



**Bernardo Carvalho Oliveira**

**A Guerra Desesperada  
Nietzsche e a “Grande Política”**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Kátia Rodrigues Muricy

**Rio de Janeiro**

Abril de 2007



**Bernardo Carvalho Oliveira**

**A Guerra Desesperada  
Nietzsche e a “Grande Política”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup>. Kátia Rodrigues Muricy**

Orientadora  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Eduardo Jardim de Moraes**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. André Martins Vilar de Carvalho**

Departamento de Filosofia da UFRJ/IFCS

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas– PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de abril de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

## **Bernardo Carvalho Oliveira**

Graduou-se em Filosofia pelo IFCS/UFRJ em 2004.

### Ficha Catalográfica

Oliveira, Bernardo Carvalho

A guerra desesperada: Nietzsche e a “Grande política” / Bernardo Carvalho Oliveira ; orientadora: Kátia Rodrigues Muricy. – 2007.  
151 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.  
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Crítica. 3. Grande política. 4. Poder. 5. Cultura. 6. Ontologia. I. Muricy, Kátia Rodrigues. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

Para Mariana...

## Agradecimentos

A Kátia Muricy, Eduardo Jardim, Edna e Diná, professores do Departamento de Filosofia da PUC, especialmente a Sérgio Fernandes e Déborah Danowski.

Ao CNPQ e FAPERJ.

Aos amigos Gustavo Camargo, Leonardo Martinelli, Leandro Chevitarese, Leandro Salgueirinho, Ivan Capeller, Gabriel Mograbi, Renato Jr., Juliana Fausto, Tiago Campante, Rafael Viegas, Marlos Salustiano, Adriany de Mendonça e Alexandre de Mendonça.

Aos amigos do SpiN/IFCS, especialmente a Renato Nunes, Joana Tolentino e Jorge Moraes.

Ao Prof. André Martins pela sugestão.

Ao Prof. Clauze Abreu (*in memoriam*).

Ao Maurício Rocha pela cumplicidade no pensamento e suporte inestimável.

E aos meus familiares, especialmente...

## RESUMO

Oliveira, Bernardo Carvalho; Muricy, Kátia Rodrigues. **A guerra desesperada: Nietzsche e a “grande política”**. Rio de Janeiro, 2007. 151p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica.

Utilizada por Nietzsche em momentos diversos de sua obra, a expressão “grande política” revela uma perspectiva diferenciada sobre os problemas de natureza política, radicalmente divergente do aporte crítico da modernidade política. O objetivo desta dissertação é analisar a “grande política”, a partir de quatro hipóteses complementares. Em primeiro lugar, supomos que a “grande política” deva ser analisada estritamente no campo de problemas do pensamento nietzscheano, e não à contra-luz do aporte da modernidade política e filosófica. Em segundo lugar, sendo a “grande política” um produto da *crítica dos valores morais*, sua análise exige, preliminarmente, uma discussão acerca dos temas e peculiaridades concernentes a esta crítica. Em terceiro lugar, definida como “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais [os valores] nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”, a crítica dos valores morais, entretanto, está fincada sobre uma concepção muito específica do ser e da existência, a ontologia de Nietzsche. A análise desta ontologia é, portanto, indispensável para acessar a crítica e, conseqüentemente, a “grande política.” Em quarto e último lugar, a “grande política” representa o corolário das pesquisas que Nietzsche desenvolve a partir de *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), acerca da gênese e desenvolvimento dos valores morais, figurando portanto como expressão fundamental de seu pensamento.

## PALAVRAS-CHAVE

Crítica - “Grande política” – Poder – Cultura - Ontologia

## ABSTRACT

Oliveira, Bernardo Carvalho; Muricy, Kátia Rodrigues. **A guerra desesperada: Nietzsche e a “grande política”**. Rio de Janeiro, 2007. 151p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica.

Used by Nietzsche in many moments of his work, the expression “great politics” reveals a perspective on problems of political nature radically different from the modernity theoretical political critique. The aim of this work is to justify an analysis of the “great politics”, from four complementary hypotheses. First of all, we assume that the “great politics” must strictly be analyzed inside nietzschean’s thought, and not from any values related to philosophical modernity and politics. Secondly, the expression is a product of the *critique of moral values (kritik der moralischen werte)*, and its analysis demands, preliminarily, a discussion concerning those themes related to this critique. In third place, defined as “the knowledge of the conditions and circumstances in which they [the values] grew, under which they evolved and changed”, the critique of moral values, however, is sticked on a very specific conception of the being and the existence. Therefore, it’s our hypotheses that the analysis of Nietzsche’s onthology is indispensable to access the critique and, consequently, the “great politics.” At last, the “great politics” represents a corollary of Nietzsche’s researchs developed from *Truth and lie in the direction extra-moral* (1873) that concerns the genesis and development of moral values and, therefore, figures as a fundamental expression of his thought.

### Keywords

Critics – “Great Politics” – Power - Culture - Onthology

# SUMÁRIO

1. Introdução	12
2. Crítica dos valores, sensibilidade moral e <i>décadence</i>	17
2.1. Nietzsche, filósofo da política?	17
2.1.1. Crítica da modernidade política e crítica da moral	18
2.1.2. A Atualidade de Nietzsche	21
2.2. Crítica da moral e <i>décadence</i>	24
2.2.1. O díptico moral/valores	24
2.2.2. O díptico niilismo/ <i>décadence</i>	28
2.3. Uma outra “sensibilidade moral”	41
2.3.1. Afeto e experimentação	41
2.3.2. Contra Kant	46
2.4. A política como moral, a moral como política	52
3. A relação entre ontologia e crítica em Nietzsche	58
3.1. Ontologia e política	58
3.1.1. A superação da religião e do humanismo metafísico	59
3.1.2. O díptico essência/existência	68
3.1.3. Os limites da interpretação de Heidegger	75
3.1.4. O eterno retorno: entre o pensamento e a experiência	91
3.2. Elementos da crítica: Prospecção e Retrospecção em Nietzsche	98
3.2.1. Estatuto do conhecimento	99



3.2.2. Nota sobre a interpretação	101
3.2.3. Nota sobre o aforismo	102
3.2.4. Diagnóstico e criação	104
3.2.5. A resposta genealógica	106
4. Diagnóstico e profecia: a “grande política”	111
4.1. A “grande política”: apresentação	111
4.1.1. A “grande política” como análise	113
4.1.2. A “grande política” e a vontade de poder	116
4.1.3. Diagnóstico e profecia	124
4.1.4. A “liga anti-germânica”: fisiologia e cultura	127
4.1.5. A “grande política” como política da Interpretação	135
5. Conclusão	141
6. Referências bibliográficas	145

## Lista de abreviaturas

KSA – Kritische Studienausgabe. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York. Walter de Gruyter. 1980.

HDH – Humano, demasiado humano. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2000.

A – Aurora. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Z – Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1998.

ABM – Além do bem e do mal. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

GM – Genealogia da moral. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

CW – O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.

CI – Crepúsculo dos ídolos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

EH – Ecce Homo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

AC – O Anti-cristo. Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1978.

O.P.C. (XIII) – Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes (automne 1887 – mars 1889). Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Pierre Klossowski e Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976.

O.P.C. (XM) – Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes (début 1888 – début janvier 1889). Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1977.

Obras incompletas. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural. 1999.

*Toutes les lois ne sont pas bonnes à dire.*

Lautréamont, Poésies II

# 1

## Introdução

Durante mais de sessenta anos, unir as palavras Nietzsche e Política na mesma sentença significava arriscar-se num emaranhado de contradições e desacordos, sob pena até de perder o rumo. E, de fato, à primeira vista, não existe a menor razão para considerar a filosofia de Nietzsche de um ponto de vista político, em virtude sobretudo de seus elogios à escravidão<sup>1</sup> e a um individualismo estético que despreza o caráter mediador e humanitário da política moderna. Sob esta perspectiva, a apropriação nazista de Bäumler<sup>2</sup> seria a mera instrumentalização de um conteúdo marcado por referências explícitas à guerra, à escravidão e à violência. Interpretando a política em Nietzsche à contra-luz da filosofia política moderna e dos valores do iluminismo, se chega à mesma conclusão: “conservadorismo neoaristocrático”<sup>3</sup>, “voluntarista e idealista”<sup>4</sup> e “neo-conservador”<sup>5</sup> foram rótulos utilizados por alguns de seus comentadores ao tratarem do tema. O pensamento de Nietzsche, sob esses dois pontos de vista, é, irremediavelmente, anti-político.

Atualmente, um modesto, mas crescente interesse nos aspectos políticos da filosofia de Nietzsche, especialmente no que diz respeito à “grande política”, ganha espaço no mundo acadêmico. O fim das utopias, as guerras, a crise da representação, a mercantilização do valor da vida, entre outros elementos, encaminham a política mundial para um impasse aparentemente insolúvel. É natural, portanto, que em momentos de turbulência aumente o interesse por pensadores que seguiram na contramão do processo. A maior contribuição para a renovação deste interesse foi certamente a edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, cujo inestimável trabalho histórico-filológico promoveu, entre outros, o tema da “grande política”. Através do trabalho de Colli e Montinari, pudemos ter

---

<sup>1</sup> ABM, 242.

<sup>2</sup> Montinari. “Nietzsche between Alfred Bäumler e Georg Lukács. In.: *Reading Nietzsche*, p. 141-169.

<sup>3</sup> Warren, Mark, *Nietzsche and the political thought*, p. 211.

<sup>4</sup> Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, p. 174.

<sup>5</sup> Ferry, Luc. “La critique nietzschéenne de la démocratie”, In.: *Histoire de la Philosophie Politique (vol. 4), Les Critiques de la Modernité Politique*, p. 373-74.

acesso a um determinado grupo de fragmentos póstumos e inéditos, escritos entre o final de 1888 e o início de 1889<sup>6</sup>, nos quais a “grande política” desempenha um papel central. Esses fragmentos constituiriam um panfleto jamais publicado por Nietzsche, *Kriegserklärung* (“Declaração de guerra”)<sup>7</sup>, em que o filósofo anuncia que deseja “criar um partido da vida, forte o suficiente para a ‘grande política’” no sentido de “elevar a humanidade como um todo.”<sup>8</sup> Como resposta ao contexto político europeu, especialmente o alemão, tomado pelo nacionalismo e pelo ódio racial, Nietzsche desenvolve a “grande política” rigorosamente como contra-discurso. Não é à toa que ele declara “guerra de morte”<sup>9</sup> ao príncipe Bismarck (“o estúpido *par excellence* entre todos os homens de estado”<sup>10</sup>), à casa dos Hohenzollern e a Frederico III, nomes centrais na política alemã da década de oitenta.

Entretanto, dada a urgência de sua tarefa, os textos concernentes à *Kriegserklärung* por vezes adquirem contornos bélicos, violentos e, sobretudo, anti-humanitários — por exemplo, quando sugere a castidade entre os casos de doenças crônicas e neurastenia, como forma de controle da debilidade, “para dar um fim a tudo o que é degenerado e parasitário.”<sup>11</sup> Entretanto, devemos observar que esta acepção da “grande política” compreende a aplicação da expressão nos póstumos inéditos a que nos referimos acima. A expressão não surge com a edição de Colli e Montinari. Já em *Humano, demasiado humano* (1878) e *Aurora* (1881) aparece como “necessidade do desenvolvimento do poder”<sup>12</sup>; em 1886 e 1887, reaparece respectivamente em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da moral*, em oposição à chamada “pequena política” (*kleine Politik*).<sup>13</sup> A expressão traça um percurso próprio na obra de Nietzsche, seguindo de perto as mudanças e

<sup>6</sup> Colli, Giorgio, KSA 13, p. 668: “Contudo, o que admira realmente é que há apenas um diminuto número de textos realmente patológicos. Trata-se apenas de uns poucos registros da ‘grande política’, nos quais é declarada uma radical ‘guerra de morte’. Em outras palavras, *quase* ao mesmo tempo em que Nietzsche mergulha no delírio [Verstand verliert], ele interrompe também sua produção literária.” Trad. Jorge Viesenteiner.

<sup>7</sup> O.P.C. (XIV), p. 377-385; KSA 13, 25[1], 25[6], 25[11], 25[13], 25[14], 25 [15], 25 [16], 25 [18] e 25 [19].

<sup>8</sup> O.P.C. (XIV), p. 378; KSA 13 25 [1].

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> O.P.C. (XIV), p. 382; KSA 13 25 [13].

<sup>11</sup> O.P.C. (XIV), p. 378; KSA 13 25 [1].

<sup>12</sup> A, 189.

<sup>13</sup> ABM, 208, 241, 254; GM, 8.

correções de rumo que marcam o projeto crítico. Através da reconstituição de sua trajetória, percebemos o quanto a “grande política” deve ao projeto crítico, tal como Nietzsche o concebeu. Quero dizer: o processo de constituição da “grande política”, longe de se configurar como mera referência lateral, acompanha o desenvolvimento da crítica dos valores morais, problema central na obra de Nietzsche.

Para tanto, oferecemos uma hipótese geral: uma análise conseqüente da “grande política” deve partir da crítica dos valores morais e de seus componentes, e não dos valores característicos da experiência e do aporte crítico da modernidade política. Acreditamos que boa parte dos mal-entendidos em relação à política em Nietzsche, decorrem de um tipo de interpretação que persiste em avaliar seu pensamento a partir de valores que ele mesmo se propôs explicitamente a pôr em xeque. Assim, no primeiro capítulo buscamos realizar uma análise da crítica dos valores morais em relação à perspectiva política de Nietzsche. Não para cotejar seu pensamento com o pensamento político da época, mas para indicar os pressupostos que, mais tarde, fornecerão as bases da “grande política.” A análise da “grande política” é, portanto, inseparável de uma análise da crítica, tal como Nietzsche a compreendia. Assim, temas como os dísticos moral/valores e niilismo/*décadence*, bem como a distinção entre o conceito de crítica em Nietzsche e Kant, serão analisados de forma a situar a peculiaridade da crítica dos valores morais, seus princípios e conseqüências.

Esta crítica, no entanto, não se resume a uma iconoclastia cega, a partir da qual o filósofo passa a desarticular sem cessar os valores sobre os quais se apóiam os homens; ao contrário, “ela mesma requer algo mais — ela exige que ele crie valores.”<sup>14</sup> De forma que, mesmo esparsos em seus escritos, mesmo que de forma assistemática e arbitrária, a crítica dos valores traz, não somente um diagnóstico sobre a situação moral e cultural do ocidente, como também uma concepção do ser e da existência bastante divergente das concepções predominantes, características da modernidade política. Compreendendo que a filosofia política moderna, seguindo o legado de Hobbes e Rousseau, se orientava sobre bases metafísicas, a

---

<sup>14</sup> ABM, 211.

"grande política", por sua vez, deveria necessariamente deflagrar-se no questionamento das estruturas conceituais erigidas pelo humanismo metafísico. É, portanto, como contra-discurso, absolutamente despojado de princípios metafísicos, que se apresentará tanto a crítica dos valores, como seu produto, a "grande política." Naturalmente, deve-se perguntar sobre a validade desta afirmação, visto a notória guerra de Nietzsche contra metafísica. Portanto, nossa hipótese no capítulo dois é a de que não só há uma ontologia em Nietzsche, como também ela é fundamental na compreensão da crítica dos valores morais. Se é verdade, como afirma Pierre Boudot, que Nietzsche "confiou uma nova linguagem à ontologia"<sup>15</sup>, supomos que a análise desta linguagem viabiliza um acesso diferenciado à crítica dos valores e à urgência aparentemente despropositada da "grande política". Indispensáveis, também, uma discussão com Heidegger acerca de sua concepção metafísica do pensamento de Nietzsche, e uma análise do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder sob um ponto de vista das pesquisas histórico-filológicas, trazidas por comentadores como Paolo D'Iorio, Henning Ottmann, entre outros.

Considerando as duas primeiras hipóteses, a "grande política" representa uma declaração de guerra (*Kriegserklärung*) contra a "pequena política", em favor da cultura e da desestabilização do "rebanho autônomo". No capítulo três, analisaremos a "grande política" sob três aspectos. A "grande política" oriunda do período de 1878 até 1881, que conserva como característica principal a oscilação de sentido, ora representando um diagnóstico acerca da situação européia, ora vinculando a prática política à produção dos valores morais. Depois, o período que vai de 1886 a 1888, em que as oscilações da "grande política" ocorrem em relação a um conceito fundamental na obra de Nietzsche: a vontade de poder. E, por último, uma análise da relação entre crítica, fisiologia e cultura na última forma da "grande política", presente nos fragmentos póstumos *Kriegserklärung* ("Declaração de guerra").

Na medida em que nos servimos de uma série de textos problemáticos quanto à questão editorial, mas retirados indiretamente do

---

<sup>15</sup> Boudot, Pierre. *L'Ontologie de Nietzsche*. Paris: P.U.F., 1971, p. 7.

francês, algumas advertências se fazem necessárias. Em relação aos fragmentos póstumos, busquei sempre indicar a referência na *Kritische Studienausgabe*, organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. As traduções dos trechos em alemão de Nietzsche foram realizadas por Jorge Viesenteiner, a quem desde já agradeço. Todas as demais traduções, inclusive as de Heidegger em alemão, foram realizadas por mim, vale dizer, com o auxílio do original, de edições digitais pouco confiáveis em inglês, francês e espanhol, além de um bom dicionário. Quanto à validade da utilização desses aforismos, a grande maioria deles foram retirados do caderno III M 1, redigido no verão de 1881, referente ao eterno retorno do mesmo, que, na opinião de Paolo D'Iorio, representa um dos raros exemplos onde se percebe que Nietzsche manteve os argumentos nos textos subsequentes. Quanto aos aforismos que, cotejados com outros, porventura revelem uma “contradição”, preferimos utilizá-los mesmo assim. É justamente o acesso a esses movimentos imprevisíveis do pensamento nietzscheano que atestam a importância fundamental da pesquisa de Colli e Montinari. Ela revela que Nietzsche não só exercitava o pensamento de forma a incorporar o caráter perspectivista da realidade, como também demonstra que muitos aspectos considerados como desatinos de sua filosofia, no fundo se configuravam como tomada de posição em relação a algum debate ou discussão de sua época. Como afirma Mazzino Montinari: “A solidão de Nietzsche era algo bem diferente de um bloqueio contra contemporâneos e livros de contemporâneos. Recuperar este meio-ambiente vivo e histórico é um pressuposto necessário para lê-lo corretamente.”<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Montinari, Mazzino. *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*, p. 86.



## 2

### **Crítica dos valores, sensibilidade moral e *décadence* em Nietzsche**

The imperfect is our paradise.  
 Note that, in this bitterness, delight,  
 Since the imperfect is so hot in us  
 Lies in flawed words and stubborn sounds.  
 Wallace Stevens

#### 2.1

##### **Nietzsche, filósofo da política?**

A análise da “grande política”, bem como dos temas relativos à política abordados por Nietzsche — como por exemplo, a questão da democracia e do estado de direito — requer uma atenção especial à *crítica dos valores morais*<sup>1</sup>, tal como ele a concebeu. Entretanto, antes de passarmos à análise da crítica, é necessário elencar alguns pontos relativos às dificuldades que o pensamento e o estilo de Nietzsche criam para o leitor. Equívoco, impreciso, excessivamente poético para o espírito científico, demasiado sutil para o gosto filosófico, o estilo nietzscheano reporta a elementos e objetos nem sempre observados, como por exemplo a questão da “grande política”, de que se ocupa essa dissertação. Entendemos que boa parte desses entraves foram criados propositadamente pelo próprio Nietzsche, com o claro intuito de provocar e estimular seus leitores. Dado o conteúdo problemático desta afirmação, julgamos necessário situar a crítica, discriminando alguns de seus métodos e problemas característicos, como por exemplo o problema do niilismo europeu e da *décadence*, o díptico moral/valores e a distinção entre a crítica em Nietzsche e Kant.

---

<sup>1</sup> Cf.: GM, Prólogo, 6.

### 2.1.1

#### Crítica da modernidade política e crítica da moral.

O problema mais geral da filosofia de Nietzsche, a crítica dos valores morais, remete imediatamente ao *problema do valor da vida*<sup>2</sup> em relação às possibilidades de cultivo e aperfeiçoamento do tipo homem. Nietzsche nos pergunta se ainda podemos situar esta problemática, mesmo inseridos em uma cultura que há dois mil anos domestica, nivela e estimula à irreflexão. Sua obra se caracteriza por uma *crítica* aguda dos valores constitutivos da cultura ocidental moderna da qual somos herdeiros. O cristianismo, a política, o valor de verdade, a lógica, a ciência, a metafísica e todas as idéias e práticas que, segundo ele, “acusam a vida” ao invés de promovê-la<sup>3</sup>, revelam, em sua perspectiva, os sintomas da *décadence* nas “idéias modernas.” Entretanto, esta pluralidade de temas e enfoques, tão fundamentais em seu pensamento, muitas vezes estimulam contrasensos acerca de suas idéias políticas. O caráter múltiplo da *crítica*, aliado aos elogios intempestivos, aspectos contraditórios e “estilo multifário”<sup>4</sup>, entre outros complicadores, conduzem seus leitores por um emaranhado de questões. O fato é que, quando se trata de política em Nietzsche, a grande maioria dos comentadores adotam uma perspectiva cautelosa, sempre parcial, sempre esquivada entre ressalvas e cuidados quanto a conceitos, método, biografia etc. Outros preferem, ainda hoje, reiterar o que certos autores ao longo do século XX propagaram acerca do “caso Nietzsche”, ou seja: seu individualismo estético eliminaria qualquer hipótese de reflexão política. Em ambos os pontos de vista, trata-se de compreender a filosofia de Nietzsche e, sobretudo, o caráter político dessa filosofia, segundo um isolamento teórico orgulhoso em que o filósofo, ciente do *pathos de distância* que o separa do leitor, exercita sua “superioridade” através de um tom particulamente exaltado e provocador. Durante o século XX esta perspectiva atravessou diferentes interpretações da obra de Nietzsche, e prossegue sobremaneira nos trabalhos que ainda hoje insistem em pensá-lo a

---

<sup>2</sup> CI, V, 5.

<sup>3</sup> ABM, 3.

<sup>4</sup> Cf.: Nehamas. *Nietzsche, life as literature*, p. 13.

partir dos valores que ele propõe explicitamente que sejam superados, como, por exemplo, o próprio individualismo estéril e egoísta de que lhe acusam.

Por outro viés interpretativo, Oswaldo Giacóia afirma que o principal mal-entendido acerca do caráter político da filosofia de Nietzsche “consiste justamente nesse erro de interpretação, que identifica o essencial da [sua] filosofia (...) com sua crítica da modernidade política.” Vale a pena acompanhá-lo adiante, quando Giacóia afirma que

é certo que essa crítica existe, (...) mas não é menos certo que ela é apenas uma faceta ou consequência da crítica da moral e da crítica da cultura empreendidas por Nietzsche, uma espécie de sub-produto de sua tentativa de ‘refutação genealógica’ do Cristianismo e de transvaloração de todos os valores superiores da cultura ocidental.<sup>5</sup>

Como procuraremos mostrar ao longo do trabalho, alguns comentadores da relação entre Nietzsche e a política projetam suas perspectivas sobre o autor e acabam por produzir uma imagem absolutamente divergente de suas reais intenções. Vejamos, por exemplo, Luc Ferry, que alinha Nietzsche como um “neo-conservador.”<sup>6</sup> Para Mark Warren, basta “uma olhada *prima facie* e se pode caracterizar a filosofia política de Nietzsche como *conservadorismo neoaristocrático*.”<sup>7</sup> Keith Ansell-Pearson, outro caro comentador deste intrincado Nietzsche filósofo da política, afirma com certeza que, em assuntos políticos, a perspectiva de Nietzsche “permanece profundamente metafísica (voluntarista e idealista).”<sup>8</sup> O mal-entendido ocorre quando se busca compreender a crítica da modernidade política em Nietzsche a partir da filosofia política de matriz contratualista, ou mesmo segundo os valores superiores do iluminismo, cujos princípios e objetivos divergem do pensamento nietzscheano já em seus pressupostos. No contexto da cultura ocidental, a política — sobretudo a modernidade política, republicana e jurídico-institucional — é considerada por Nietzsche como *mais um dos sintomas da decadence*, como “sintoma da

<sup>5</sup> Giacóia. “Crítica da moral como política em Nietzsche”, p. 147.

<sup>6</sup> Ferry, op. cit., p. 373-74.

<sup>7</sup> Warren, op. cit., p. 211.

<sup>8</sup> Ansell-Pearson, op. cit., p. 174.

vida que declina.”<sup>9</sup> O sentido político em Nietzsche emerge conforme tomamos seu pensamento como uma crítica da cultura, no seu sentido mais amplo, quer dizer, como “soma dos conhecimentos”<sup>10</sup>, e não como uma crítica no âmbito da filosofia política.

A *crítica* dos valores morais em Nietzsche visa a superação da composição moral sob a qual o mundo viveu nos últimos dois mil e quinhentos anos, incluindo-se aí o raio de valores dos quais somos contemporâneos. Para ele, esta superação depende de dois fatores. Por um lado, de uma *transvaloração de todos os valores*, ou seja, das possibilidades de se reverter o aspecto *décadent* da cultura ocidental; e por outro, pelas possibilidades de constituição de novas formas de vida, independentes do sentido eminentemente domesticador<sup>11</sup> da cultura ocidental. É sob este horizonte existencial que devemos situar o caráter político do pensamento de Nietzsche. Como afirma Pierre Klossowski, Nietzsche empreende um verdadeiro “combate contra a cultura”, que se exprime no seguintes termos:

O balanço que ele faz da cultura ocidental leva sempre à seguinte questão: o que pode ainda ser feito, a partir dos nossos conhecimentos, nossas regras, nossos costumes, nossos hábitos? Em que medida sou beneficiário, ou vítima, ou juguete desses hábitos? A resposta à essas perguntas foi o seu modo de viver e escrever, logo de pensar, sem contudo deixar de considerar seus contemporâneos.<sup>12</sup>

O pensamento de Nietzsche se torna fonte de reflexão sobre a política não somente porque oferece um contra-discurso contra os preceitos e práticas da modernidade política, mas sobretudo porque o “pano de fundo” que o emoldura, delineia uma crítica de conjunto da produção humana, uma crítica da cultura e dos valores morais do cristianismo e do humanismo metafísico. O que está em jogo não é a possibilidade platônica de estruturar um Estado tirânico, que tenha a hierarquia e o cultivo como projeto, tal como se pode, equivocadamente, depreender da “grande política” e suas alusões à guerra e à escravidão. Ao contrário, trata-se, não da obtenção de preceitos morais a partir dos quais o estado de direito funcionaria mais

<sup>9</sup> CI, III, 6.

<sup>10</sup> Klossowski. *Nietzsche e o círculo vicioso*, p. 20.

<sup>11</sup> GM, I, 11.

<sup>12</sup> Klossowski, op. cit., p. 27.

adequadamente, mas uma crítica aos pressupostos mesmos do estado a partir de seu desempenho histórico. E é neste sentido essencialmente provocador que devemos tomar o caráter político que há no pensamento de Nietzsche. Ele, de fato, não traz em suas idéias uma boa palavra sobre a cultura, mas uma “contra-cultura.”<sup>13</sup> Sua intenção é, em primeiro lugar, redefinir o papel do homem no horizonte da cultura ocidental, incitando-o a se tornar beneficiário, e não vítima de seus próprios valores, como ocorre nas sociedades capitalistas, socialistas e religiosas.

Se quisermos encarar adequadamente o pensamento político de Nietzsche, teremos que lidar com imagens e idéias absolutamente reprováveis de um ponto de vista “humanitário”, entendendo-as como componentes necessários na articulação de um contra-discurso face à modernidade política, para a qual Nietzsche reserva os piores juízos. Mas, antes de condená-las, antes de, mais uma vez, reservar a Nietzsche a clausura do exotismo intelectual, negligenciando o poder provocador de seu pensamento, é importante atentar para os problemas que ele deseja expor através deste contra-discurso.

### 2.1.2

#### A atualidade de Nietzsche

Outra questão problemática, ainda no âmbito de uma preparação para compreensão desse viés político da obra de Nietzsche. Simultaneamente à preocupação de reinterpretar a história sob o viés do problema moral, Nietzsche reserva boa parte da crítica ao desempenho político de seus compatriotas — o “homem de hoje”, de quem ele se diz “fatalmente contemporâneo”.<sup>14</sup> Todavia, muitas das condições que vigoravam em sua época e que, segundo ele, propiciavam a manutenção do tipo homem rebaixado e mercantilizado, são amplamente encontradas em nossa atualidade. A transvaloração de todos os valores da cultura ocidental passa necessariamente pela superação da sociedade de consumo e conforto, do trabalho aviltante, das formas de vida comprometidas com crenças

---

<sup>13</sup> Deleuze. “Pensamento nômade.” In.: *Nietzsche hoje*, p. 57.

<sup>14</sup> AC, 38.

religiosas, ascéticas, estéticas. De modo que, a despeito dos seus mais de cem anos, a crítica que Nietzsche realiza ainda nos diz respeito, pois perduram as condições para rebaixamento e mediocrização do tipo homem. Assim, que não se estranhe se neste trabalho saltarmos de uma época à outra, ao sabor dos textos nietzscheanos. Nos utilizamos da mesma liberdade interpretativa com que Nietzsche transpôs os problemas de seu tempo para o amplo campo da cultura, da história e da moral.

Entretanto, cabe dizer que se as condições culturais condenadas por Nietzsche estão todavia presentes nos dias de hoje, o mesmo não ocorre com sua crítica. Se há mais de um século seu pensamento já não encontrava lugar nem à esquerda nem à direita dos movimentos sociais e partidários, hoje, com a derrocada e falência dos valores liberais e socialistas, podemos ver com mais clareza que não tendo nada a compactuar com esses movimentos, a obra de Nietzsche permanece como fonte quase inexplorada de reflexão política. Embora em nada semelhante aos cânones prescritivos da filosofia política de inspiração rousseauiana e hobbesiana, boa parte dos problemas levantados por Nietzsche encerram, em última instância, um sentido político profundo. Diante do ridículo espetáculo político-teológico que assistimos via satélite, diante da falência da representação política — alguém mais duvida de sua ineficácia? — diante das guerras e do “racismo institucional”<sup>15</sup> que protege os países desenvolvidos, percebe-se que a filosofia de Nietzsche, embora em um sentido muito particular, *sempre fora política*, pois sempre buscou desarticular o discurso do poder, sempre contra a mediocrização das formas de vida, sempre contra os valores de regulação e contenção tão caros à sociedade contemporânea. Se há uma política em Nietzsche, ela deve ser entendida não a partir das matrizes modernas da filosofia política, ou seja, não a partir da necessidade de conter e domesticar o homem através da imposição de regras de convívio, ao contrário: se o homem é inescapavelmente um animal político — pois troca, aprende e exercita seu poder em relação com outros indivíduos — o “político” na filosofia de Nietzsche não deve ser entendido como a “pequena política”

---

<sup>15</sup> Marable. *L'amerique noire*. In: Open Magazine, Westfield, New Jersey, 1992.

republicana que vimos até então, mas como uma política para fins de cultivo do tipo homem e da humanidade, uma “grande política.”

A filosofia de Nietzsche, nesta perspectiva, passa por um processo de “esclarecimento”, após anos seguidos de equívoco e má utilização.<sup>16</sup> Temas como a “grande política” e a política alemã emergiram de seus textos graças a uma perspectiva diferenciada nascida dos esforços de Georges Bataille e Pierre Klossowski, que se prolonga no resgate histórico-filológico e interpretativo de Giorgio Colli e Mazzino Montinari e desemboca, nos dias de hoje, em que boa parte da filosofia política contemporânea se utiliza de seu aporte crítico como ponto de partida.<sup>17</sup> Pois, ao articular uma crítica dos pressupostos que fundamentam a cultura de nosso tempo — lançando, inclusive, um olhar sobre a standardização das estruturas econômicas, políticas e sociais —, a crítica em Nietzsche nos dispõe ferramentas de compreensão tão problemáticas quanto indispensáveis. De acordo com a noção de que a *crítica dos valores morais* se caracteriza, sobretudo, por uma crítica da cultura e quaisquer assuntos que abordemos em Nietzsche, a política inclusive, deve levá-la em conta, podemos afirmar que sua obra adquire nos dias de hoje uma força de sugestão ainda maior, justamente por perdurarem as condições de rebaixamento cultural do homem, acentuadas pela projeção de um sentido eminentemente mercantil e econômico sobre os valores que norteiam a vida na Terra.

---

<sup>16</sup> Cf. p. ex., Pfaff. “L’ombre portée de Leo Strauss.” *In.*: The International Herald Tribune. Trad. do inglês por Marcel Charbonnier. Paris, 15 de maio, 2003. Neste artigo, narra-se a relação entre Leo Strauss e o conservadorismo americano, citando Nietzsche como uma das suas maiores influências. É desnecessário demonstrar que, se a “grande política” se orienta para fins de cultivo do tipo homem e da humanidade, certamente não se pode pensar na sociedade e no estado americano como exemplos.

<sup>17</sup> Como exemplo, Robert Kurz com sua “crítica radical do valor” e Antonio Negri com a “crise da representação”, que realizam uma crítica cultural e moral do ocidente, apontando, por trás da fachada econômica progressista e do discurso caridoso, a cínica manutenção da forma-estado, do aparelho jurídico e do valor-mercadoria. Kurz, Robert. *Os últimos combates*. 4ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997 e Negri, Antonio. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

## 2.2

### Crítica da moral e *décadence*

#### 2.2.1

#### O díptico moral/valores

Diante dos descaminhos da civilização ocidental, tão terríveis quanto estimulantes, Nietzsche nos leva a considerar a seguinte questão: com o desenvolvimento da sociedade industrial e ampliação das condições de comunicação, cada vez mais, o mundo nos revela uma complexa teia de significados e de intérpretes para estes significados. Muitos se arrogam o direito à verdade, mas na história do pensamento poucos se preocuparam em avaliar o valor do valor de verdade, isto é, se este valor propiciava uma perspectiva produtiva e afirmadora da vida, ou se, ao contrário, promovia um estado generalizado de crença, dependência e passividade; tampouco se empenharam em identificar as motivações por trás da necessidade de se afirmar o valor de verdade como valor nobre, bom e útil. Ora, não devemos nos perguntar quem afirma e com que intenção afirma tais valores, inclusive pesquisando em nós mesmos até que ponto participamos, com idéias e atitudes, de valorações que não nos dizem respeito? Nós que vivemos num país cujo rumo permanece vinculado à história do colonialismo, nós do “terceiro mundo”, não deveríamos considerar a discrepância solidária entre a tradição racional que se desenvolve a partir do século XVI e, simultaneamente, o colonialismo impulsionado pelo avanço dos valores mercantilistas sobre o mundo, às custas de expropriação e violência?<sup>18</sup> Mais precisamente, não devemos pesquisar a fundo, buscando inclusive nas formas de vida, isto é, procurando exteriormente aos desenvolvimentos exclusivamente teóricos, os efeitos de um sistema de valores sobre a conduta e os hábitos? Da mesma forma, se quisermos nos situar sob uma perspectiva realmente crítica, não devemos também nos perguntar pelas modulações que esses valores produzem sobre a vida, e que podem ser

---

<sup>18</sup> Cf.: GC, 147: “O que os povos selvagens tomam primeiramente dos europeus? Aguardente e cristianismo, os narcóticos europeus. — E o que os leva mais rapidamente à ruína? — Os narcóticos europeus.”



observadas na instituição da lei e do estado, mas também nas expressões microscópicas de um corpo social?

Assim, problematizar o conteúdo político do pensamento nietzscheano requer que se faça um questionamento radical dos pressupostos dos valores morais que norteiam as práticas e idéias da vida contemporânea. Mas o elemento catalisador que permite este salto, aparentemente arbitrário, da época de Nietzsche para a nossa, é a perspectiva crítica. A análise do conteúdo político em Nietzsche é inseparável de um exame da *crítica*, tal como ele a concebeu. Deleuze afirma que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma *crítica*.”<sup>19</sup> E, de fato, é o que podemos ler em *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche afirma sua *nova exigência*:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.<sup>20</sup>

Embora formulada em sentidos diversos, a crítica, como crítica dos valores morais, sempre esteve presente na filosofia nietzscheana. Em *Ecce Homo*, Nietzsche identifica o início de sua crítica à moral em *Aurora* (1881). Entretanto, já no panfleto intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* (1873), percebemos a inquietação do autor acerca do problema da insipidez do valor de verdade — sobretudo a verdade de cunho socrático-positivista — e de seu relativo sucesso no horizonte da cultura moderna. Adiante, em *Humano, Demasiado Humano* (1878), também encontramos elementos de uma crítica à moral em diversos níveis: crítica da religião, da filosofia, do comportamento, dos modos de vida, da política etc. Ao mesmo tempo, antes mesmo de utilizar a palavra “genealogia”, Nietzsche já se refere a uma espécie de “preparação” que permite ao filósofo “o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”, dando “ao

---

<sup>19</sup> Deleuze, op. cit., p. 1.

<sup>20</sup> GM, Prólogo, 6.

espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura.”<sup>21</sup> Em outro momento, refere-se a

uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as *emoções* que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade.<sup>22</sup>

Ainda em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche alude a uma “história da evolução dos organismos e dos conceitos”<sup>23</sup>, bem como a uma “arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes”<sup>24</sup>. Não nos enganemos quanto ao caráter impreciso das definições que sugerimos aqui sob a denominação *crítica*, quando Nietzsche ora chama de ciência, ora de arte, este imenso trabalho de pesquisa e pesagem dos valores morais *in loco*. A estrutura da crítica dos valores morais é propositalmente inversa às estruturas da metafísica alemã; conserva uma pluralidade de enfoques, desestabiliza o próprio solo argumentativo; desequilibra as mediações possíveis, apela para as emoções. Nesta perspectiva, Nietzsche participa do mesmo movimento materialista de desarticulação da ideologia alemã, que Heinrich Heine e Karl Marx empreenderam a partir de meados do século XIX, cujo legado aponta, entre outras “verdades desagradáveis”, o profundo atraso alemão em relação aos outros países da Europa como um reflexo, por um lado, de sua galopante militarização<sup>25</sup>, e por outro, da insipidez delirante de sua metafísica.

Neste ponto, gostaríamos de contextualizar o modo como Nietzsche trata da *moral*, bem como a relação ambígua que ela mantém com a palavra “valores” em seu pensamento. No registro dos fenômenos, os valores são crenças relativamente inabaláveis, constituídas e reificadas por obra de motivações e condições esparsas e diversas, ficando sua análise à mercê ou da simpatia dos grupos que compartilham esses mesmos valores, ou da antipatia daqueles que não os compreendem. Os valores são elementos multifacetados, intercorrelacionais e abrangentes, cujo produto total — a

<sup>21</sup> HDH, prólogo, 4.

<sup>22</sup> Idem, 1.

<sup>23</sup> Idem, ibidem, 10.

<sup>24</sup> Idem, ibidem, 35.

<sup>25</sup> Cf.: Elias, *Os alemães ¾ A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, p. 123-24.

“cultura” — reflete uma série de padrões, que Nietzsche chama “moral”. Por isso, pensar os “valores” é, automaticamente, pensar os “modos de vida” que lhe são correlatos, *pois o valor não é um artefato ideal, mas expressão dos modos de vida*. O valor não é um “plano mental”, nem um conceito a partir do qual se deflagra a ação, mas um complexo expressivo formado por atividades diversas, práticas e mentais: “ao falar de valores, falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores.”<sup>26</sup>

Na medida em que a crítica tem por objeto comum a moral e, portanto, tem por horizonte a capacidade intrínseca ao homem de produzir modos de vida e valores correlatos — que inclusive se refletem na organização política e social —, podemos dizer que o sentido primordialmente político em Nietzsche se efetua na preocupação em pensar as formas de vida e sua expressão positiva e verificável, mas também, e sobretudo, as possibilidades de seu cultivo. Desse modo, a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si<sup>27</sup>, mas à sua perigosa aclimatação, especialmente em ambientes religiosos ou democráticos, nos quais o sentimento de segurança, as conveniências e facilidades impróprias para o cultivo do *Übermensch* são largamente difundidos. A crítica dos valores morais se refere, em parte, à moral “no sentido pejorativo”<sup>28</sup> — moral de rebanho —, mas também às possibilidades de cultivo de outros hábitos e valores. Não se trata portanto da “destruição da moral”, pois não está em poder do homem prescindir dela. A moral, como corpo de valorações intrínseco às formas de vida dos grupamentos humanos, é elemento constituinte e fundamental de suas relações. Trata-se portanto da possibilidade de se cultivar outra moral, e portanto, outras formas de vida, em direção a “uma elevação do homem.”<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> CI, V, 5.

<sup>27</sup> Cf.: p. ex., HDH, 1 e GC, 114.

<sup>28</sup> Leiter. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, p. 74. “Nietzsche takes to be characteristic generally of “morality” in his pejorative sense (...) that is, morality as the object of his critique.”

<sup>29</sup> ABM, 257.

## 2.2.2

### O díptico niilismo/*décadence*

Nietzsche realiza a *crítica* dos valores morais analisando a “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” que constituem as formas de vida e o contexto social que o rodeia. Qual o diagnóstico gerado por esta *crítica*? Assim como o autor avista a vitória das forças reativas no desenvolvimento histórico do pensamento, do cristianismo e da cultura, também a política moderna é considerada como *mais uma* instituição que rebaixa e domestica o tipo homem. Mas qual seria então a forma, quer dizer, os elementos constitutivos desse processo de rebaixamento? A forma do niilismo em Nietzsche — niilismo entendido como generalização cultural dos valores *décadents* — se desenvolve a partir da análise profunda da constituição da cultura judaico-cristã, bem como de suas ramificações e transfigurações, como por exemplo as que ocorreram no chamado “novo mundo” sob a forma de novas crenças e hábitos. Entretanto, vejamos quando Nietzsche se refere à “rebelião escrava na moral”:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna 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. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* Não é seu ato criador. (...) sua ação é no fundo reação.<sup>30</sup>

Percebe-se que a questão do niilismo implica numa análise do problema do ressentimento. Porém, antes de prosseguirmos, chamamos atenção para a forma com que Nietzsche expõe o problema, fonte e estímulo de mal-entendidos e equívocos por parte de diversos intérpretes.<sup>31</sup> O ressentimento é analisado por Nietzsche de forma ambivalente, ora como algo relativo à esfera afetiva do ser humano, ora em relação aos valores da modernidade política, concretamente materializados nas formas jurídicas e

<sup>30</sup> GM, I, 10.

<sup>31</sup> Ansell-Pearson, op. cit., p. 55: “O diagnóstico feito por Nietzsche do niilismo é importante porque nos revela o contexto (uma crise de valores morais) em que hoje temos de pensar sobre política e problemas dessa ordem.” O niilismo não pode ser considerado somente como uma “crise”, isto é, um evento historicamente delimitado e passageiro, como tentaremos mostrar adiante.

no Estado. Podemos dizer que, para ele, o ressentimento faz parte do regime afetivo do ser humano, de modo que, desde que habita o planeta, o homem teria convivido com um impulso reativo que, diante da impotência para agir contra o desprazer e os inimigos, fantasia uma reação imaginária. Na visão de Nietzsche, os elementos políticos e culturais da vida moderna — e contemporânea, insistimos — se revestem desse processo essencialmente reativo, que, ao inserirem os indivíduos numa série de práticas e condições irrefletidas, os tornam vítimas de seus próprios valores. Neste sentido, a crítica adquire um duplo aspecto composto por uma perspectiva constitutiva e ontológica, e outra, histórica e cultural, que às vezes dialogam, às vezes entram em conflito — como é o caso da citação acima, onde elementos constitutivos e historicamente delimitados se misturam na análise. Se quisermos acessar o rol de questões que envolve o problema do ressentimento, bem como de sua repercussão sobre a questão do niilismo, devemos atentar para esta ambivalência como mais um procedimento utilizado por Nietzsche na construção de seu contra-discurso.

Levando em conta esta ambivalência, enumeremos três elementos centrais que, entrelaçados, compõem a problemática do niilismo e da *décadence* em Nietzsche, a saber: a diferenciação entre moral nobre e moral escrava; a questão do ato criador e de seu agente, o *tipo superior*; e a questão do ressentimento como gerador de valores.

Primeiramente, para Nietzsche, dois tipos de moral são possíveis: a moral nobre e a moral escrava. Ele afirma que

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando a terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos. E uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral dos senhores e uma moral de escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência — até mesmo num homem, no interior de *uma só* alma.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> ABM, 260

A moral nobre para Nietzsche se define pela ação e criação, enquanto a moral escrava é caracterizada pela inércia e pela conservação. Entretanto, qualquer possibilidade de se pensar a questão moral em Nietzsche como um jogo maniqueísta entre opostos bem delimitados, quer dizer, entre senhores e escravos, entre ativo e reativo, se dissolve diante desta afirmação. A moral nobre exprime aquilo que Deleuze chama de força ativa, enquanto a moral escrava denota uma força reativa; mas não se trata de uma oposição, muito menos de uma identificação da moral de senhores com o *tipo superior*, como crê Ansell-Pearson.<sup>33</sup> Pois o que Nietzsche tem como escopo quando se refere à moral não é a capacidade de escolha performativa entre uma moral nobre e outra escrava — como se se tratasse de apartar “classes sociais” —, mas à capacidade individual ou mesmo comunitária de mediar as inflexões escravas e nobres que habitam tanto as almas quanto os grupamentos humanos. A este respeito é importante lembrar que Nietzsche não identifica o tipo nobre com a casta dominante — a não ser quando realiza suas análises pré-históricas, onde a proeminência política é determinada pela proeminência espiritual.<sup>34</sup> Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche nos lembra que

é possível que hoje em dia se encontre no povo, no povo baixo, especialmente camponeses, mais nobreza relativa de gosto e tato na reverência do que nesse semimundo do espírito que lê jornais, os homens cultos,<sup>35</sup>

o que nos leva a crer que o diferencial não reside nos elementos herdados ou reificados por um sistema de valores determinados, mas justamente às margens desses mesmos valores, em contínua ligação com os espaços onde a cultura ainda não foi cristalizada sob a forma do hábito e da crença. Portanto, Nietzsche não propõe que se substitua uma humanidade escrava por uma outra, nobre e bem lograda, mas que se possa estabelecer formas de vida adequadas à realização dessa mediação, de modo a favorecer a criação de uma cultura auto-suficiente. Neste ponto, retomemos a questão do “combate contra a cultura”: o que Nietzsche pretende que se combata

---

<sup>33</sup> Cf.: Ansell-Pearson, op. cit., p. 126.

<sup>34</sup> GM, I, 6.

<sup>35</sup> ABM, 263

senão a impotência do indivíduo diante de valores com os quais ele pouco tem em comum, a partir dos quais se torna apenas um brinquedo de seus hábitos? O que diferencia, neste primeiro momento, a moral nobre da moral escrava é o fato de que a moral nobre *cria valores* enquanto a moral escrava “é essencialmente uma moral da utilidade”<sup>36</sup> que se nutre de valores constituídos e compartilhados por todos. Assim, de um lado residem os elementos que desestabilizam a comunidade, renovam os hábitos, trazem novas formas de pensar e de conceber a vida e o mundo, sem que, entretanto, seu agente esteja livre de determinadas inflexões da moral escrava; de outro lado, o cultivo do hábito estável e cristalizado, das crenças e da verdade estática, da convicção, entretanto sem que seu agente esteja privado de inflexões nobres. Essa outra tensão, característica da crítica, define em parte a perspectiva que Nietzsche adota acerca do problema moral, pois para ele, idealizar um tipo absoluto imerso em valores nobres ou escravos é algo tão inconcebível quanto abstrato.

Se o que distingue a moral nobre da moral escrava é a possibilidade de ação e criação, então, no mesmo passo em que analisamos o problema moral, devemos igualmente delimitar a questão do *ato criador*, que por sua vez implica na existência do indivíduo apto a criar valores. O niilismo, neste primeiro momento, nos coloca a seguinte questão: o que a comunidade pretende afastar de seu convívio à medida em que se identifica com os elementos e valores que conferem estabilidade e previsibilidade ao cotidiano?

A origem de toda moral deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: “O que me prejudica é algo ruim (prejudicial em si); o que me ajuda é algo bom (benéfico e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez* ou *algumas vezes* é o elemento inimigo em si e por si; o que me ajuda *uma vez* ou *algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si.”<sup>37</sup>

Mais adiante:

Na base de toda crença está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente. (...) A nós, seres orgânicos, nada interessa

---

<sup>36</sup> ABM, 260.

<sup>37</sup> A, II, 102.

originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor.<sup>38</sup>

E ainda:

Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada, que todo aquele que for cômico de suas energias criadoras e de uma consciência de artista não deixará de olhar com derrisão, e também compaixão. Compaixão por vocês! (...) Vocês querem, se possível — e não há mais louco “possível” — *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? — parece mesmo que não nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem — isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível — que faz *desejar* seu ocaso! A disciplina do sofrer, do grande *sofrer* — não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana?<sup>39</sup>

Toda moral escrava, inclusive as inflexões “escravas” dentro de um grupamento humano ou de um indivíduo, se ressentem do desprazer e da dor que a imprevisibilidade e a insegurança eventualmente podem trazer. Para Nietzsche, “ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido, [pois] ouvimos mal a música estranha.”<sup>40</sup> Se a comunidade prima pela constituição valorativa comum, a partir da qual se reduzem ao máximo os atos e gestos que geram imprevisibilidade de comportamentos e idéias, excluindo peremptoriamente o desprazer e a dor, os valores comuns emergem como signo ilusório, cristalizado e estático da cultura. Como forma de afastar os perigos, os indivíduos ratificam o estado, as leis, e todo o aparato de contenção e regulação da comunidade como dispositivos úteis na garantia de uma distância segura das sensações desagradáveis, embora, em contrapartida, esta garantia torne comuns os desejos e projetos pessoais e, portanto, nivele a cultura. O temor, como “pai da moral”<sup>41</sup>, instaura uma espécie de recusa a todo elemento desestabilizador.

O “combate contra a cultura”, portanto, não deve figurar como um argumento contra a cultura em si, mas pela mudança de sentido da cultura,

---

<sup>38</sup> HDH, 18.

<sup>39</sup> ABM, 225.

<sup>40</sup> Idem, 192.

<sup>41</sup> Idem, 201.



tal como ela se desenvolveu até então. A cultura do ponto de vista socrático e judaico-cristão que, segundo a complexa hipótese de Nietzsche, transmutou-se no que conhecemos como modernidade política<sup>42</sup>, opera como “instrumento de domesticação”, cuja função é “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”<sup>43</sup>, para fins de coexistência. Trata-se portanto de reverter esse processo em direção a uma cultura da auto-suficiência e da força ativa, que considera a dor e o desprazer — e também o “desconhecido”, o “estrangeiro” — como elementos fundamentais de crescimento e auto-conhecimento. O contra-discurso de Nietzsche traz o combate contra a supressão do tipo singular, cujos atos e idéias não se guiam pelos hábitos da maioria, às vezes ao preço de sua própria vida. A rebelião escrava na moral é uma “revolução” contra as exceções, uma forma de expurgar todos os procedimentos e idéias que injetam estranheza e desconfiança no corpo social. Baseado nestas idéias, Nietzsche afirma que a moral do homem moderno é uma “moral de rebanho”, pois inscrito nela, o homem busca, tal como no cristianismo, instituir uma igualdade de condições baseada em imperativos abstratos, que, entretanto, rebaixam e nivelam a atividade dos indivíduos. Basta atentarmos para a generalização dos valores mercantilistas, que operam sobre todas as camadas da vida contemporânea — incluindo aí as obrigações do trabalho, do capital e dos direitos e deveres — para medirmos o alcance da crítica nietzscheana: ela diz respeito à sua época, mas também à nossa.

Não se quer dizer com isso, no entanto, que a comunidade se defina somente pelo partilhamento de valores comuns. Isto porque em algum ponto determinado do tempo de vida de uma comunidade, os valores oficiais também foram considerados estranhos. No momento seguinte foram adequados a finalidades diversas, e ao fim de um processo indeterminado, vieram à tona e se cristalizaram em convicções. A convicção é o elemento que petrifica os valores, tornando-os absolutamente aceitáveis ou recusáveis: “É das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*.”<sup>44</sup> A crítica da moral em Nietzsche,

---

<sup>42</sup> Idem, 202.

<sup>43</sup> GM, I, 11.

<sup>44</sup> HDH, 637.

como escrevemos anteriormente, não é exatamente uma crítica à moral em si, mas à moral de rebanho que se afirma sob a forma de convicção, sob a forma de uma *inércia do espírito*. Entretanto, esta inércia também possui limitações, pois a própria comunidade, ainda que inconscientemente, trata de modificar seus próprios valores, ora sob a forma de uma corroboração conjunta, ora sob a forma do ato criador, inoculado pelo “tipo superior”. Neste sentido, em Nietzsche, a criação de valores não possui somente o caráter de uma ação futura. E mesmo o *tipo superior* não se refere somente ao *Übermensch*. Ao contrário, para Nietzsche, em toda comunidade, desde sempre, os indivíduos e suas práticas gregárias conviveram com o “tipo superior”, o “caso erético”<sup>45</sup>, o indivíduo que espalha na comunidade o germe da desestabilização. Como ele afirma,

existe um êxito contínuo de casos isolados em pontos distintos da terra, e no meio das mais diversas civilizações, com os quais se representa efetivamente um *tipo superior*, alguma coisa que, em relação à humanidade inteira, constitui uma espécie de super-homem. Tais casos de grande êxito foram sempre possíveis, e sê-lo-ão talvez em todos os tempos. E até raças inteiras, tribos e povos podem, em circunstâncias particulares, representar semelhante homem de sorte.<sup>46</sup>

Entretanto, Nietzsche observa, nem sempre o tipo superior edifica uma moral independente, uma moral de cultivo da plenitude fisiológica e intelectual. Os indivíduos que encarnaram o tipo superior no cristianismo e na modernidade tinham por objetivo abolir o sofrimento, atenuando todos os elementos que poderiam estimular outros tipos de moral. Sade e Espinosa, mas também Sócrates e Cristo:

Este tipo de mais elevado valor existiu já com bastante freqüência; mas como um acaso, como uma exceção, nunca como querido. Pelo contrário, foi precisamente o mais temido; até agora tem sido quase o espantoso — e, por este meio, o tipo contrário resultou querido, educado, conseguido: a besta doméstica, a besta do rebento, a enferma besta humana — o cristão...<sup>47</sup>

Precisamente nesse ponto reside a questão do ressentimento. Sendo a criação de valores algo incontingente, a que toda comunidade está exposta, e

<sup>45</sup> Klossowski. op. cit., p. 27.

<sup>46</sup> AC, 4.

<sup>47</sup> Idem, 3.

o tipo superior, verificável em qualquer grupamento humano, como localizar a problemática do niilismo se Nietzsche ambigualmente ora critica, ora promove a criação de valores? Para Nietzsche, a desgraça da civilização ocidental ocorre quando o teólogo representa o tipo superior eleito pela comunidade. O teólogo, o sacerdote e também todas as suas transmutações caracteristicamente modernas, incluindo aí o filósofo:

É necessário dizer a quem consideramos como nosso contraste: — aos teólogos e a todo aquele que tem sangue de teólogo nas veias — a toda a nossa filosofia... — (...) Enquanto o sacerdote passar por uma classe *superior*, o sacerdote, esse caluniador, esse envenenador da vida por *ofício*, não há resposta à pergunta: o que é a verdade? A verdade voltou-se de pernas para o ar, se o consagrado advogado do nada e da negação passa por ser o representante da verdade...<sup>48</sup>

Para Nietzsche, os tipos superiores que vingaram no horizonte constitutivo da civilização ocidental, os teólogos e sacerdotes, não souberam dar um sentido positivo à vida, ao contrário: se há uma forma de se conceber a influência cristã no mundo, esta se dá a partir da negação da existência, quer dizer, da idéia de uma existência outra, compensatória. Nestas condições, “a moral não é já a expressão das condições de vida e desenvolvimento de um povo, não é já seu mais singelo instinto vital, senão que se tornou abstrata, contrária à vida.”<sup>49</sup> A religião cristã, seus artífices e seguidores, se caracterizam pelo “instinto teológico” que substitui a experimentação por uma cultura da regulação e contenção. Nietzsche alerta para o perigo do ensinamento teológico para a vida, na medida em que resulta numa submissão a preceitos abstratos, que inibem o desenvolvimento de formas de vida inexploradas e arruinam o corpo e a capacidade de atividade e agenciamento. Desta forma, duas “realidades fisiológicas” podem ser observadas na constituição da moral sacerdotal. Primeiro, um “ódio instintivo contra a realidade”; depois, uma “exclusão instintiva de toda repugnância, de toda a inimizade de todas as fronteiras e de todas as distâncias no sentimento.”<sup>50</sup> Ódio à realidade tal como ela se apresenta, e conseguinte fabulação acerca de outra realidade; exclusão de

<sup>48</sup> Idem, 8.

<sup>49</sup> Idem, 25.

<sup>50</sup> Idem, 30.

tudo aquilo que é fonte de dor, temor, e sentimentos desprazerosos; por fim, voz ativa para sentimentos persecutórios, delirantes e para a rigorosa economia da culpa.

Ora, transpondo essa questão para os últimos cento e cinquenta anos, tomemos os valores da modernidade política, que, para Nietzsche, reproduzem um mundo fantasmagórico: a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”<sup>51</sup>, mas também o positivismo<sup>52</sup>, o “espírito objetivo”<sup>53</sup>, o nivelamento do homem moderno<sup>54</sup>, o “sentido histórico”<sup>55</sup>, o “esquartejamento” da Europa em estados nacionais<sup>56</sup>, o papel regulador da ciência<sup>57</sup> são elementos que revelam o sentido niilista que toma a Europa. Mas o que Nietzsche tem em mente quando nos diz que os valores do homem europeu “acusam a vida”? E o que levaria o homem a uma tal concepção de si e da vida?

Não há sentido em fabular acerca de um “outro mundo”, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor.” (...) Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de um Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* — um sintoma da vida que declina.<sup>58</sup>

Do ponto de vista do problema do valor da vida, a *décadence* se configura no plano dos valores compartilhados e da conduta individual como um sentimento generalizado de recusa à totalidade da existência — o que, como analisaremos no capítulo dois, constitui uma recusa à existência mesma. Mas, para Nietzsche, a “grande libertação” do jugo sacerdotal em todas as suas manifestações, é a compreensão ontológica de que “não existe nada fora do todo”.<sup>59</sup> Esta cisão imaginária, que resulta em má compreensão da realidade, une religião e política, sobretudo porque as bases filosóficas e práticas que regem o estado de direito em favor de maior grau de

---

<sup>51</sup> ABM, 254.

<sup>52</sup> Idem, cf., p. ex., 10 e 204.

<sup>53</sup> Idem, 208.

<sup>54</sup> Idem, 259.

<sup>55</sup> Idem, 224.

<sup>56</sup> Idem, 208.

<sup>57</sup> Idem, 24.

<sup>58</sup> CI, III, 6.

<sup>59</sup> Idem, VI, 8.

sociabilidade — progresso, representação, cidadania, soberania, igualdade, direitos e deveres — se equiparam ao cristianismo com suas mistificações e promessas de um “outro mundo”, falseando as reais condições sob as quais se desenvolve a vida. Neste contexto

as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebe todas as honras — pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência. A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade.<sup>60</sup>

Para Nietzsche, a *décadence* é “sintoma de vida que declina” justamente por conta dessa má compreensão do corpo e da realidade. No plano da conduta individual, a *décadence* se exprime quando se pode observar uma “perda dos instintos”, quando o homem passa a “preferir aquilo que lhe é prejudicial”<sup>61</sup>, quando não exercita seu “instinto de crescimento”; ou seja, quando, por uma má compreensão do corpo em seus aspectos fisiológicos e afetivos, o indivíduo passa a interpretar moralmente os sinais de sofrimento e desgosto, introduzindo elementos compensatórios em sua visão de mundo, como no caso das religiões, por exemplo. Já no plano gregário, a *décadence* se exprime no “egoísmo dos povos”<sup>62</sup>, na domesticação interna em favor de maior sociabilidade, e, portanto, em favor de um nivelamento *a fortiori*, que, segundo Nietzsche, se configura como estímulo à mediocrização geral. Em ambas as esferas, a má influência dos sacerdotes atravessou de um lado a outro as formas de vida que constituem nossa época.

Assim, não se pode dizer que a eliminação e superação da *décadence* seja o principal objetivo da crítica que Nietzsche realiza. A *décadence* se configura no seu pensamento como uma inflexão inevitável, inerente a todo e qualquer desenvolvimento humano, para o qual o tipo homem deveria se preparar, com o qual poderia aprender — afinal, experiência quer dizer “má experiência.”<sup>63</sup> Ela não se configura somente como movimento

---

<sup>60</sup> ABM, 260.

<sup>61</sup> AC, I, 6.

<sup>62</sup> Idem, Introdução.

<sup>63</sup> ABM, 204.

historicamente delimitado, embora muitos aspectos do pensamento nietzscheano remetam no mais das vezes à situação européia; ao contrário, a *décadence* pode ser verificada nos mais diversos momentos da história. Ela não é um sintoma do niilismo europeu sem que seja concebida também como retomada de um movimento próprio a qualquer época, a qualquer local onde se tenham os grupamentos humanos como exemplo.<sup>64</sup> Ou seja, a *décadence*, como antipatia em relação à existência, é também uma expressão do niilismo e da “doença da vontade”, e sua história perpassa todas os momentos protagonizados pelos homens. A expressão da *décadence* na constituição moral contemporânea — a religião, a modernidade política, a ciência como fim em si mesma — e seus tipos — o sacerdote, o filósofo<sup>65</sup> —, são apenas indícios do problema contra os quais Nietzsche dirigirá sua crítica. Mas o problema maior, repito, não se encontra formulado na “superação” da *décadence*. Vejamos porque.

Justificando sua “neutralidade (...) e ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida”<sup>66</sup>, Nietzsche afirmava ser um “experimentado em questões de *décadence*”<sup>67</sup>, que “para os sinais de ascensão e declínio (...) tem um sentido mais fino”, pois “conhece ambos, é ambos.”<sup>68</sup> Não cabe ao “filósofo do futuro” refutar as condições para uma situação *décadent*, mas preparar o espírito para a perspectiva trágica, dispor o estômago para os inconvenientes da vida, sem necessariamente adotar uma moral atenuante, religiosa, militar ou institucional. No horizonte do problema da existência, a *décadence* não deve ser simplesmente superada, porque as condições para sua propagação multiforme, ou seja, das práticas que rebaixam, mecanizam e mercantilizam o tipo homem, são as mesmas com as quais contará o “filósofo do futuro” em seu projeto de transvaloração de todos os valores.

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a

<sup>64</sup> Cf.: CI, L II, 11 e III, 6.

<sup>65</sup> O.P.C. (XIV), p. 185; KSA 15 [20].

<sup>66</sup> EH, II, 1.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Idem.

originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (...) enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a escravidão no sentido mais sutil: o homem forte, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi —<sup>69</sup>

Nesse sentido, a *crítica* visa a um destinatário, aquele tipo “mais forte e mais rico” a que nos referimos acima, e que não constitui exatamente um arquétipo, mas um indivíduo intrínseco a todo e qualquer desenvolvimento humano. Este homem existe, já existiu, e sempre existirá, embora para Nietzsche seja extremamente difícil encontrá-lo nos dias de hoje.<sup>70</sup>

Neste último aforismo, Nietzsche não nos fala “do ponto de vista da eternidade”, mas a partir da apreciação longa e dolorosa do processo de formação dos Estados Nacionais, da mercantilização gradual da vida e da promiscuidade das relações entre política e religião. Como se comportará este “tipo mais forte” diante da situação histórica dos últimos cem anos, em que se observa o entrelace das diversas culturas e morais? Num certo sentido, a característica fundamental deste “tipo mais forte” é a capacidade de digerir os sentimentos de crescimento e declínio com naturalidade, reverter a “tábua de valores” vigentes, realizar algum movimento superior através de atitudes cotidianas, sem lamentar as condições ontológicas e políticas dadas. Neste caso, a situação individual, subjetiva-afetiva, que, no entanto, se relaciona com as formas de vida conjuntas, é fundamental e determinante na constituição de uma comunidade qualquer, sobretudo nos aspectos que concernem à organização política. O desenvolvimento de um *pathos de distância* e cultivo de uma afetividade individual diferenciada não são vistos por Nietzsche como um perigo à estabilidade da comunidade. Ao contrário, é somente a partir do cultivo dos “rebentos mais nobres, delicados e espirituais”<sup>71</sup> que se pode inocular um processo de alteração e decomposição das formas de vida derivadas do sistema de valores cristãos e mercantilistas, em direção a uma vida mais potente e autônoma. Mas não se trata de uma apologia do individualismo. Nietzsche denuncia o caráter religioso e abstrato da representação política, que suprime e interdita o

---

<sup>69</sup> ABM, 242.

<sup>70</sup> Idem, 260.

<sup>71</sup> HDH, 481.

cultivo individual; mas, obviamente, este cultivo não pode remeter-se simplesmente a uma adequação à segurança da vida burguesa, através do emprego, da família e da administração dos bens. A dureza indeterminada desta tarefa se afigura como uma das dificuldades intransponíveis do pensamento nietzscheano, inconciliável com as precauções estimuladas pela experiência do estado moderno. Na medida em que o tipo superior não deveria nem ater-se a uma valoração simplesmente subjetiva, nem a uma valoração comunitária, cabe perguntar em que sentido deve dirigir-se sua ação. Esta *imprevisibilidade da ação*, esta indeterminação, marca o sentido contra-cultural do “tipo superior” nietzscheano. Em nome desta complexidade, desta abertura que é inerente ao caráter prospectivo da filosofia de Nietzsche, procuramos manter o sentido da ação do tipo superior em aberto, não como uma quimera, mas como algo que, de fato, reside no campo da mesma imprevisibilidade que Nietzsche indica como o temor primário das sociedades democráticas. Nietzsche aceita a imprevisibilidade deste “tipo superior” pois reconhece que não está em seu poder determinar ou prescrever sua ação: afinal, ela é essencialmente criadora...

A análise do niilismo, tal como Nietzsche o percebe, revela a “doença da vontade”<sup>72</sup> incrustada nos hábitos e valores europeus. Para ele, essa doença foi disseminada pelo socratismo e pelo cristianismo, mas atravessou todos os setores da vida. A moral escrava ganha espaço através do trabalho aviltante, das limitações econômicas e do desespero midiático e religioso, que permanecem como estímulo à conformação e à regulação do corpo social. Se o niilismo cristão se caracterizava por um ódio à realidade e à vida, este niilismo contemporâneo denunciado por Nietzsche se reveste de aparente assepsia moral, submissão ao valor-mercadoria e à forma-estado, informação espetacular e cultivo da indiferença. Somente um processo de reativação e desbloqueio de potências recalçadas pela virulência dos valores mercantilistas poderá iniciar um processo de reversão deste niilismo contemporâneo. Superá-lo depende, pois, de uma atividade que não é

---

<sup>72</sup> ABM, 208.



exclusivamente política ou econômica, nem somente relativa a um cultivo individual, mas estritamente vinculada à ação em todos esses âmbitos.

## 2.3

### Uma outra “sensibilidade moral”

#### 2.3.1

##### Afeto e experimentação

O excesso de cautela acerca dos sentidos políticos da obra de Nietzsche ocorre porque ela recusa frontalmente os valores compartilhados de alto a baixo na escala da política institucional e dos valores iluministas. Mas esta recusa agride não somente os pressupostos teóricos dessas forças políticas: Nietzsche não se dirige a uma “crença”, mas a cada leitor. O que ele deseja é chamar atenção para o elemento latente na “sensibilidade moral”<sup>73</sup> de cada leitor, fustigando, mais especificamente, nosso *gosto* moderno, pois

a mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: — com isso impõem a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais, e, por fim, uma *necessidade de todos*.<sup>74</sup>

A valorização da *commune*, da *res publica*, da “opinião pública”, quer dizer, da submissão à perspectiva gregária, atestam a uniformização do gosto moderno. Se aceitamos passivamente a imposição de certas formas de vida, isto ocorre porque *nossos afetos*, que determinam nossos modos de vida, coadunam-se com esta imposição. Nossos valores dependem em boa parte do nosso *gosto*, embora se prefira comumente pensar somente acerca das “condições de possibilidade” epistemológicas, metafísicas, sociais e

---

<sup>73</sup> ABM, 186.

<sup>74</sup> GC, I, 39.

econômicas. Mas, como frisamos acima, os valores denotam formas de vida, pois não são elementos isolados da esfera existencial. Por isso, Nietzsche afirma que

não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância (...) Não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário.<sup>75</sup>

Entretanto, Nietzsche afirma simultaneamente que “não temos o direito de atuar isoladamente em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade.”<sup>76</sup> Não podemos dizer, portanto, que seu pensamento traduza tão somente um individualismo, pois o cultivo individual, no mais das vezes, estimula na comunidade tanto a rejeição quanto a propensão às alterações no código vigente, e esta disposição parte das alterações na sua própria constituição afetiva. Por um lado, a possibilidade de cultivo individual, desprendendo-se dos valores introjetados durante a formação pessoal, em direção a uma independência relativa; por outro lado, a possibilidade deste comportamento se espalhar, se expandir, ainda que de forma truncada e nem sempre positiva.

Na perspectiva de Nietzsche, o que constitui a moralidade niilista e *décadent*, ou seja, a moralidade que se abstém de cultivar outras formas de vida em favor da obediência é, não a razão moral, técnica ou institucional, mas o “sentimento forte.” Diz Nietzsche:

(...) os filósofos transportam o conceito de “interior e exterior” para a essência e aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. **Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico;** se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo<sup>77</sup>

<sup>75</sup> ABM, 264.

<sup>76</sup> GM, Prólogo, 2.

<sup>77</sup> HDH, 15. Os grifos são meus (N. do A.).

À medida que ignoramos nossa constituição afetiva, desprendemos nossas ações e valores do sentimento que nos impulsiona a agir de determinada maneira. Geralmente, creditamos nossas ações ao poder de decisão do livre-arbítrio, louvando sua graça quando agimos adequadamente, lamentando sua falta quando nos arrependemos. Entretanto, o horizonte existencial visado por Nietzsche tem na compreensão e controle dos afetos seu elemento primordial: as dificuldades morais se dão na medida em que compreendemos mal o corpo e interpretamos seus sinais de prazer e desprazer de forma inadequada. Superar o "sentimento forte", adestrá-lo, saber interpretá-lo num processo constante de mediação, são elementos de uma cultura superior. Neste sentido, são muitas as dificuldades que nossa "sensibilidade moral" enfrenta quando nos deparamos com o sentido político da filosofia de Nietzsche, e isto afirmamos com base não somente nas discussões teóricas acerca de sua filosofia, mas sobretudo a partir dos seus pressupostos existenciais. Em primeiro lugar, uma política em Nietzsche não prevê a segurança, mas elogia o perigo e a má experiência como fonte de sabedoria. Se o caráter prescritivo da filosofia política de inspiração rousseauiana e hobbesiana trata de circunscrever o comportamento, de modo a delinear uma conduta mínima, é porque há a necessidade objetiva dos governantes de promoverem uma política de "estabilidade", contra a qual Nietzsche se voltará, por ver nela um mal para a educação dos espíritos fortes e afirmativos. Em segundo lugar, a política em Nietzsche não demoniza o desconhecido e o estrangeiro, ao contrário: se há a possibilidade de isolarmos aspectos políticos do pensamento nietzscheano, este pensamento é fundamentalmente supra-nacional<sup>78</sup>, cosmopolita, "europeu", pois, como ele escreve "eu trago a guerra, mas não entre povos."<sup>79</sup> Em terceiro lugar, uma política em Nietzsche não se pautaria em nenhuma espécie de "contrato"<sup>80</sup>, nenhuma sorte de ilusão que converta as múltiplas condições da cultura a uma obrigação moral unívoca, para fins de controle e supressão da violência. Na medida em que, na crítica nietzscheana, somente através do cultivo individual se pode chegar a outras

---

<sup>78</sup> GC, 377.

<sup>79</sup> O.P.C. (XIV), p. 377; KSA, 25 [1].

<sup>80</sup> GM, II, 17.

formas de vida — o que constitui uma objeção à representação política — então esta formulação depende sumamente de uma grande capacidade individual de experimentação. Mas a capacidade de experimentação de um indivíduo passa entretanto por sua afetividade, não por seu intelecto ou sua “razão.” Nietzsche afirma:

o homem não é igualmente moral em todas as horas, isso é sabido: julgando sua moralidade segundo a capacidade de grandes decisões de sacrifício e abnegação, então é no afeto que ele é mais moral (...) <sup>81</sup>

Mais adiante, ele diz: “o afeto é o inimigo mais difícil de vencer.” Entretanto, na medida em que a felicidade, para ele, depende do sentimento com que se vence uma resistência <sup>82</sup>, podemos dizer que as condições de superação do desprazer, da dor, do contra-gosto que nos toma diante de toda oposição, toda forma de vida estrangeira e desconhecida, são as mesmas condições de possibilidade do tipo “mais forte.” Por este motivo, o aspecto político que se encontra no cerne do pensamento nietzscheano só pode ser situado na medida em que nós, leitores, produzimos em nós mesmos, uma “outra sensibilidade”, divergente da sensibilidade moral republicana. Por este motivo ele é tão categórico, quando, na introdução de *O Anticristo* afirma:

as condições sob as quais alguém me compreende, fazem com que esse alguém me compreenda *necessariamente*. Cumpre ser íntegro até à dureza nas coisas de espírito para poder suportar a minha seriedade e a minha paixão; cumpre estar habituado a viver nas montanhas, a ver *abaixo* de si o mesquinho charlatanismo atual da política e do egoísmo dos povos. <sup>83</sup>

O texto nietzscheano, impreciso, difícil, considerado por alguns intérpretes “mais literário que filosófico” <sup>84</sup>, na verdade opera sobre a nossos afetos, nossa sensibilidade moral e não tão somente sobre o nosso discurso, nossa “razão”. A crítica está endereçada não à nossa consciência, não à nossa razão, mas à nossa sensibilidade, isto é, ao raio de ação de nossas vidas, de acordo com os valores e objetos que amamos ou odiamos, com os

---

<sup>81</sup> HDH, 138.

<sup>82</sup> AC, I, 2.

<sup>83</sup> Idem, Introdução.

<sup>84</sup> Vattimo. *Introduction à Nietzsche*. Paris: Éditions Universitaires, 1988, p. 13.

quais afirmamos aquilo que somos.<sup>85</sup> As possíveis contradições de seu estilo e seu pensamento, ressaltadas por muitos de seus comentadores<sup>86</sup>, não são construídas como um discurso racional e sistemático acerca da vida, mas nos estimulam, através de provocações, a pesquisar essa sensibilidade diferenciada. A crítica nietzscheana não tem por objetivo “ensinar a pensar”, não prescreve nenhuma fórmula, pelo contrário: esta crítica “não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.”<sup>87</sup>

O que Nietzsche pretende estimular em nossa compreensão das coisas, não é a confirmação do desejo impessoal por paz e segurança; não é a simples aceitação da impotência do sistema representativo; não é a vida como hedonismo digital, busca por celebridade, segurança financeira, ou o simples desafio na religião e para-religiões: ao contrário, a crítica é uma exortação ao cultivo de outras formas de vida, que possam superar as dificuldades e perigos que a formação e o peso normativo da cultura opõe ao indivíduo. Para isso, Nietzsche torna “insustentável a situação de seus contemporâneos.”<sup>88</sup> Na medida em que a crítica está endereçada aos modos de vida e aos valores constitutivos dos diversos grupamentos humanos, se direciona, portanto, não somente a grupos específicos, nem exclusivamente a intelectuais, mas sobretudo ao leitor anônimo, que tenha ouvidos para o caráter plural da crítica. Esta intenção se confirma na pluralidade de enfoques e no interesse generalizado que sua filosofia suscita ainda nos dias de hoje.

Pensar a política em Nietzsche em toda sua dimensão sugestiva requer, portanto, que o próprio leitor opere o deslocamento de sua percepção “moral”, vinculada aos valores do pensamento político moderno, e se projete a uma dimensão verdadeiramente crítica desses mesmos valores. Instaurar uma “outra sensibilidade” significa inclinar-se ao movimento preliminar de desprendimento dos valores que marcam nossa formação, e, por outro lado, buscar um crescimento na ordem mesma dos valores. Realizar uma crítica da moral, significa, portanto, questionar todos os valores que embotam a independência e a capacidade de criação e mando:

---

<sup>85</sup> Cf.: HDH, 58 e 138.

<sup>86</sup> Vattimo, op. cit, p. 12.

<sup>87</sup> Deleuze, op. cit., p. 77.

<sup>88</sup> Camus, Albert. *O Homem revoltado*, p. 93.

“Não se prender a uma pessoa, (...) a uma pátria (...), a uma compaixão, (...) a uma ciência”, nem mesmo ao nosso “desprendimento” e às nossas virtudes.<sup>89</sup> Não se prender a um valor específico significa manter distância e visão panorâmica dos valores cristalizados, das bem acabadas oposições de valores, dos valores “superiores à vida.” Os conceitos de “verdade” e “livre-arbítrio” são insuficientes e prejudiciais não somente por conta dos exemplos cotidianos que os desmentem, mas, sobretudo, porque seus significados amenizam o impacto e a expressão da ação individual. Para Nietzsche, o princípio de realidade e identidade, as estruturas representativas, o direito penal, as religiões e superstições de toda sorte geram formas de vida dependentes. “Não se prender” significa mediar as relações entre o espírito e os fardos, e salvaguardar a experiência dos modos de vida que tais valores geram. Salvaguardar o “espírito” — entenda-se: espírito como capacidade de dissimulação e criação<sup>90</sup> — corresponde a mantê-lo numa perspectiva sempre propensa a compreender o mundo a partir das nuances constitutivas dos elementos mentais e materiais que o compõem, mas também a partir de uma ação, contrária em relação à moral vigente.

### 2.3.2

#### Contra Kant

Desta forma, não podemos dizer que Nietzsche realizou uma *crítica*, como que para inseri-lo em uma tradição com a qual ele rompeu definitivamente. Neste ponto, se faz necessária uma diferenciação entre a *crítica* em Kant e em Nietzsche. Por que não inseri-lo na tradição crítica inaugurada por Kant? Por que afirmamos que Nietzsche realiza uma *outra crítica*? Contudo não se trata de avaliar cada uma das críticas em seus detalhes, mas buscar uma diferenciação ao nível dos seus pressupostos. Vejamos o que nos diz Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando nos fala de uma “obrigação”:

---

<sup>89</sup> ABM, 41.

<sup>90</sup> Idem, 44.

Cada coisa da natureza opera segundo leis. Só um ente racional tem a faculdade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que para a dedução de ações de leis requer-se *razão*, a vontade não é senão uma razão prática. Se a razão determina inevitavelmente a vontade, então as ações de um tal ente, conhecidas como objetivamente necessárias, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *somente aquilo* que a razão, independentemente das inclinações, conhece como praticamente necessário, isto é, como bom.<sup>91</sup>

Este trecho ainda possui um desdobramento inevitável:

A representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatória para uma vontade, chama-se mandamento [da razão], e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*. (...) O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com um outro fim.<sup>92</sup>

A diferença básica entre as críticas de Kant e Nietzsche reside na incompatibilidade entre os propósitos de cada autor. A atitude fundamental de Kant é um reconhecimento inquestionado da veracidade de seu problema, de modo que razão e verdade não são situadas enquanto *valor*, isto é, enquanto produto das formas de vida. Sua “falta de curiosidade”, como alude Nietzsche, resulta na profusão de definições e preceitos morais, considerados de antemão verazes e desejáveis: a razão, a conduta “moral”, a liberdade como responsabilidade etc. A Kant interessa também as “leis” do nosso pensamento, através das quais a pluralidade do *dever* pode ser suprimida e regularizada. Nietzsche, ao contrário, pergunta: quem quer a verdade, tal como ela é descrita por tantos filósofos? E a razão? Em que recôndito local da esfera terrestre habitam esses grupamentos humanos que *desejam* a verdade kantiana?

Não se tem achado perigoso para a vida o imperativo categórico de Kant!... Só espírito teológico o tomou debaixo da sua proteção! — Uma ação a que obriga o instinto da vida prova ser uma ação conveniente pelo prazer que a acompanha; e aquele niilista de entranhas cristiano-dogmáticas considerava a alegria como uma objeção... O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir, sem necessidade interior, sem uma profunda eleição pessoal, sem *prazer* como autômato do “dever”?<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Kant. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In *Os Pensadores — Kant*, p. 217.

<sup>92</sup> Idem, p. 218.

<sup>93</sup> AC, XI.

Para Nietzsche, Kant e sua tábua de valores representam o refinamento das estratégias teológicas de dominação e produção de valores. E, de fato, se analisarmos a filosofia de Kant, perceberemos presentes alguns dos elementos listados por Nietzsche na constituição do tipo sacerdotal: a impessoalidade do pensamento gregário, que se deseja “para todos”; a cisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente; a equivalência das ações; a razão como elemento abstrato, externo e regulador; a desvalorização dos sentidos, do corpo e da alegria. Mas, aos olhos de Nietzsche, o que parece limitar a crítica kantiana é a busca incondicional pela justificativa e edificação da razão como princípio puro. Justamente porque a convicção o manteve inevitavelmente preso ao “sono dogmático”, Kant não percebeu a razão como um valor que, com objetivos diversos, passou por uma série de apropriações e deformações. No prefácio à segunda edição da primeira crítica, Kant denuncia o “dogmatismo da Metafísica”, mas, em contra-partida, não realiza a crítica em termos de valores, quer dizer, não situa a razão no rol das produções humanas. Ao contrário, como diz Deleuze, Kant “reconhece os direitos do criticado” e mantém a razão numa posição indelével. Nietzsche, ao contrário, busca desmascarar, sempre parcialmente, *quem* se apropria de tais valores e *para que*. Podemos observar que *razão, lei, princípios* e, por fim, *vontade*, são categorias progressivamente dogmatizadas no pensamento kantiano, na medida em que Kant não põe em questão o valor desses valores. Nietzsche, ao contrário, pergunta: quem deseja a razão, e por que é desejável reconhecê-la como um *a priori*? É no questionamento deste *a priori* que Nietzsche concentra seus ataques à Kant. “Deus está morto”, mas, subordinando-o à razão, Kant o substituiu por uma “responsabilidade”, cujo critério de valoração permanece abstrato e impessoal. Se a crítica kantiana se caracteriza pela necessidade de estabelecer as condições para a razão e, simultaneamente, esta crítica deve ser total, não deveríamos nos perguntar por seus pressupostos? Não deveria ela, por sua pretensão à totalidade, suspeitar de seu próprio método, da própria veracidade de seu objeto, a razão?

A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta deve ser sempre dogmática, isto



é, deve poder ser provada rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao dogmatismo, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro baseado em conceitos (o filosófico), segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito ela chegou a eles.<sup>94</sup>

Segundo as reflexões realizadas por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, a intuição é a representação imediata do objeto ao nosso intelecto por meio de sensações. O conhecimento é uma função passiva, pois nós recebemos nossas experiências a partir da relação com as coisas. Kant se pergunta se os juízos sintéticos *a priori*, independentes da experiência, são possíveis. Nosso aparelho cognitivo é, segundo ele, dotado de dispositivos *a priori* que condicionam todo conhecimento, a saber, tempo e espaço. Tempo e espaço são intuições puras porque dão forma ao conhecimento; não possuem qualquer conteúdo e não carecem da experiência, pois são dispositivos formais constitutivos de nossa disposição cognitiva. Mas por que criar uma faculdade, quer dizer, um preposto para o pensamento e, portanto, para ação, legitimado no fato de ser “para todos”? O que deseja Kant com uma tal popularização de seu princípio? Nietzsche interpreta esse fenômeno como a “concepção geral do dever”:

A “virtude”, o “dever”, o “bem em si”, o bem com o caráter da impessoalidade e da validade geral; quimeras em que se expressa a degeneração, o último debilitamento da vida, a sutileza de Königsberg. As leis mais profundas da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente a sua virtude, o *seu* imperativo categórico. Um povo perece quando confunde *seu* dever com a concepção geral do Dever.<sup>95</sup>

Da mesma forma como os cristãos instauram e crêem num “outro mundo” para fins compensatórios, Kant suprime a complexidade e a pluralidade do real em favor de uma suposta unidade (tempo/espaço, razão/desrazão). Fundada num sistema que busca, de um lado, separar a razão do regime afetivo, e, por outro, conferir à razão o papel de organizador e regulador da ordem, a crítica kantiana diverge radicalmente da crítica nietzscheana. Ao contrapor Goethe a Kant, Nietzsche observa que o primeiro teria combatido “a separação de razão, sensualidade, sentimento,

<sup>94</sup> Kant. *Crítica da razão pura*, p. 19.

<sup>95</sup> AC, 11.

vontade...”<sup>96</sup>, enquanto o segundo teria buscado separá-los meticulosamente. Ora, com que propósito se estabelece uma instância superior do intelecto, supostamente independente dos afetos, senão para justificar uma lei? Para Nietzsche não existem “fatos morais”<sup>97</sup>, tal como se pode compreender da crítica kantiana. Todo fato, ao contrário, é um fenômeno aberto sobre o qual o filósofo deve se voltar, encarando as dificuldades acarretadas pela exigência de colocar-se “além do bem e do mal.”

Hoje podemos perceber mais profundamente o sentido da frase “só um ente *racional* tem a faculdade de *agir segundo a representação de leis*, isto é, segundo *princípios*, ou uma *vontade*.” Ela é quase uma premonição daquilo que, séculos mais tarde, o escritor George Orwell caracterizaria em 1984, isto é, uma sociedade de indivíduos controlados, agindo exclusivamente de acordo com princípios inquestionados, cuja vontade, enfraquecida ao extremo, já não cria valores, senão que os adota indiscriminadamente, apoiados pelos triunfos da razão e da tecnologia. Ora, não seria exagero afirmar que, com a simples substituição da palavra razão pela palavra controle, caracterizaríamos o estado descrito por Orwell, e confirmaríamos a influência que Kant manteve sobre o processo de constituição dos estados de direito, a reboque da longa e duradoura ascensão burguesa sobre o mundo. Assim, a filosofia crítica de Kant incorpora um platonismo moderno, prefigurando um mundo coordenado por sábios e burocratas (ou *philocratas*...), aptos a, respectivamente, decodificar e cumprir a lei. Ora, um mundo de controle e burocracia, sem malícia, desproporção, indeterminação, injustiça, desordem é justamente, na perspectiva de Nietzsche, um caminho para a *décadence*, quer dizer, para a impossibilidade de criação. Se quiséssemos nos aprofundar ainda mais no pensamento kantiano, certamente teríamos muito a realizar. Mas se adotássemos sua filosofia como uma explicação da totalidade do real, ou até mesmo como um parâmetro para a ação, teríamos que admitir apenas uma conduta: obedecer, ser responsável, agir conforme a lei. Para Nietzsche, esta não é a situação mais favorável para o tipo superior, singular, para a criação de novos valores e para a afirmação da vida.

---

<sup>96</sup> Idem, IX, 49.

<sup>97</sup> Idem, VII, 1.

Nietzsche desvela a necessidade de controle, de regulação, de sentimentos reativos que se afirmam no pensamento kantiano. Foi ele o primeiro filósofo a realizar a seguinte manobra intelectual: "toda grande filosofia foi até o momento a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas."<sup>98</sup> As “memórias involuntárias” a partir das quais Nietzsche elabora sua filosofia foram problematizadas ao extremo, ao que parece, em busca de seu próprio *imperativo categórico* — vide as reflexões do convalescente em *A Gaia Ciência*, a autobiografia delirante em *Ecce Homo*, entre outros exemplos. Ele procurou nas determinações culturais mais profundas os sintomas de uma vontade, chamando seus leitores para considerações do tipo “o alemão é incapaz do *presto* em sua língua: portanto (...) é também incapaz de muitas nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre.”<sup>99</sup> Buscou descobrir, por trás das obras e da reputação dos grandes filósofos, a forma de vida que motivaram Descartes a declarar seu amor à verdade, Kant a seu *imperativo categórico*, Rousseau a seu *contrato*, Hegel a seu *absoluto* etc. Tudo no sentido de mostrar quão frágil o pensamento se tornava à medida em que se fechava gradativamente sobre si mesmo, escondendo o modo de vida que o engendrou, o tipo de vontade que, de fato, é sua “condição de possibilidade.”

A crítica em Kant elabora todos os passos a partir de critérios totais e gerais, culminando numa lei indiscutível a ser seguida. Em Nietzsche, porque busca compreender as motivações e nuances que direcionam a constituição social, a crítica acaba por indicar a necessidade de outras formas de vida e de pensamento. Por isso Nietzsche é, por vezes, “equivocado” e inconveniente na definição de sua tarefa, porque ela não se reveste somente dos trajes da razão filosófica, científica ou econômica, senão que extrapola esse campo de ação teórica e busca na vida mesma, com seus terríveis e estimulantes exemplos diários, as bases para novas formas de vida. Ora, se a crítica tem por objeto a moral, como expressão das formas de vida, isto se dá sobretudo em favor de um desenvolvimento efetivo das potencialidades inexploradas pelo intelecto humano — em

---

<sup>98</sup> ABM, 6.

<sup>99</sup> Idem, 28.

direção àquilo que Antônio Cândido definiu como “estados mais completos de humanização.”<sup>100</sup> A filosofia de Kant, portanto, não pode, nem de longe, ser comparada à de Nietzsche, sem que se perca de vista a disjunção basilar de seus pressupostos.

## 2.4

### A política como moral, a moral como política

São comuns os decretos segundo os quais “a filosofia de Nietzsche se distingue sobretudo por sua crítica da religião, genealogia da moral e desconstrução da metafísica, [...de modo que ele] não seria em absoluto um pensador político.”<sup>101</sup> A desconfiança acerca desta restrição nos levou a pesquisar a questão, e encontramos a primeira pista em *Além do bem e do mal*:

Os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do artístico, algum vasto corpo de valorações — isto é, anteriores determinações, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades.”<sup>102</sup>

Nietzsche sugere o reino do político como o reino da moral, isto é, tudo o que até então se pensou a respeito da política esteve exclusivamente identificado à moral. Ou, de modo mais abrangente, toda ação política, inclusive a ação do pensamento político, é reflexo de uma moral e exprime um corpo de valorações, isto é, um conjunto de valores que são afirmados por determinado corpo social. Entretanto, esses valores não são eternos e, mais cedo ou mais tarde, “um mais forte dominará o forte.”<sup>103</sup> Deduz-se daí que o campo do político é também o campo da moral, e qualquer avaliação da atividade política, bem como dos seus efeitos, deve ter a moralidade como fonte de investigação. Se os valores são resultantes de “anteriores determinações”, a moral e a política também o são. Logo, nenhum valor,

<sup>100</sup> Cândido. “O portador.” In *Os pensadores — Nietzsche*. São Paulo. Editora Abril. 1983.

<sup>101</sup> Como afirma Giacóia. Cf.: *Friedrich Nietzsche: A “Grande Política”: Fragmentos*, p. 7.

<sup>102</sup> ABM, 211.

<sup>103</sup> Idem, 241.

nem moral nem político, pode ser considerado um valor absoluto, uma regra a ser seguida por si só.

Assim sendo, podemos pressupor o seguinte: a moral, tal como Nietzsche a compreende, isto é, como corpo de valorações que se tornam gradativamente verdades absolutas, é exatamente fruto de uma inobservância, qual seja, a de que a realidade é o acontecimento que não pode nem deve submeter-se às regras da identidade. Os indivíduos não percebem, portanto, que cada acontecimento, cada ocorrência, é uma singularidade que dispensa necessariamente uma identidade. Atribuindo uma identidade às ocorrências do cotidiano, identificamos as causas e as conseqüências segundo critérios demasiado sensíveis e parciais, sempre em busca de maior adequação aos valores estabelecidos por um consentimento silencioso. O temor de que males ocorram e de que bens futuros não se concretizem imprimem nos grupamentos humanos um caráter irremediavelmente reativo, onde se valorizam as práticas e hábitos “confiáveis”, já excessivamente codificados. Percebemos que se forja, às custas de muito sangue e devoção, uma continuidade ontológica para o presente, pois no próprio gesto em que identifica a realidade, o teólogo já o reduz a seus preconceitos morais. As guerras religiosas e as batalhas políticas inerentes ao momento contemporâneo, têm como característica o fato de se configurarem como tentativas ou de reencontrar algo que se perdeu num passado longínquo, muitas vezes fantasioso, ou de garantir a situação econômica e social que se conquistou contra a intervenção estrangeira. Hoje, os políticos buscam o poder como forma de perpetuar e atualizar uma determinada perspectiva, geralmente uma lembrança muito particular que, vinculada aos interesses econômicos, se articulam para gerar um contexto de guerra e falsos vereditos. A relação entre o moralista e o acontecimento é sempre uma relação de reconhecimento. Não se pode maquinar *positivamente* o presente, fazê-lo emergir enquanto transvaloração de todos os valores, se a lente dos valores vigentes executam uma leitura carregada de preconceitos morais. É esse o desafio que Nietzsche nos faz: *como maquinar positivamente o presente, se nascemos e somos criados inseridos num sistema de formação absolutamente tomado pelo respeito aos “valores superiores”?*

O contra-discurso que Nietzsche elabora contra a cultura moderna ocidental reflete suas preocupações quanto ao futuro do tipo homem. Como ele poderá livrar-se do processo de domesticação característico dessa cultura? Como se livrará do caráter tutelar do estado, das aspirações niveladas, do consumo absoluto? Como escrevemos no início do capítulo, a questão para Nietzsche reside no âmbito da existência, mais precisamente acerca das possibilidades de cultivo prolongado e contínuo de outras formas de vida, mais expressivas que as experimentadas em contextos sociais religiosos e mercantilistas. Seria razoável, portanto, que ele revelasse, por meio de seus textos, os meios e processos para a execução de um tal projeto, mas isso não ocorre claramente. Entretanto, alguns cuidados podem auxiliar a elucidar o que Nietzsche indica como saídas práticas possíveis. Como afirmamos acima, não se trata de uma crítica *per se* ao Estado de direito e à religião, assim como não se trata de uma crítica a toda e qualquer moral. A questão é que, do ponto de vista da existência humana e de seu cultivo, a democracia republicana se mantém em alguns lugares como “princípio estéril”, isto é, como algo que ao invés de aproximar os indivíduos de suas respectivas forças criativas, os afasta através da burocracia, da polícia, da religião, do preconceito, da necessidade de soluções mágicas para problemas superficiais, soluções estas sempre advindas de uma instância superior que a representação política trata de tornar inatingível. Por outro lado, na medida em que não há no pensamento de Nietzsche, sequer resquício de transcendentalismo normativo e oposições ideais, mesmo quando ele insiste negativamente sobre um tema, como por exemplo, política e religião, não se quer dizer que ele necessariamente não tenha nada a dizer sobre esses assuntos. Aqui, a política e a religião nunca são observadas de um ponto de vista estritamente conceitual, de modo que a crítica nietzscheana sempre se realiza a partir da observação e interpretação da expressão das formas de vida efetivamente constatadas, isto é, através da análise da história e da moral *in loco*.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Cf.: ABM, 26, quando Nietzsche se refere, entre as intempéries de suas pesquisas, o “estudo do homem médio, estudo sério, prolongado, que exige muita dissimulação, auto-superação, familiaridade, má companhia (...) isso é parte do currículo de todo filósofo (...)”

A esse respeito, vejamos, por exemplo, o que diz Tocqueville quando ao preconizar a “igualdade de condições”, que constitui uma das bases teóricas da representação política tal como vivenciamos atualmente, se refere a uma “igualdade” no registro das condições para a ação política. No clássico *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville reconhece que “o princípio da soberania nacional” na América “não estava oculto nem estéril como em certas nações”, pois sempre foi “reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis.”<sup>105</sup> Para ele, se a igualdade de condições intelectuais jamais poderá ser alcançada por todos — pois uma tal disposição não se dá em “todos” — a lei então deve garantir uma igualdade mínima no âmbito específico da produção e da ação, tornando os cidadãos aptos a convergirem seus esforços em prol da comunidade. Entretanto, o mesmo Tocqueville admite que a prática da cidadania opera mais adequadamente no campo social onde as leis se relacionam organicamente com os hábitos e as formas de vida dos indivíduos:

O habitante dos Estados Unidos aprende desde seu nascimento que é preciso se apoiar em si mesmo para lutar contra os males e embaraços da vida; ele não lança sobre a autoridade social senão um olhar desconfiado e inquieto, e recorre ao seu poder quando não pode prescindir dele. Isto começa a ser percebido a partir da escola, onde as crianças se submetem, até mesmo em suas brincadeiras, às regras que estabeleceram e punem entre si os delitos que elas mesmas definem. O mesmo espírito se encontra em todos os atos da vida social.<sup>106</sup>

O exemplo americano deve ser compreendido em toda sua singularidade, pois o que ocorre nos dias de hoje é o inverso: a cidadania, a “vontade popular” e a liberdade permanecem como valores inquestionáveis, mesmo em contextos sociais bem diferentes. O movimento de universalização do capital instaurou regras gerais sobre as relações sociais, nem sempre adequadas aos hábitos e costumes do local. Há uma distância entre a constituição social e a forma-estado que repercute de forma radical sobre a organização política, à medida em que o Estado é, simultaneamente, “monstro frio”<sup>107</sup> e “bom pai”, a quem se deve temer e obedecer. A

<sup>105</sup> Tocqueville. *De la démocratie en Amérique*, p. 339.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Z, “Do novo ídolo.”

superação desse estranhamento, que força os indivíduos a dependerem do estado, na mesma medida em que cultivam sua dependência — o que não ocorre nos EUA, pelo menos em parte — passa necessariamente pela mudança individual, pelo fortalecimento de valores que independam da forma-estado. No entanto, esta superação não se dá sob a forma “revolucionária”, pois não basta substituir um “estado de coisas” por outro, muitas vezes pior. Ao contrário, é o *afeto* constitutivo de um grupamento humano qualquer, expresso em suas formas de vida e hábitos, que vai determinar outros agenciamentos, de modo a dar vazão ao “instinto de crescimento” característico de toda vida. Sem que se altere a dependência no próprio corpo de valores e práticas, perdurará a má consciência em relação ao Estado.

A transvaloração de todos os valores implica em uma transformação efetiva do valor da vida e da cultura, sob seus aspectos ideativos — projeto de vida, concepção de educação, trabalho etc —, e práticos — produção de formas de vida. Mas lembremos o que nos diz Pierre Klossowski acerca da cultura em Nietzsche, quando ele afirma que a culpa no ocidente perdurará enquanto permitimos que

a moral cristã e pós-cristã alimentassem (...) a ilusão, a hipocrisia de uma cultura que não teria desigualdades sociais, quando, na verdade, é essa desigualdade que a torna possível: desigualdade e luta entre diferentes grupos de afetos.<sup>108</sup>

Além de expor essa desigualdade sob a forma de uma condição, e não como uma imperfeição a ser sanada pela mão do Estado, como trata a grande maioria dos políticos contemporâneos, Nietzsche reverte o quadro: crítico dos cânones da política moderna, ele projeta o desejo de realizar a “igualdade” de condições no âmbito efetivo, uma igualdade de tipos superiores que, por sua vez, ampliam as condições para o exercício das atividades humanas superiores: agir e criar. A política moderna traz em seu cerne a necessidade de domesticar o indivíduo, mas, também, a promessa de uma igualdade que nunca se realiza. Nietzsche busca desarticular essa condição, mas, em contrapartida, elabora todo um plano de reversão dos

---

<sup>108</sup> Klossowski, op. cit., p. 30-31.



valores ocidentais no sentido de estimular formas de vida culturalmente abundantes e “nobres.”

A crítica da moral, na medida em que se constitui como exortação à mudança e à produção de outras formas de vida, nos traz hoje, sem dúvida, um certo tipo de questionamento que não compactua nem à esquerda, nem à direita da política contemporânea. Após o processo de unificação do capitalismo universal, o homem foi reduzido definitivamente a uma máquina de trabalho e o Estado a uma mera “representação”, tal como Nietzsche preconizou. Enquanto perdurarem as condições de rebaixamento do tipo homem, processo dependente de toda moral reguladora, perdurará a pergunta nietzscheana acerca da existência. Se é verdade, como afirma Mark Warren, que Nietzsche possui “um papel central na transição do aporte moderno ao pós-moderno para questões filosóficas, e (...) para o pensamento político”<sup>109</sup>, isto ocorre — e esta é a hipótese do nosso segundo capítulo — devido a uma outra dimensão da crítica, concernente à sua perspectiva propriamente ontológica. A partir dela, acessa-se mais claramente não somente os componentes da crítica dos valores morais — a genealogia, o aforismo, a criação — como também a crítica que Nietzsche faz à metafísica e ao humanismo. Essa “política” em Nietzsche, nem de esquerda, nem de direita, é de fato uma política sem precedentes, apoiada numa concepção do homem e do mundo bastante diferenciada em relação às concepções vigentes, por sua vez, orientadas a partir de critérios metafísicos. Tal como os elementos complicadores da crítica dos valores morais, este aspecto fundamental da filosofia de Nietzsche permaneceu obscurecido por uma série de problemas que vão desde equívocos de interpretação decorrentes de irresponsabilidade editorial até mesmo má fé. Nosso objetivo é indicar apontamentos não somente acerca da ontologia de Nietzsche, mas sobretudo em que sentido ela se articula à sua reflexão original sobre a política.

---

<sup>109</sup> Warren, op. cit., prefácio.

### 3

## A relação entre ontologia e crítica em nietzsche

Toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.<sup>1</sup>

### 3.1

#### Ontologia e política

Enfocar o problema da existência, sem entretanto considerá-lo sob uma perspectiva meramente intelectual e filosófica; pesquisar o subsolo psicológico do homem moderno para situar a procedência e a emergência<sup>2</sup> dos valores que se entrelaçam na sua constituição atual; destituir a figura do nihilismo de seu papel precípua na constituição da cultura moderna; atacar as convicções e edificar “novos valores”: a crítica dos valores morais, entretanto, está fincada sobre uma concepção ontológica muito específica, cuja análise permite compreender o por quê de seus princípios e objetivos. Afirmar que existe em Nietzsche uma concepção cosmológica e ontológica pode parecer despropositado, sobretudo em relação a um filósofo que notoriamente procurou desarticular os sistemas de pensamento metafísicos, e no mesmo sentido, a avaliação religiosa da existência. Entretanto, no mesmo passo em que promove a desarticulação dos valores metafísicos, Nietzsche produz, como contra-discurso, outras concepções acerca da relação entre o ser, a natureza e o homem. Tomando parte nos debates cosmológicos e ontológicos de sua época, Nietzsche, nos parece, admite a questão do ser, embora sua abordagem do problema não se identifique com a concepção metafísica. Cabe, portanto, a pergunta: estamos autorizados a atribuir uma ontologia a Nietzsche, na medida em que este termo não é nem ao menos utilizado por ele? Haveria no pensamento de Nietzsche uma

---

<sup>1</sup> HDH, 2.

<sup>2</sup> Cf.: Foucault, "Nietzsche, a genealogia, a história." In: *Microfísica do Poder*, p. 16-17.

reflexão sobre a questão do ser em conformidade com a tradição do pensamento metafísico, tal como afirma Heidegger? Ou, ao contrário, a reflexão de Nietzsche se constitui na contra-mão do pensamento metafísico, fato que justificaria a utilização do rótulo “ontologia”? Quais os elementos centrais desta ontologia e em que sentido ela impõe conseqüências diretas para uma avaliação tanto da crítica dos valores, quanto dos aspectos políticos do pensamento de Nietzsche, particularmente no que diz respeito à questão da “grande política”? Por outro lado, seriam as bases ontológicas desse pensamento a fonte dos problemas que a crítica dos valores pretende levantar? Ou, ao contrário, é a partir da observação contumaz da atividade humana que se depreende esta ontologia? Analisemos algumas questões preliminares acerca deste problema.

### 3.1.1

#### **A superação da religião e do humanismo metafísico**

No início do primeiro capítulo, chamamos atenção para o fato de que o problema político em Nietzsche se torna mais inteligível conforme consideramos sua crítica da modernidade política como um movimento secundário em relação à crítica dos valores morais. A ausência desta distinção estimula muitos comentadores a caírem na tentação de avaliar o teor político do pensamento nietzscheano sem levar em conta os diversos elementos da crítica que, ora trazem uma pluralidade de contextos, campos temáticos e enfoques; ora demonstram um “ódio à argumentação”<sup>3</sup>, que

---

<sup>3</sup> A questão da “forma de expressão” em Nietzsche será trabalhada adiante, ainda no capítulo II. Mas em relação à questão do “ódio à argumentação”, sugerido por Luc Ferry em ensaio, tentaremos colocar brevemente alguns pontos.

O tipo de argumentação em Nietzsche, muito por conta de seu estilo aforismático, não é analítico, mas sintético. A *análise*, introduzida por Descartes no sentido de reordenar o conhecimento e aprimorar a faculdade de conhecer, supõe uma passagem segura, contínua e linear de algo já conhecido para algo que não se conhece ainda. Para Descartes, conhecer é chegar às causas a partir dos seus efeitos e só então, sintetizar o que foi determinado pela analítica. Neste sentido, a síntese para Descartes não é criadora, pois simplesmente catalisa os elementos descobertos pela persuasão analítica. Por um lado, a analítica cartesiana, por assim dizer, “secciona” o real para explicá-lo; e de outro, ao conferir a analítica o papel de *medium* da verdade, supõe que a forma argumentativa está dissociada daquilo que ela busca, quer dizer: a “verdade” se coloca, *a priori*, como algo externo ao método.

Em Nietzsche ocorre precisamente o contrário. Em primeiro lugar, a forma de expressão é indiscernível do conteúdo. O “tipo de argumentação”, portanto, não pode

suscita as mais diversas apropriações e interpretações de seu pensamento; ora refletem um contra-discurso bastante agressivo em relação aos valores caros à convivência democrática. Entretanto, como afirmamos anteriormente, o pensamento de Nietzsche não se esgota na função filosófica, eminentemente moderna, de fixar e comprovar analiticamente certas idéias e sentidos em detrimento de outros. