuro para embaralhar a ideia mesma de modernidade, para recusar ao presente o privilégio de ser o lugar comum, o plano único onde se movem as opiniões e que determina sua homologia. Contra sua época, Nietzsche jogará os séculos passados e as épocas umas contra as outras, ele verá em cada época uma origem possível de nossas ideias modernas: remontará às Luzes, à Reforma, aos primeiros cristãos, a Sócrates, etc. Mas, ao final das contas, Nietzsche remontará a história de nosso devir-moderno aos primeiros passos de nossa hominização, no nascimento mesmo da consciência, da linguagem, do juízo.

Dessa perspectiva, o que significa a “modernidade”, uma vez que o problema foi estendido ao conceito mesmo de homem? Nietzsche parte da intuição de que tornar consciente, consciencioso, tornar racional, tornar verídico, são respostas vitais a um sofrimento, a uma aflição diante da exterioridade do mundo, de sua multiplicidade caótica e de sua ausência de significação. Nietzsche opera, por toda parte em que ele a descobre, *em resposta a uma aflição*, um vasto empreendimento de redução da multiplicidade do mundo, uma inflação da interioridade em detrimento da exterioridade, no qual os sistemas de significação vinham preencher o não-sentido fundamental da existência e dar um sentido ao sofrimento. Consciência, linguagem, conhecimento e moral, são potências extraordinárias da interpretação, isto é, de apropriação do mundo, de si mesmo e dos outros, mas nós esquecemos, quisemos ou devemos esquecer que nós interpretamos, que se trata aí de nossas potências, e que elas participam da mesma exterioridade, da mesma multiplicidade e ausência de significação que o resto do mundo. Que a potência seja esse complexo inextrincável de um poder de afetar e ser afetado, que o sofrimento e a resposta a ele formem, em conjunto, essa única realidade

relacional, pulsional e perspectivista que nós possamos conhecer, é o que Nietzsche chamará de vontade de potência. Acreditamos numa realidade superior, isto é, na interioridade, na unidade e no sentido *em si* daquilo que opomos e impomos ao mundo e a nós mesmos. Esses valores que criamos em resposta a um sofrimento, o arrancamos à imanência das relações mútuas de afecção, isto é, à soma dos complexos de forças que constituem um mundo, inventamos todo um arsenal de lembranças imaginárias para responder à nossa aflição por sofrer e de não ter sentido. O que é “moderno” num sentido estrito, será a instituição de uma soberania do próprio homem, isto é, a invenção de um certo conceito de sujeito, imaginado em resposta a uma aflição e a uma impotência que, no cruzamento entre o homem e sua definição, nada mais faz do que se reduplicar.

Por que convocar, por esse esboço muito rápido, o movimento mais geral da crítica nietzschiana? Porque é necessário convocar todo esse movimento para compreender: 1) a maneira pela qual Nietzsche combate toda *doxa*, procurando trazer à luz a estrutura fundamentalmente *dogmática* do humano em relação moral à “verdade”, isto é, o fundo irreduzível de crença e de potência no princípio de todo conhecimento, de tudo o que concebemos por verdadeiro, justo e bom; 2) a maneira pela qual Nietzsche torna aflitiva a aflição moderna, isto é, a tornar oscilante a exterioridade, a multiplicidade e não-sentido do mundo e de nós mesmos, contra a fixação mórbida de nossas crenças na interioridade, na unidade e na verdade, colidindo contra nossas próprias potências. Como diz *A gaia ciência* § 48: “A receita contra ‘a carência’ prescreve: *carência*” (GC 48); 3) a maneira pela qual a leitura de Nietzsche hoje, não pode nos exasperar, isto é, nos aprisionar ao gosto daquilo que nós mais cremos e que nos faz seres verídicos. Temos como condição de existência nossa crença fundamental no valor inalienável da dignidade, da liberdade e da igualdade de todos os homens. O que torna essa crença verídica é que ela é uma resposta comum aos sofrimentos reais. O que se aprende nela é que ela não diminuiu nossa aflição comum, ao contrário: ela reforçou a submissão de nossas pulsões, ela nos banalizou sobre um plano comum, que é precisamente o plano da *dóxa*, isto é, a rede de crenças que devem anestesiar nossos sofrimentos, mas cuja homologia paralisa o pensamento e, portanto, nos interdita de sair do sistema de submissões que nos faz sofrer.

Essa aposta extremamente arriscada de reduplicar a aflição, isto é, de despertar nossos sofrimentos anestesiados e de remobilizar nos pensamentos paralisados, exigirá de Nietzsche um inegável endurecimento ou, mais precisamente, uma intensificação extrema dos ataques contra essa crença. Os paradoxos que enlouquecem o plano dóxico deveriam extrair o

pensamento da profunda lógica de submissão que preside todo sistema de crenças, ou seja, esse sistema em virtude do qual temos nos esforçado para que a verdade do homem possa exigir direitos sobre a potência do homem, de tal modo que nos tornemos devedores, pela hipótese infinita de nossas próprias potências.

Grande política

Se Nietzsche tinha bem o pressentimento de que esse trabalho paradoxal era superdimensionado, prescindindo do esforço de anos, séculos, até mesmo de milênios, ele se encontra plenamente confrontado à possibilidade de simplesmente fracassar, num combate perdido desde sempre. É assim que se tem o direito de interpretar a rapidez do elemento lançado sobre o plano da doxa, numa corrida mundial que resultará nos fundamentos da famosa “grande política”, onde Nietzsche recorrerá a enunciados radicais, que nos são, propriamente, intoleráveis. Mas, estas não são políticas extremas. Não há, de todo modo, opinião extrema: o extremismo político, moral ou religioso, é tecido por preconceitos comuns, medíocres e convencionais; em troca, o que é extremo é sempre a tensão psico-fisiológica acumulada até o esgotamento, a estupidez ou a insanidade acerca de certos pontos do plano da doxa, que ameaçam rasgar qualquer parte de seu tecido ao meio, ou de desvitalizá-lo localmente num processo mórbido. O extremismo é a morbidez aguda do medíocre, o que é extremo nele é o grau de violência descarregado, devido a um bloqueio total em um ponto fixo do plano dóxico, isto é, por uma *impotência* do pensamento. De onde, o ressentimento.

Ou, ao contrário, trata-se, para Nietzsche, de uma prodigiosa mobilidade do pensamento sobre todos os pontos do plano (uma outra maneira de designar o perspectivismo), comparável àquele do elétron livre que não está preso a nenhum átomo, ou ao elemento rebelde multidirecional, do qual fala Deleuze a propósito do paradoxo. As deflagrações, que o último Nietzsche tentará produzir nos focos estratégicos do campo de batalha dos planos dóxicos, são ensurdecedoras. Seria, sem dúvida, demasiado, solicitar o labirinto das pequenas orelhas e que a câmara de eco fosse supra-reverberante. Pois a “grande política” está submetida para nós, hoje, aos múltiplos fenômenos de amplificação. De maneira inevitável, ele se torna hiper reverberante pelo traumatismo totalitário do século XX. A maior imprudência de Nietzsche foi, sem dúvida, a de superestimar a doçura crepuscular da modernidade, de acreditar que sua aspiração dominante – a felicidade e a paz, isto é, a ausência de sofrimento e de luta – fosse se tornar, pouco a pouco, inofensiva. Ele acreditou que a crueldade moderna fosse mais espiritualizada do que ela era. Contra ela, finalmente, ele armou um grande barulho, com o

vocabulário da guerra, da seleção, da hierarquia, da potência. Ele subestimou, claramente, a violência pulsional do homem moderno, ele pensou que seu caos pulsional tivesse esgotado. A luta de Nietzsche contra o que ele chamou de preconceito democrático, poderia tê-lo feito pressentir, que seriam precisamente as forças mais bárbaras que se amparariam na guerra, na seleção, na hierarquia e na potência, e não o saber alegre dos espíritos livres. A desmontagem filológica da tese de um protofascismo de Nietzsche foi efetuada, mesmo se se constata que toda exasperação não cessou desse lado. Mas, creio que o que torna Nietzsche exasperador hoje são os conflitos internos, no interior mesmo do complexo de nossos instintos democráticos. Toda a dificuldade seria de determinar, nesses instintos, o que permanece fixo no plano da doxa e o que é capaz de se mobilizar no elemento rebelde e paradoxal. Quero dizer que nosso instinto democrático deve, absolutamente, preservar ou conquistar sua potência de paradoxo e de escândalo, isto é, sua promessa de futuro: como diz Rancière em *O ódio à democracia*, é necessário “compreender positivamente o escândalo que a palavra democracia comporta e reencontrar o gume de suas ideias” (2005, p.10). Ora, essa exigência e apenas ela, tem o poder de entrar num debate com as exigências nietzschianas, no ponto da articulação essencial da questão de uma vida e de um pensamento libertos.

Liberalismo

Para ser mais preciso quanto a essas estratégias de exasperação, gostaria de analisar no presente a violência que Nietzsche exerce sobre esse sentimento de nossa dignidade, sobre nossa concepção de liberdade e de nossa crença na igualdade. Essa crítica o conduz a um debate paradoxal com o *liberalismo*, entendido no seu sentido clássico, isto é, como uma certa concepção da potência enquanto é ela que funda sua dignidade, sua liberdade e sua igualdade.

