

## Além do bem e do mal: a vontade de potência e a multidão

Aleamar Rena

Estudiosos de Nietzsche amiúde ignoraram e ainda ignoram as qualidades distintivas entre multidão [*Menge*] e massa [*Masse*] em sua obra. Se Nietzsche vê na Europa moderna tendências de constituição de uma população uniforme e heterônoma, sua posição é mais complexa e engloba da mesma forma a possibilidade do oposto: a formação de multidões heterogêneas marcadas pela mistura de raças, culturas, etnicidades, valores, estéticas, etc. A multiplicidade, geralmente vista pelo filósofo como fonte de riqueza, pode resultar na formação de massas, mas essa não é uma consequência imperativa (SHAPIRO, 2013, p. 133). Questões como mobilidade dos povos, formação de novas configurações culturais e constituição de populações em que a diversidade prevalece foram bem tratadas em seus escritos. Quando ele falava desses fenômenos, que são tudo menos a conformação de comunidades homogêneas, ele não usava o termo massa, mas conceitos inovadores como “nomadismo”, “hibridação” e “multidão” (*idem*).

Propomos aqui sondar em que medida Nietzsche fora, não só, como com frequência se admite, um dos primeiros pensadores a se debruçar sobre uma crítica das massas modernas, mas também um dos primeiros a compreendê-las como vetor de valores éticos antagônicos àqueles que hoje se costuma situar como indispensáveis para a constituição da multidão. Nesse sentido, nosso intuito é partir da tese mais central em sua filosofia – a vontade de potência –, e por esse fio perscrutar a possibilidade de seu pensamento ser lido não somente no horizonte da singularização, mas já como uma passagem ontológica à *singularidade-plural* (NANCY, 1996) e, por conseguinte, à *multitude* (HARDT; NEGRI, 2005).

Nos antecipando às desconfianças, confessamos que estamos cientes das complexidades que essa proposta levanta. Devemos, todavia, reconhecer que a obra multiplanar – caleidoscópica por vezes – do filósofo dá margens e mesmo incita leituras subversivas, e produz, ela mesma, como decorrência dessa multiplicidade, inúmeras tensões. Se Nietzsche com frequência argumenta em favor das hierarquias político-sociológicas e se mostra pessimista quanto ao grande número (cf., por exemplo, 1992, p. 169, §257), ao mesmo tempo nos insinua que, após a morte das essências teológicas, a riqueza e o excesso de força afirmativa e alegre pode estar em vias de se revelar ao mundo em toda sua amplitude. Além disso,

nossa proposta aqui não é, como já indicamos, ter Nietzsche como um destino, mas como ponto referencial para se pensar esta topologia pós-metafísica em aberto na qual hoje se projeta com mais força um “nós” pré-individual e multitudinário.

Admitidamente determinada a corrigir as teses de Darwin, uma das principais formulações da filosofia de Nietzsche sustenta que o animal-homem, ou, para todos os efeitos, qualquer coisa que exista, não deseja apenas perpetuar-se ou sobreviver, mas elevar-se, gerar *mais vida*; essa força atuante, instintiva e da qual ramifica a vida propriamente dita (até o nível das funções orgânicas, da geração e da nutrição), Nietzsche chamou de *vontade de potência*. Se sua formulação está correta, diz, “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente” vontade de potência, e nada mais (NIETZSCHE, 1992, p. 43, § 36). A *vontade de potência* constitui-se como a face *ativa* e positiva da vida, sua negação da degeneração própria da vontade reguladora de impotência: em qualquer fenômeno distinguem-se forças ativas, *primárias*, de conquista, e forças reativas, *secundárias*, de regulação. Para dar base a sua tese, Nietzsche lança mão da história, que parece confirmar aquilo de que já se desconfiava: no presente ou no passado, depara-se sempre com a mesma tresvaloração, i. e., forças reguladoras e ressentidas rebelando-se contra vontades alegres, criativas e afirmativas. Esta tresvaloração, a que se refere em *Genealogia da moral* como “rebelião escrava”, começa quando o próprio ressentimento torna-se criador e gera valores: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 1998, p. 29, cap. I, § 10). Se por um lado a moral nobre e afirmativa olha para si como fonte de valor, pois sabe-se criadora, a moral escrava cria valores tendo em vista o que se encontra fora dela mesma, minando a potência *do outro*: “já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – esse *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento” (*idem*).

Um ponto que vale notar desde logo é que a vontade de potência – que em *Genealogia da moral* Nietzsche *igualava* a “instinto de liberdade”<sup>67</sup> (NIETZSCHE, 1998, p. 76, cap. II § 18) – não significa, como nota Deleuze em seu ensaio sobre o filósofo, que ela *queira* o poder ou *deseje* dominar. Ela “não consiste em

---

67 Uma boa reflexão sobre por que Nietzsche teria usado o termo “vontade de potência” e não “instinto de liberdade” para definir sua tese pode ser lida em KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974. p. 246-254.

cobiar nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*” (DELEUZE, 2009, p. 23-24). A confiança em si tampouco quer dizer oprimir, fazer sofrer, explorar ou matar (embora isso possa até ser o que da potência resulta), mas, ao contrário, oferecer aquilo que transborda da força: “a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre<sup>68</sup> ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder” (NIETZSCHE, p. 173, § 260). Trata-se, sempre, de dar e ao mesmo tempo reter em si a alternativa de não dar. Em segundo lugar, a potência, como vontade de potência, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que quer* na vontade. Com isso, Nietzsche pode dar um sentido supramoral e imanente ao mundo e minar o ascetismo regulador, já que não há sujeitos *em controle* das vontades, mas vontades que querem *no* sujeito. O crivo pelo qual o valor agora é medido é a vida, e a vida, por sua vez, é a própria vontade de potência.

Eis que algo curioso revela-se. A vontade afirmativa é, no entanto, do ponto de vista da luta entre as vontades, o lado mais frágil; a impotência e o ressentimento contra a vida sempre prevalecem por onde quer que se olhe: “a história põe-nos em presença do mais estranho fenômeno: as forças reactivas triunfam, a negação [da vida] leva a melhor na vontade de poder!” (DELEUZE, 2009, p. 24). É esta a denúncia de Nietzsche primeiramente contra o cristianismo, mas em seguida à permanência de novas formas de ressentimento após a “morte de Deus” (o capitalismo, a democracia burguesa, a ciência e a filosofia moralistas etc.). Estar no poder não quer dizer, nestes casos, ser potente, mas precisamente ser capaz de dominação pela negação.

A imagem abstrata das massas é, no extremo, o uno que resume a vontade de impotência e o repúdio à criação contínua do mundo. A moral do crucificado e o consenso majoritário novamente se impõem, agora sob uma formulação contratual e legalista. Os valores possuem papel essencial nas correlações de forças, mas a “moral do rebanho” é problemática na medida em que, em sua impotência ressentida, mina a produção de diferença necessária a toda cultura grandiosa. Diante isso, insiste Deleuze, é preciso evitar cair no simples dualismo ao interpretarmos a vontade de potência: porque “pertence essencialmente à afirmação ser ela própria múltipla, pluralista, e à negação ser una, ou pesadamente monista” (2009, p. 24). Se a afirmação é múltipla e plural, podemos dizer da mesma maneira que a vontade afirmativa é uma vontade de singularidade, porque não há pluralidade

---

68 “Espírito nobre” ou “homem nobre” são conceitos oferecidos por Nietzsche contra o niilismo. A vontade de potência está na base da nobreza e se contrapõe à vontade de impotência, que por sua vez domina a decadência da cultura moderna.

verdadeira sem singularidades; quer dizer, a vontade de potência necessariamente corresponde à própria produção da diferença.

Em *Humano demasiado humano*, a potência chega mesmo a originar-se da fraqueza, do debilitamento, do afrouxamento que, de tempos em tempos, podem lançar o elemento estável de uma comunidade. Assim, as naturezas degenerativas são agentes centrais no processo de acréscimo de uma cultura. Em geral, o progresso é precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes conservam o tipo, mas “as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo”. Algo semelhante acontece no indivíduo: “raramente uma degeneração, uma mutilação ou mesmo um vício, em suma, uma perda física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem”. A força estável recrudesce no sentimento comunitário; mas as naturezas degenerativas hão de surgir e, devido a elas, “enfraquecimentos e lesões parciais da força estável; justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e a mais livre, torna possível todo o progresso” (2005, p. 142).

A potência não implica a consolidação de um poder monista sobre comunidades ou a humanidade, mas um agenciamento complexo de forças que, pelo conflito, pelo afeto e, *quando numa relação de desiguais*, pela alegria de dar, eleva a cultura. Neste complexo enredamento, até mesmo a degenerescência e a fraqueza possuem seu papel, uma vez que constituem-se como fonte constante de alteridade. Munida dessas formulações, a transmutação dos valores consiste em fundar sobre o nihilismo – a truanice do devir-reativo – uma força em que o devir, contra o uno (enquanto uniformização), é afirmado enquanto multiplicidade. Isto significa dizer que a afirmação da vida “é, ela mesma, múltipla” e que “o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmações” (DELEUZE, 2009, p. 32). É precisamente nesse ponto que o *qualia* positivo e ativo da vontade se realiza enquanto uma vontade de *multus*.

Num aforismo de *A gaia ciência* sob o título “Com a multidão”, Nietzsche escreve que “até agora ele andou com a multidão e lhe cantou elogios” (2001, p.166, § 170). Em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, a multidão ocupa o lugar da afirmação alegre que com frequência escapa aos “suntuosos” cidadãos demasiadamente sóbrios. Se há uma imagem da “encantadora possibilidade” de elevação da alma no horizonte expandido, a encontramos no *pathos* da experiência dionisíaca: “o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da *embriaguez*”. Pela influência da bebida narcótica, já bastante conhecida dos povos primitivos, e pela impregnação da alegria, despertam os trans-

portes dionísíacos, por cuja “intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento. Também no Medievo alemão contorciam-se sob o poder da mesma violência dionísíaca multidões sempre crescentes, cantando e dançando, de lugar em lugar” (2007, p. 28). Agora, graças à “harmonia universal”, cada qual se sente “não só unificado e conciliado” com o outro, “mas um só (...) diante do misterioso Uno-primordial”. Cantando e dançando, o homem revela-se como parte de “uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares” (*idem*).

É na ruptura do *principium individuationis* que a alegria vem à baila com mais intensidade, é nela que os “transportes dionísíacos” e a ruptura com a necessidade se deixam sentir; é nela que o “misterioso Uno-primordial”, a essência do *nós* originário se torna possível. Perante ela, perante a celebração plural e a “moléstia popular” carnavalesca que se põe a dançar e a voar pelos ares, o indivíduo sóbrio empalidece em sua parcimônia solitária e em seus espíritos embotados. Mas algo acontece ao filósofo, algo que o faz mudar de lado. Ao retornarmos ao aforismo “Com a multidão”, publicado em *A gaia ciência* mais de 10 anos depois, descobrimos que ele tornar-se-á o “inimigo” da multidão! Pois “ele a acompanhava na crença de que nela a sua preguiça tenha justificativa”. Agora, no entanto, ele descobriu que a multidão já “não é preguiçosa bastante para ele”, “ela sempre empurra para adiante” e “não permite a ninguém ficar parado! — E ele [o filósofo] bem gosta de ficar parado!” (2001, p. 166, § 170). Contra essa imagem do homem utilitarista, produtivo e que “empurra”, Nietzsche oferece a moral antagonica do ócio “com boa consciência”, uma moral que preserva “o sentimento aristocrático de que o trabalho desonra” (1992, p. 60, § 58). O aristocrata *assim compreendido*,<sup>69</sup> diferentemente da elite gulosa e acumuladora, celebra o ócio e ataca o burguês (e a multidão, na medida em que esta se torna o reflexo da mercadoria) com a “petulância” de uma improdutividade alegre, filosófica e criativa. O aristocratismo torna-se a arma contra a baixeza do uno e permite afirmar a alegria de viver e exceder o domínio de uma moral decadente e *individualista*.<sup>70</sup>

69 O aristocratismo em Nietzsche, como boa parte de seus conceitos mais recorrentes, possui uma gama de qualidades e nuances. Neste estudo, fazemos um recorte considerando no aristocrata as qualidades que se relacionam diretamente à vontade de potência da qual já tratamos (a vontade criativa, afirmativa, alegre), deixando de fora, por exemplo, qualidades como linhagem, vínculos de sangue etc.

70 Em Nietzsche a afirmação de si e a celebração da vida nada têm a ver com o individualismo cartesiano ou mesmo com o liberalismo; essa afirmação é ela mesma o oposto do individualismo burguês, na medida em que produz uma multidão de singularidades insuportável para a ética da mais-valia, ansiosa por uma massa de compradores sempre maior para cada produto

No plano político, Nietzsche vê-se compelido a assumir uma postura reacionária. O cultivo de valores nobres antagoniza a contaminação da média reguladora. Nesse sentido, ele atacará duramente o Estado, definindo-o como falsificação da moral (algo ainda pior do que a moral espontânea dos povos ou a moral dos velhos filósofos, que “falsificavam” a realidade); em uma longa passagem de *Assim falou Zaratustra*, ele matiza o Estado como “o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se – ‘vida’!” (2010, p. 76). No Estado os supérfluos “adquirem riquezas e, com elas, tornam-se mais pobres”. No Estado os agentes de poder “trepam como macacos” uns por cima dos outros “atirando-se mutuamente (...) no lodo e no abismo” (*idem*). O Estado constitui-se, enfim, como um novo dogmatismo para as massas e destrói também o povo: “abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo!’” (2010, p. 75). Aqui, a provável alusão é à imagem do monstro Leviatã que Hobbes usaria, em meados do séc. 17, para ilustrar um poder soberano capaz de, a um só tempo, servir como fundação, extensão e unificação do povo. Para Nietzsche, contudo, esta composição fria e monstruosa somente pode ser a própria morte do povo, a completa depredação de suas riquezas, costumes, espontaneidade e capacidade de invenção. A morte de Deus produz um vazio pós-metafísico que será preenchido por uma nova teologia circunscrita pelo estatuto unificador e irrestrito do direito – um abismo de nada que absorve a multiplicidade no uno. Como possibilidade de superação desse vazio, Nietzsche aventa algo muito mais radical: um mundo fundado no amor do homem pelo homem despido de idealismos limitadores do vir a ser, ou seja, limitadores da própria potência, transformando assim o uno em multiplicidade e devir.

Num mundo em que os valores encontram-se de cabeça para baixo, o poder geralmente pertence ao ressentimento e à repetição de modelos, e, a potência, à esfera dos erros a serem expurgados, abafados, ridicularizados pelos “poderosos” que se reúnem em um corpo contagioso e burocrático. A tarefa de uma filosofia do futuro, de um pensamento nômade e criador, seria desfazer essa inversão. Nesse sentido, contra a frieza do capitalista rico e do político poderoso Nietzsche apresenta uma versão completamente improvável do aristocrata, uma cuja nobreza estaria ainda alinhada à pobreza: “hoje ele é pobre; mas não porque lhe tiraram tudo, e sim porque jogou tudo fora – que lhe importa isso? (...) Pobres

---

“individual”. Eis um (apenas aparente) paradoxo do capital: o binômio indivíduo-consumidor, pela moral liberal, já acumula, desde sempre, uma massa enrustida.

são aqueles que não entendem a pobreza voluntária dele” (2001, p. 169, § 185). E mais: “*Um esbanjador*. — Ele ainda não tem a pobreza do rico que já inventariou tudo o que possui” (*idem*, p. 172). Sua definição de nobreza pressupõe o desapego do acúmulo e o esbanjamento do que se conquista, porque o verdadeiro criador dançarino, já em princípio despojado do utilitarismo *da mercadoria*, “pega” o que precisa *quando precisa*, como o dono da terra que colhe da árvore quando sente fome. Apenas as vacas acumulam, estão pesadas e presas ao solo; aves de rapina se despem da gravidade, elas conquistam e doam, não por uma compaixão com vistas à salvação, mas porque produzem em excesso e praticam a alegria de dar.

Ao exercer sua vontade de liberdade pela negação do mesmo, o aristocrata subversivo denuncia o ressentimento (da igreja ao Estado) e suas intensas demandas por sobrecodificar, burocratizar e objetificar a experiência do homem sobre a terra. Ele esquiva-se da vontade-território e transforma a experiência em linhas de velocidade e máquina de guerra contra a sedentarização. Nessa “petulância” improdutiva e criativa podemos encontrar elementos de um *ethos* intrínseco à realização da biopotência multitudinária. Assim como o aristocrata subversivo, a multidão nada tem de seu a salvaguardar senão sua potência constituinte e criadora. Ela não aponta para uma teleologia, para comunidades ensimesmadas, para divindades ou para um Estado. Ela não conforma partidos, classes e não compreende a idolatria. Seu tempo é o próprio devir, a potência criadora. Ela nasce de uma conjunção de espíritos livres, e por isso a vontade de potência (ou o instinto de liberdade) é nela um elemento constituinte. Sua multiplicidade diz não à linearidade histórica, porque é uma conjunção de potências e devires menores multidirecionais. Por isso a multidão nunca é a estabilidade, o contrato, o projeto, e sim a vida, o próprio *devir múltiplo dos criadores*. Ela é afeita à desterritorialização e suspende o assalto de suas riquezas na medida em que continuamente recoloca em fluxo sua criação.

Hoje está claro que as engrenagens desenvolvidas pelos Estados modernos com os avanços nos campos tecno-militar e informacional abriram um arsenal de destruição em escalas e amplitude jamais imaginadas pelo pensamento profético de Nietzsche, ou talvez imaginadas e por isso mesmo rechaçadas em seu estado embrionário. O desfecho trágico desta maquinação de morte, liderada pela vontade-Estado em suas diversas formulações, pode ser melhor dimensionado ao lembrarmos que, durante o séc. 20 apenas, morreram em guerras três vezes mais seres humanos do que nos 2.000 anos imediatamente anteriores da história. Não seria o caso de listarmos aqui as catástrofes – os deslocamentos de refugiados, os assassínios em massa, as guerras, os exílios, a violência das periferias (sua

pobreza face a face com a riqueza), a fome, a exclusão e a perda que decorreram e ainda decorrem todos os dias das crises provocadas pelas divisões e doutrinas do Um-Todos – porque uma tal lista não teria fim. Seja tendo em vista os nacionalismos, as comunidades identitárias, as cobiças econômicas ou os fundamentalismos religiosos, os muros persistem: “nós que deveríamos dizer *nós* como se soubéssemos o que estamos dizendo e de *quem* estamos falando”, vemos, mediante todas essas catástrofes, que a “terra é tudo, menos o compartilhamento da humanidade” (NANCY, 2000, p. XII). A mútua e expansiva contaminação de sistemas linguísticos, técnicos, políticos, jurídicos e científicos da última metade do século passado complexificou sobremaneira as correlações de forças e suas determinações, de modo que nas sociedades pós-fordistas testemunhamos ainda um agenciamento de poderes labirínticos<sup>71</sup> (embora imanentes) em que nada mais escapa à negatividade do capital, nem mesmo a arte. O capital é a radicalização da separação – outrora circunscrita nas teologias classistas – para todas as esferas e relações que por ele opera. Se as comunidades essenciais e o Estado ditam um Um-Todos totalitário, o capital dita ainda um Um-Eu que se quer igualmente colapsado em si. Em qualquer um desses horizontes, o que nos espera é o assassinato, isto é, “a morte como a negatividade operativa do Um” (NANCY, 2000, p. 92, trad. nossa).

Se num primeiro momento a multidão aparece em Nietzsche na experiência dionisíaca e carnavalesca do uno-primordial como um sim coletivo à vida, posteriormente ela retorna subjacente ao sentido da vontade de potência que indica um *multus* num horizonte de pluralidades descontínuas, a declaração da própria vida como diferença. A tarefa que resta, deste modo, talvez seja ressituar as demandas de Nietzsche, ou melhor, situá-las radicalmente numa máquina que, mediante a captura da consciência e a exploração em escala planetária, faça explodir a potência pelas brechas que se abrem. Nietzsche esteve consciente de que, no campo do intelecto ou da práxis, tudo concorre para um horizonte ou de morte (separações, racismos, fundamentalismos, dogmatismos, castrações do desejo do outro – *impotência*) ou de vida (o pensamento, a criação, a produção de bens e valores comuns, a sublimação da vontade, o carnaval do Uno-primordial – a *potência*). A negação da vontade de negação ressentida é, antes, uma afirmação da vida<sup>72</sup>, e essa é também a afirmação levada a cabo pela multidão.

---

71 Aqui temos em mente o conceito de Império descrito por Hardt e Negri (2006).

72 Mesmo quando a vontade é a de morte; até mesmo o desejo pelo ocaso, enquanto afirmação do vir a ser, pode ser uma vontade de vida. Como notara Deleuze, um nada de vontade não é o mesmo que uma vontade de nada (DELEUZE, 2009, p. 30).



Nietzsche escreve: “existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique até onde se escoava: desde este instante ele sobe cada vez mais”. Nessa alegoria, o lago é o espírito do homem moderno, que já não deságua naquilo que o transcende, e precisa voltar-se para si e para o mundo como tal. Talvez seja justamente essa renúncia da transcendência que “nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*” (2001, p. 193, § 285). A negação do que se encontra além se transforma assim em afirmação, e a afirmação do mundo tal como é (e portanto do próprio homem), em condição para a negação.

Ao fim da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, o mestre pede a seus discípulos que vão e percam-se, e que achem-se a si mesmos. Pede a eles que retornem mais tarde, mas somente após terem lhe renegado: “afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E, ainda melhor, envergonhai-vos dele! Talvez vos enganaste” (2010, p. 105). A mensagem é clara: achar-se significa trair, despir-se da devoção a novos ídolos. Em outros termos, Zaratustra não pede aos discípulos, como teria feito Cristo, que espalhem a sua palavra – a palavra de Deus –, mas que tornem-se filósofos de si, e em assim fazendo, sejam também criadores deste mundo. Tendo cumprido essa tarefa, tendo cada qual se encontrado, o mestre retornará a eles “com outros olhos”, procurará aqueles que havia perdido, e “com outro amor”, então, os amará (*idem*). No futuro, os discípulos voltarão a ser seus *amigos* e então festejarão *juntos* o “meio-dia”, quando o homem se achará “na metade de sua trajetória entre o animal e o super-homem e festejará seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança: porque será o caminho de uma nova manhã” (*idem*, p. 106).

Gostaríamos de propor uma leitura dessas duas passagens em Nietzsche a partir de algumas considerações tecidas por Paolo Virno em *Gramática da multidão*. Virno nota que a crise das comunidades essenciais e das teologias da salvação hoje implicam, pelo menos num primeiro instante, uma perda generalizada de segurança num mundo em que tanto a angústia existencial, quanto o medo de perigos localizáveis em situações particulares se intensificam. Retomando Heidegger, Virno pondera que o medo refere-se a um fato pontual (a enchente, o desemprego, a violência urbana etc.); já a angústia não possui uma causa desencadeadora precisa, ela é “provocada pela pura e simples exposição ao mundo, pela incerteza e pela indecisão com que se manifesta nossa relação com ele” (2013, p. 16). Se um outro *ethos* parece ser condição para a política hoje, este suscita uma relação existencial e produtiva que nos torna vulneráveis. Contudo, é justamente porque não nos dá a possibilidade de refúgio na proteção imediata de comunidades (aquele lu-

gar para onde a água do lago outrora escorreria) que o movimento imaginado por Nietzsche de elevação do espírito ganha sentido.

Uma outra ideia em Virno parece ser ainda mais crucial nesse contexto, porque nos permite ir além do desenvolvimento recatado do eu proposto por Zarathustra como alternativa para a perda. Virno sinaliza que, se para Aristóteles o pensador deveria situar-se como um estrangeiro à *agorá*, um estranho à praça pública, essa hoje se torna justamente a condição que o sujeito, despojado das comunidades substanciais que lhe davam arrimo, acaba por assumir: “ser estrangeiro, isto é, não se sentir em sua própria casa, é hoje condição comum dos muitos” (VIRNO, 2013, p. 22). A orientação e proteção de agora em diante passam “pelas categorias gerais do intelecto linguístico; em tal sentido, os estrangeiros são sempre pensadores”. Virno inverte a relação oferecida por Aristóteles: “não é o pensador que se torna estrangeiro na confrontação com sua comunidade de pertencimento”, mas o estrangeiro, a “multidão dos sem casa” “que adquirem necessariamente o *status* de pensadores” (*idem*). Assim, pelo uso do intelecto abstrato e geral nas comunidades dos sem comunidade (pelo menos sem uma comunidade na qual se pode escoar), o estrangeiro pode resistir aos golpes aleatórios e se proteger das contingências. A multidão dos “sem casa” confia no intelecto, nos ‘lugares comuns’: a seu modo, é uma multidão de pensadores (ainda que tenham somente educação elementar e não leiam um livro nem sob tortura)” (*idem*, p. 23).

O intelecto certamente conduziu a renúncia da metafísica nos últimos séculos, mas é o intelecto geral que se impõe hoje como condição de superação da posição de estrangeiros a que fomos lançados; Zarathustra declarava que “aquele que está perdido para o mundo conquista seu próprio mundo” (2010, p. 53), mas devemos dizer ainda que esta conquista somente é desejável se já encerra uma transitividade, nem o outro, nem o si, mas, precisamente, a intimidade do *com* que se abre. Do “penso, logo existo” cartesiano, ou do “retiro-me da *agorá* a fim de pensar” aristotélico, ambas conjunturas ainda confortavelmente permeadas por comunidades substanciais (Virno nota que o pensador para Aristóteles é estrangeiro, mas ao terminar sua tarefa ele pode imediatamente retornar aos assuntos comuns), vemo-nos agora, talvez um pouco além de Nietzsche, diante de um spinozano “penso no e pelo intelecto geral”, no e pelo outro que me é estranho, embora tão familiar, e portanto existo de forma tão singular quanto plural. Aqui nos aproximamos da definição ontológica de multidão proposta por Negri, quer dizer, multidão enquanto a potência de um conjunto de singularidades *que colaboram*, uma potência que “não deseja apenas se expandir, mas, acima de tudo, quer se corporificar: a carne da multidão quer se consubstanciar no corpo do *General*

*Intellect*”. Para Negri, a multidão possui em sua constituição uma tendência para o *General Intellect* em direção a modos de expressão produtiva cada vez mais imateriais e intelectuais, e assim “deseja se configurar como a reinscrição absoluta do *General Intellect* no trabalho vivo”<sup>73</sup>.

Diante disso, se pudéssemos estender a belíssima alegoria do lago proposta por Nietzsche a uma segunda, tendo em vista uma subjetividade que conjuga a abertura singular a uma outra que admite uma *ontologia transitiva*, diríamos que existe *um mar* que não pode escoar, e portanto se expandir, porque há desde sempre diques que impõem a ele separações dentro das quais, e somente nas quais, é permitido a sua materialidade subir; mas suas irresolutas dinâmicas, seus redemoinhos, suas tempestades, suas correntes e matérias que se elevam em gás na atmosfera somente para precipitar ao mar, não podem ser circunscritas nem pela teologia do Um-Todos nem por uma singularidade obsessivamente ensimesmada, e, em realidade, desejam expandir sobre e para além da superfície, que é o plano de uma imanência política e afetiva constituinte. Essa outra imagem reintegra o plural ao singular pelo intelecto geral, e o *ethos* da nobreza transgride-se até uma outra positividade, que já não é nem exploração, nem generosidade enquanto salvação, mas o *com* enquanto produção transitiva dos sujeitos sociais, a própria impossibilidade de separar a atividade criativa do comum.

Como notaram Hardt e Negri, o problema das instituições modernas – da família à nação, passando pela corporação – “é que pelas hierarquias, divisões e limites elas bloqueiam a produção de subjetividade” (2011, p. 177, trad. nossa). Contudo, se em certa medida a produção sempre fora social, hoje – diante (1) da desvalorização do trabalho fabril, (2) dos movimentos sociais e (contra)culturais que a partir de 1960 passam a não mais se legitimarem exclusivamente pela relação capital-trabalho, e (3) do advento do paradigma tecnossocial das redes – a estreita correlação entre a produção e o intelecto em rede exacerba essa condição. Esse novo cenário cria condições para que a multidão coloque novamente o comum para circular.<sup>74</sup> Fazer multidão torna-se, assim, ir além da superação das es-

---

73 Cf. Antonio Negri, “Para uma definição ontológica da multidão”. Disponível em: [http://uninomade.net/wp-content/files\\_mf/113003120823Para%20uma%20definição%20ontológica%20da%20multidão%20-%20Antonio%20Negri.pdf](http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20definição%20ontológica%20da%20multidão%20-%20Antonio%20Negri.pdf). Acessado em 03/03/2014.

74 Diversos pensadores, de Virno a Hardt e Negri, têm escrito sobre essas novas relações entre trabalho, política e produção cultural. Dado foco de nosso estudo, apresentamos tudo isso assim, de forma extremamente resumida. Para uma excelente coletânea de algumas seminais reflexões nessa esfera, cf. HARDT e VIRNO (ed.). *Radical thought in italy: a potencial politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

sencialidades (e portanto além do “além do bem e do mal”), e *afirmar o comum* a contrapelo tanto de modelos existenciais quanto da perpetuação de formas produtivas violentas e vazias. Não se trata de uma existência de antemão finalizada ou dada; a biopolítica da potência implica o conflito, a luta e o constante exercício de um comunismo em aberto, esquivo e criativo, isto é, capaz de criar continuamente o mundo. É nesse processo que o encontro e a produção do intelecto geral se fortalece também para além de uma existência “qualquer” – ainda que a condição ontológica de qualquer, como descreveu elegantemente Giorgio Agamben (1993), seja aí imprescindível – e toca as pontas de um estar no mundo verdadeiramente político e revolucionário. Se dizemos isso é porque não há como prescindir da *praxis* (atividade produtiva do comum) e da luta (o exercício político que essa atividade condiciona). Se o bem para Agamben é o ponto em que o ter-lugar das coisas (ou o “tornar-se aquilo que você já é”, como já nos propunha Nietzsche) se realiza enquanto tal, isto é, em que as coisas “tocam a sua intranscendente matéria” (AGAMBEN, 1993, p. 20), o mal por sua vez é aquilo que quer bloquear esta realização. A luta deve seguir, portanto, o instinto libertário da vontade de potência, resistindo e desfazendo as balizas impostas pela fraqueza do mal enquanto separação (uma força sempre secundária ao amor, ou ainda um *amor corrompido* porque um amor do (si) mesmo, para usar uma terminologia proposta por Hardt e Negri a partir de sua leitura de Spinoza). Uma luta, enfim, não apenas do “eu”, mas do “nós” contra o apartamento, isto é, contra a aniquilação do comum.

Portanto, ao fazer a multidão radicalizamos as singularidades enquanto partículas de desejo e admitimos que, no limite, ser singularmente somente é possível se também somos transitivamente, não em relação a um mesmo, mas *vis-a-vis* à diferença, ao distante, à alteridade, ao contingente. Mas a filosofia de Nietzsche também passou, de modo particular, por aí. Zaratustra anuncia aos novos filósofos que, se para os ainda velhos transmundanos o “mau-amor” por si mesmos transforma “a solidão em cárcere” e impõe uma pena aos distantes, “que pagam” pelo “amor do próximo” (“já quando cinco de vós estão juntos, há sempre um sexto que deve morrer”), a exigência que se apresenta doravante é uma que renuncia o amor egoísta – a partir de uma imagem essencial de si – e prenuncia o amor ao distante, porque somente os distantes são verdadeiramente criadores e possuem algo a dar: “não o próximo eu vos ensino”, dirá Zaratustra, “mas o amigo. Que seja o amigo, para vós, a festa da terra e um presságio do super-homem. (...) Meus irmãos, eu não vos aconselho o amor ao próximo: eu aconselho-vos o amor do distante” (2010, p. 88). O amigo, no entanto, nunca é um segundo em relação ao eu, mas já um terceiro (*idem*, p. 82), porque todo sujeito é um colóquio

de no mínimo dois. Nem mesmo sozinhos estamos a sós, pois que somos 1+1 (eu digo sim ou não a mim mesmo), cada 1, em sua singularidade, vivendo um *com* que é, desde sempre, *con*-dicção da essência; ou, como já diziam Deleuze e Guattari, N+1. Esta é, assim, a verdadeira proximidade, exposta na origem pré-individual que é o *com*.

Se notamos algum pessimismo em Nietzsche, ele já é mais do que qualquer negação; é, antes, uma negatividade que contém em si mesma uma afirmação. Esta é a afirmação da vida, a asseveração de si enquanto singularidade insubstituível, e precisamente por isso, livre e capaz de verdadeiramente amar o distante e a alteridade. Em assim fazendo, Nietzsche propõe, no lugar de comunidades essenciais, multidões de corpos livres. Em *A gaia ciência* ele escreve que, se até agora “ser pessoa de um elevado sentimento, a encarnação de um único grande estado de alma” foi apenas um sonho e uma encantadora possibilidade, é possível que o futuro reserve um lugar para pessoas assim, “uma vez que tenham sido criadas e estabelecidas muitas condições favoráveis”. Neste ponto, este estado elevado que “até agora entrou de vez em quando em nossas almas” pode tornar-se habitual, “um contínuo movimento entre o alto e o baixo, e o sentimento de alto e baixo, um constante subir-degraus e, ao mesmo tempo, descansar-nas-nuvens” (2001, p. 194, § 288). Esta é a face de uma afirmação que se revela ao filósofo como o estágio intermediário para a conquista. Esta, no extremo, conforma o amanhã que, todavia, já aqui se encontra e implica todos na possibilidade de uma aristocracia multitudinária e potente.

■..... Alemar Rena é professor da FALE-UFMG e pesquisador nas áreas de Linguística, Literatura Comparada, Comunicação em Rede e Biopolítica. É integrante do grupo de pesquisa Indisciplinar (EAU-UFMG/CNPQ) e coeditor da revista homônima do grupo. Publicou *Do autor tradicional ao agenciador cibernético: do biopoder à biopotência*, pela Annablume (2009, SP).

### Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Common wealth*. London: Harvard University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- NEGRI, Antonio. *The savage anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SHAPIRO, Gary. “Kairos and chronos: Nietzsche and the time of the multitude”. In: ANSELL-PEARSON, Keith (org.). *Nietzsche and political thought*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- VIRNO, Paolo. *Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 2013.