O liberalismo, em seu sentido mais geral, repousa sobre o conceito de potência como *propriedade* inalienável – propriedade, ao mesmo tempo como posse e como qualidade. No pensamento liberal, uma qualidade é sempre algo que se possui: a liberdade e a própria dignidade são concebidas como propriedades. O liberalismo filosófico é, praticamente, o único pensamento do indivíduo que ainda conhecemos, ou seja, do indivíduo enquanto *sujeito de direito*: ele é imposto como o único sistema de valores próprio a dizer a dignidade de nosso tipo, enquanto cada sujeito é seu proprietário. Ora, se o liberalismo submete a potência do homem a necessárias amputações, para fazer dele um sujeito de direito, o é por um cálculo visando mantê-lo como um certo grau de potência que ele é, como um *quantum* que o definiu. Nesse sentido, para Nietzsche, o conhecimento do homem, a crítica do seu tipo e da filosofia

do futuro, só podem se dirigir ao liberalismo, na medida em que ele *fixou o quantum* de potência do homem. E, entretanto, reside aí um estranho e paradoxal parentesco – ou aliança – entre Nietzsche e o liberalismo clássico. Este se estabelece, justamente, sob sua forma mais geral, em torno de um pensamento do indivíduo como *quantum* de potência. A tese fundamental do liberalismo é que há no homem uma potência que permanece independente do social e que lhe permite resistir ou transformar o social. Desligado da subordinação “natural”, que caracteriza o modo de pensar holista, o indivíduo é colocado como fonte da atividade de *légiférer*, ou seja, de legitimar juridicamente sua vontade, considerada como potência. Essa potência inalienável, define um complexo pulsional que o determina, ao mesmo tempo, a querer sua conservação e sua extensão. Certamente, tudo se passará, para a avaliação nietzschiana, nas proporções da relação entre duas determinações (conservação e extensão da potência), mas essa relação é um problema *liberal*, aquele mesmo que Hobbes havia colocado ao liberalismo.

Nietzsche, bem teve a intuição de que a metodologia liberal tinha necessidade de colocar um pressuposto naturalista para definir o homem e que esse pressuposto joga a favor da imanência das relações de potência. Essa forma primitiva de individualismo liberal suscitou grandes dificuldades e os receios que a ele se ligam: como produzir unidades superiores (sociedade, cultura), na medida em que, de início se atomizou o social em vontades independentes, em uma multidão de indivíduos concebidos como *quanta* naturais de potência? A resposta depende de uma nova concepção de sujeito cartesiano e é mérito do liberalismo inglês ter ultrapassado a cultura atomística do sujeito cartesiano, de tê-lo dessubstancializado. Para David Hume, por exemplo, a identidade pessoal se constitui na fluidez de um “agrupamento de percepções”, de um “movimento e fluxo perpétuos” (2009, Livro I, Parte IV, Secção 6); a consciência de si, ou mais precisamente o sentimento de si, abraça, pouco a pouco, o mundo exterior; a coleção de percepções do outro que *sou* eu, me multiplico no amigo, no concidadão, na sociedade, na humanidade. E essa multiplicidade, essa divisão fluida entre eu e outro e que é minha identidade, se *renegocia* a todo momento. O individualismo liberal inglês inventa assim um *self* inédito, do qual o *Selbst* nietzschiano é inicialmente tributário. Nessa abertura nova do indivíduo, John Locke pode deslocar o fundamento do sujeito, da substância reflexiva à interação com o mundo e sua transformação. O eu não é mais uma substância, mas uma entidade jurídica requisitada por poder imputar uma ação a um agente (LOCKE, 1978, § 26). (Deixo de lado aqui, o questionamento de Nietzsche acerca da legitimidade dessa imputação e da relação de causalidade entre o agente e a ação). O liberalismo clássico, a partir do amoralismo de um egoísmo natural (conservar e estender sua potência), pode então recuperar

as condições de uma moralidade: o *self* só pode ter sua abertura para o mundo, por ser composto de afetos bidirecionais: o amor a si e a simpatia, o egoísmo e o altruísmo; e esta combinação que funda seu sentido moral. A identidade pessoal é o agente responsável e a ação virtuosa dá *prazer* ou é *útil* ao feixe de percepções que somos.

Quaisquer que sejam as diferenças de ênfase das diversas tendências liberais sobre esse ou aquele aspecto (responsabilidade, prazer, interesse, utilidade), o núcleo do liberalismo reside na ideia de que a cooperação social, o bem comum e a justiça repousam sobre o equilíbrio das potências de agir e reagir do indivíduo, equilíbrio garantido pelo estado de direito. Não é absolutamente verdadeiro dizer, que o liberalismo é fundamentalmente otimista quanto ao altruísmo pulsional do homem, em geral, ele tem muita consciência das potências egoístas de expansão (é a grande lição do grande pessimista Hobbes); em troca, se observa na história do liberalismo, um otimismo natural concernente a sua *regulação* e a espontaneidade do equilíbrio obtido: dos contra-poderes do constitucionalismo inglês aos poderes separados de Montesquieu, da “mão invisível” de Smith ao princípio recente da “paixão compensatória”, que se encontra em Albert Otto Hirschamnn³, a determinação do grau de espontaneidade da regulação definirá os graus de intervenção e de coerção do estado liberal.

Altruísmo

Ora, o primeiro erro do liberalismo, segundo Nietzsche, foi o de ter apostado que o equilíbrio social e moral das potências individuais podia ser obtido pelo concurso das pulsões altruístas, geradoras de igualdade. Essa aposta é apenas um exagero cristão da parte do moralismo inglês à maneira de John Stuart Mill, uma excessiva cristianização, como o diz o § 132 de *Aurora*. É aí que começam as diferenças entre Nietzsche e o liberalismo, que são ainda, parcialmente, dificuldades *internas* ao próprio liberalismo. É necessário lembrar que Nietzsche também parte das relações de potências individuais e de sua coordenação, da qual ele retira uma primeira definição de direito. Em troca, ele recusa a intervenção de pulsões “pessimistas”, mas isso não o faria ainda sair do liberalismo.

A intervenção do altruísmo faz parte, segundo Nietzsche, dos processos de universalização que traem nossa profunda desconfiança em relação aos *quanta* individuais de potência e conduziu tanto o cristianismo como o liberalismo, a moral como o direito, a lhes impor uma igualdade. Ora, não é inútil lembrar que o liberalismo clássico durante muito tempo

³ Essa expressão de Hirschamnn (1980) designa o princípio que consiste em “se servir de um grupo de paixões relativamente inofensivas para contrabalança-las a outras, mais perigosas e mais destrutivas”.

concedeu mais valor à liberdade que à igualdade (pela razão mesma que toda potência não quer, apenas, se conservar, mas se estender). A articulação entre liberdade e igualdade resta, sem dúvida, o problema mais complexo e o mais dramático do liberalismo. É necessário mesmo lembrar o caráter aristocrático do liberalismo clássico. Ele tem um temor instintivo da tirania democrática, tal como já o tinha Platão, e que não deixará em paz nem mesmo Tocqueville. O próprio John Stuart Mill retoma esse aristocratismo no ensaio *Considerations on Representative Government*, em termos que Nietzsche saberá retomar.⁴ É mesmo por assim dizer em nome de uma espécie de liberalismo natural, que Nietzsche rejeita a igualdade induzida pelo altruísmo, como, por exemplo, o mostra um fragmento contemporâneo de *Aurora*:

O progresso da moral consistira na supremacia dos impulsos altruístas sobre os egoístas e, do mesmo modo, dos juízos universais sobre os individuais? Este é agora o *locus communis*. *Eu*, ao contrário, vejo o indivíduo crescer, conforme seu interesse inteiramente compreensível contra os outros representa (justiça entre iguais, na medida em que reconhece e exige o outro indivíduo como tal) [...] o impulso altruísta é um *entrave* para o reconhecimento dos indivíduos, ele quer ter e fazer do outro um igual [...]. A tendência ao juízo universal é o interesse comum dos sentimentos, essa é sua pobreza e fraqueza. Essa é a tendência pelo fim da humanidade. As ‘verdades absolutas’ são a ferramenta do nivelamento, elas devoram as formas plenas de caráter (FP do outono de 1880 6[163]).

Há, pois, duas maneiras de reconhecer e coordenar singularidades, uma primeira que leva em conta as diferenças entre *quanta* de potência procurando se efetivar e uma outra que passa por um conceito universal e abstraído de igualdade, que contém e constrange essas diferenças. Para Nietzsche, a primeira espécie de reconhecimento intensifica as potências individuais, a segunda as enfraquece. Desse modo, ele vai diagnosticar, no liberalismo, o ponto de balança onde a intensificação, o que se chama *elevação*, fraqueja, quando a liberdade deixa a igualdade pegar a mão e, mais ainda, quando a vontade de elevação cede lugar à única vontade de se manter (felicidade, paz, segurança) – aspiração que será aquela do último homem. Eis aí ainda um diagnóstico interno ao liberalismo, que se encontra, por exemplo, em Tocqueville, que testemunha perplexo a passagem de um “liberalismo da liberdade” a um “liberalismo da felicidade”, fratura durável que observam e tentam superar alguns pensadores contemporâneos, notadamente John Rawls. O liberalismo clássico, para convencer que as liberdades individuais não representam uma ameaça para a sociedade, teve de assimilar a inalienabilidade desta liberdade àquela da felicidade privada, da segurança e da prosperidade, como exigência de não-interferência na esfera pessoal.

⁴ Sobre a necessidade de um governo representativo, composto dos “melhores”, HH II OS 318.

Ora, Nietzsche não pretende fazer nenhuma concessão sobre a prerrogativa naturalista do liberalismo, pela boa razão de que a potência é sempre uma interferência numa esfera estrangeira, e uma insegurança permanente nessas relações mútuas de interferência. A teoria nietzschiana do direito reflete, muito precisamente, essa concepção de potência, sem deixar a exigência de justiça e de equidade. Vejamos o §112 de *Aurora*, intitulado “Para a história natural do dever e do direito”, do qual é preciso citar um extrato um pouco longo:

Nossos deveres – são os direitos de outros sobre nós. Por quais meios eles os adquiriram? Considerando-nos capazes de fazer contratos e de dar retribuição, tomando-nos por iguais e semelhantes a eles, e assim nos confiando algo, educando-nos, repreendendo, apoiando. Nós cumprimos nosso dever – isto é: justificamos a ideia de nosso poder que nos valeu tudo o que nos foi dado, devolvemos na medida em que nos concederam. De maneira que é nosso orgulho que obriga a fazer nosso dever – queremos restabelecer nossa autonomia, contrapondo, ao que os outros fizeram por nós, algo que fazemos por eles – pois ao fazê-lo, eles penetraram na esfera do nosso poder, e nela se conservariam duradouramente, se não efetuássemos com o ‘dever’ uma retribuição, isto é, se não penetrássemos em seu poder. Os direitos dos outros podem se referir apenas ao que está em nosso poder; não seria razoável, se eles quisessem de nós algo que não nos pertence [...] – Meus direitos – são aquela parte do meu poder que os outros não apenas me concederam, mas também desejam que eu preserve [...] Assim surgem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e se formam novos – é o que mostra o direito dos povos, em seu constante desaparecer e surgir. [...] Onde o direito predomina, um certo estado e grau de poder é mantido, uma diminuição ou aumento é rechaçado. O direito dos outros é a concessão do nosso sentimento de poder ao sentimento de poder desses outros. Quando o nosso poder mostra-se abalado e quebrantado, cessam os nossos direitos: e, quando nos tornamos muito mais poderosos, cessam os direitos dos outros sobre nós, tal como os havíamos reconhecido a eles até então – O “homem justo” requer, continuamente, a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito, que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: - portanto, ser justo é difícil, e exige muito exercício e boa vontade e muito, muito bom espírito (A 112).

O que falta ao liberalismo é, pois, uma concepção de potência individual que não seja um *quantum fixo*, mas que leve em conta as perpétuas variações da potência, feitas de crescimento e de diminuição muito sutis; faltou-lhe esse “fino tato de uma ousadia para os graus de poder e de direito”, faltou-lhe, ao mesmo tempo, proibição metodológica e finesse psicológica, pois não se despreendeu do único ponto de vista da potência já igualizada. É assim uma maneira de reconhecer a vontade igual a todos em querer se conservar (o que já é enorme!), mas também de constranger até a negação da vontade de cada um efetuar sua potência, isto é, de estendê-la, de interferir. O reconhecimento de nossa dignidade, que é reconhecimento de nossa potência, amputa, pois, nossa dignidade em não apenas uma boa metade, mas, segundo Nietzsche, de sua parte essencial, uma vez que ele considera que a essência da potência é de se

efetivar mais ainda do que se conservar, porque se conservar, se manter, é já um dobrar-se, uma reação à efetivação de uma potência estrangeira.

Reconhecimento e crueldade

Daí porque é necessário retornar ao problema do desejo de reconhecimento, que é aspiração à nossa própria dignidade. Esse problema permanece no cerne das questões políticas e éticas contemporâneas. É aí, ainda, uma questão profundamente liberal, que Nietzsche trata de modo inteiramente singular. Não retomarei aqui a interpretação, muitas vezes controversa, que Deleuze fez da crítica nietzschiana da dialética do senhor e do escravo em Hegel. Em todo caso, num longo fragmento do verão de 1875, Nietzsche distingue o que ele chama um conceito “negativo” e um conceito “positivo” de reconhecimento. O primeiro, corresponde à honra e define a justiça: “Ferir a honra, ofensas, ferem o direito, são ataques a esferas estranhas da vontade” (FP do verão de 1875 9[1]). Definição liberal, na medida em que considera a justiça como reconhecimento do indivíduo enquanto esfera de uma vontade que deve ser preservada; mas, por que se trata de um conceito negativo? Porque o reconhecimento consiste aqui em se *abster* de intervir nessa esfera, por que foi reconhecida a equivalência de princípio de cada vontade individual. O reconhecimento “positivo” é, em troca, inteiramente diferente:

A honra ferida é um conceito negativo – o reconhecimento de preferências e méritos são inteiramente diferentes dela – são algo positivo! Ele atravessa com seu encanto todas as idades da vida. A exposição de ideias, as quais tornam os outros dependentes de nós, exerce o maior poder sobre nossa ação. Essa honra nada mais é do que a aprovação, que nosso agir e nosso ser encontram entre os outros. Todos lutam depois [...] *nos sentimos elevados, quando somos aprovados* (FP do verão de 1875 9[1]).

É um conceito positivo, isto é, diferencial: reconhecimento de um privilégio, ou seja, de um valor superior que o sentimento de si (a esfera própria) reivindica e pelo qual ele procura o assentimento do outro (a esfera estrangeira), a fim de *sentir uma elevação*. É exatamente o que Nietzsche chamará, no §113 de *Aurora*, “O anseio por distinção”. Notemos que esse parágrafo segue diretamente aquele que citei mais acima, “Para uma história natural do dever e do direito”, que definia o direito como reconhecimento mútuo dos graus de potência e reclama uma avaliação muito fina das modificações desses graus. É, com efeito, nesse §112, que Nietzsche oscila do equilíbrio das potências como reino do direito ou da lei ao seu desequilíbrio como reconfiguração do direito (ou legislação). A lei está, em última instância, um conceito negativo (abster-se), enquanto que a atividade de legislar é um conceito positivo (agir ou crer). Essa mudança, de ponto de vista é absolutamente decisiva. O que quer dizer que “o anseio por

distinção” define, implicitamente, a atividade mesma de toda legislação. Ora, qual é essa distinção?

O anseio por distinção é anseio por domínio do próximo, seja esse também muito indiretamente e apenas sentido ou mesmo sonhado. Existe uma longa série de graus nesse domínio secretamente desejado e um catálogo abrangente deles equivaleria quase a uma história da cultura, desde os primeiros esgares da barbárie até os trejeitos do sobre-refinamento e da mórbida idealidade (A 113).

Aqui, chegamos num ponto essencial, que é necessário tratá-lo por ele mesmo: aquele da *crueldade* fundamental de toda potência. Muito se disse sobre o pretense elogio da crueldade em Nietzsche: na realidade, esse termo dramatiza, para projetar uma ideia simples: toda efetivação de potência é uma afecção, isto é, uma interferência, uma modificação de uma outra potência. Toda potência afetada, nos termos de Nietzsche, *sofre*, mesmo que ligeiramente, muito indiretamente, mesmo em sonho. Não há diferença de *natureza* em infligir a pior tortura e ser simplesmente percebido por outro, na rua. Toda percepção é uma dor e entre o prazer e a dor, não há uma diferença de natureza, mas de grau. Para Nietzsche, como para todo mundo, a crueldade é bárbara – mas, tanto quanto a afecção, a modificação atinge um limiar onde ela começa a destruir a potência afetada. É necessária uma balança muito sutil para avaliar a força plástica de uma afecção, e o momento, ao contrário, onde essa força se empacota e destrói o que ela afeta. Então, apenas a potência nega uma outra potência, é nela que cessa o reconhecimento (ou afirmação) de uma potência estrangeiro, é aí que começa a barbárie.

Mas, retomemos aos dois conceitos de reconhecimento: o desejo de ser reconhecido como igual e o desejo de se distinguir: não se trata de dizer que são dois desejos diferentes, trata-se de olhar um único e mesmo desejo por dois lados (o “negativo” e o “positivo”), e de ver que ele se coloca do ponto de vista de um *quantum* fixo de potência ou de um *quantum* variável. O ponto de vista do *quantum* variável é decisivo porque ele não dialetiza mais, como em Hegel, a contradição dos desejos de reconhecimento do mestre e do escravo os obrigando a se ultrapassar numa igualdade, mas que ele reporta já *todo* desejo de reconhecimento e de justiça na vontade de produzir da diferença, de se distinguir, de interferir na esfera de uma vontade estranha, de subjugar. O escravo tanto quanto o mestre.

As variações, numerosas e sutis, desse desejo de subjugar, dessa *libido dominandi* ou vontade de potência, fazem quase toda a “psicologia”, tal qual a entende Nietzsche. A relação intersubjetiva (ou, mais precisamente: “interpotencial”, porque as relações intersubjetivas, isto

é, os complexos pulsionais, funcionam da mesma maneira), toda relação de forças, sendo capaz de configurar temporariamente uma igualdade dos *quanta* de potência (a possibilidade das compensações, que constitui a lógica jurídica), deve sempre ser genealógicamente interpretada segundo seu vir-a-ser, isto é, segundo seu diferencial ou ainda seu potencial de desequilíbrio.

Ora, o que o liberalismo faz da vontade de potência? O desejo de reconhecimento sempre lhe colocou um problema insolúvel. Suas tentativas de resposta tomou formas diversas: quer se trate da oposição entre estado de natureza e estado civil, entre egoísmo e altruísmo, entre vontade individual e vontade geral, entre direito natural e direito positivo, entre liberdade negativa e liberdade positiva, etc, essas articulações são sempre tentativas de superar os perigos de um constante inultrapassamento: não há autonomia sem heteronomia, toda efetivação da potência implica potências afetadas, toda conquista de liberdade produz servidão. É o próprio processo de toda legislação. O idealismo kantiano tinha descolado, radicalmente, a autonomia da heteronomia, mas, por isso, foi-lhe necessário proceder a uma incrível façanha: convocar todo o em-si para fundar a autonomia, todo incondicionado para fundar a lei moral. Em troca, toda a heteronomia (das patologias da sensibilidade às soberanias políticas), continuam tranquilamente a reinar sobre a fenomenalidade. Se devemos a Hegel e depois à Sociologia (Durkheim, Dilthey, Weber) termos ultrapassado o caráter incondicionado da autonomia kantiana, em proveito de uma concepção dinâmica, hierarquizada, relacional, de uma individuação sempre ao mesmo tempo “natural” e “social”, não se compreende sempre como é possível pensar a “crueldade” inerente a toda liberdade.

Eu o repito: arrisca-se a se equivocar fatalmente sobre uma pretensa reabilitação da crueldade em Nietzsche, se se confunde genealogia e apologia. Para Nietzsche, a crueldade é bárbara, e o que ele chama de “pseudo-cultura” moderna é ainda cruel. Toda história da cultura, toda moralização do homem é processo de espiritualização da crueldade, aquilo que, no fundo, não se libera jamais de sua barbárie. Mas, falta sensibilidade para perceber essa crueldade espiritual: “Por algum tormento que alguém inflige a um corpo alheio, todos gritam atualmente (...) Mas ainda estamos longe de sentir da mesma forma e determinada em relação aos martírios da alma e o horror que é infligí-los” (A 77).

Sem dúvida, nossa consciência das patologias sociais, se afinou um pouco: tomemos por exemplo uma palavra mágica: a *frustração*. Para designar crueldades infligidas por e no *socius*, ao sentimento de potência e ao desejo de reconhecimento. Nietzsche quer mostrar que o equilíbrio liberal desejado pelo último homem (igualdade, paz, segurança, felicidade, etc) é ainda o efeito de crueldade da potência sobre a Potência. A democracia liberal se dispõe a

proteger a vontade que toda potência tem de se *conservar*, de se manter, mas ao preço de uma amputação violenta da vontade que tem toda potência de se efetivar, se expandir, se liberar, o que faz sua própria essência (essa será a base da crítica nietzschiana do evolucionismo darwinista, que só sabe pensar a potência em termos de instinto de conservação). E se toda ditadura exerce uma barbárie grosseira contra as potências de conservação, nosso liberalismo essencial exerce uma barbárie muito sutil, muito espiritual, sobre as potências de crescimento e de afirmação. É o que chamamos, pudicamente, de “crise das democracias”. Nietzsche oporá crueldade à crueldade, sofrimento a sofrimento, aflição à aflição, numa mudança radical de perspectiva: ele solicita a liberdade não mais do ponto de vista da preservação, da conservação, mas do ponto de vista do crescimento, da elevação: não mais “como então nos mantermos?”, mas: “o que nos tornaremos?”, que é, para ele, a verdadeira questão da liberação, o problema real da emancipação.

Potência e liberdade

Chegamos, pois, a um ponto essencial do pensamento político de Nietzsche. Tenho a hipótese de que nele, há um ponto de partida *liberal*, analisando a crítica radical que ele endereça ao liberalismo. Não há nenhuma contradição, muito menos dialética. O “liberalismo” de Nietzsche é profundamente reconfigurado pelo conceito de vontade de potência e, pois, pelo ponto de vista genealógico acerca do *quantum variável* da potência que é o homem. A liberdade se encontra repensada, não como autonomia incondicionada, mas como conquistas locais e independentes tomadas sobre e imanentes à heteronomia; não como marcha da história, mas como evento frágil e ocasional, surgido do vir-a-ser; não como saída da crueldade das relações de dominação, mas como intensificação das lutas entre as potências de liberação e de servidão, de afirmação e de negação. Que se nomeie como se queira esse inaudível “antiliberalismo liberal” (ou inversamente): Nietzsche introduz no cerne mesmo do liberalismo o paradoxo insustentável e, entretanto, reduplica a exigência de liberdade e a aflição da servidão. Isso se encontra expresso no *Crepúsculo dos Ídolos*:

As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto às instituições liberais. Sabe-se muito bem o *que* trazem consigo, elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. Liberalismo: em outras palavras, *animalização em rebanho*. As mesmas instituições produzem efeitos bastante diferentes enquanto se luta por elas; então realmente promovem a liberdade de maneira poderosa [...] Primeiro princípio: há que ter necessidade de ser forte; senão jamais chegamos a sê-lo – Aqueles grandes viveiros

para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu, as comunidades aristocráticas da espécie de Roma e Veneza, entendiam a liberdade no mesmo exato sentido em que eu entendo a palavra: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*...” (CI Incursões de um extemporâneo 38).⁵

Começamos a compreender porque o conceito nietzschiano de liberdade não pode definir uma propriedade, mas, bem mais, um complexo de resistências e de conquistas, cujo vir-a-ser constitui nossa dignidade, isto é, nos eleva. Se tivéssemos tempo (mas, não temos mais), eu tentaria mostrar que nos reencontramos, toda coisa, aliás, sendo igual, o mesmo tipo de proposição em Deleuze, quando ele distingue revolução e devir-revolucionário: que a história das revoluções acabe mal, isso nada muda no devir-revolucionário das pessoas, que apenas pode conjurar a vergonha de ser um homem. Há uma grande distância entre a concepção teleológica da liberdade (ou da revolução) como marche da história rumo a um objetivo e o acontecer das liberações e das submissões, arrancado às relações estabelecidas das forças em presença. Se encontrará situações análogas na genealogia de Foucault, que desprenderá, a partir de uma teoria generalizada do *pólemos*, um pensamento da governamentalidade, pensamento que proporá não apenas uma crítica das dominações de fato, mas uma ética das resistências e liberações.

Pelo exemplo do debate com o liberalismo, quis mostrar a maneira pela qual Nietzsche põe em questão nossa aflição profunda, pulsional, de sermos os proprietários de nossas qualidades e reduplica a aflição que temos de perdê-las. Assim fazendo, por enunciados que nos são dolorosos, como o questionamento de nossa dignidade, de nossa liberdade e de nossa igualdade, ele reativa, na realidade, a urgência de nossas lutas, o exercício de nossa liberdade e a elevação de nossa dignidade. Nesse movimento, ele sacrifica incontestavelmente nosso princípio fundamental de igualdade entre os homens, mas também, assinalamos, da igualdade a nós mesmos ou o princípio de identidade a si. E se a ideia que os indivíduos não são *quanta* iguais de potência nos é inaudível, nós podemos talvez entender que o indivíduo não é mais um *quantum* de potência fixa, isso é, escravizado.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.

⁵ Ver também o parágrafo seguinte: “Com isso, há instituições, deve haver um tipo de vontade, instinto, de imperativo, antiliberal até a malvadeza” (CI Incursões de um extemporâneo 39).

DELEUZE, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF.

HEGEL, G.W. F. “Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”. In: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845*, neu editierte Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp.

HIRSCHMANN, Albert Otto (1980). *Les passions et les intérêts*. Paris: PUF.

HUME, David. (2009). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Edunesp.

LOCKE, John (1978). *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural.

NIETZSCHE, Friedrich (1988). *Kritische Studienausgabe*. Berlin/München/New York: DTV/Walter de Gruyter.

_____ (1992). *Kritische Sämtliche Briefe*. Berlin/München/New York: DTV/Walter de Gruyter.

_____ (2004). *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2002). *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2008). *Humano, demasiado humano II: Opiniões e sentenças diversas*. São Paulo: Companhia das Letras.

RANCIÈRE, Jacques (2005). *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique Éditions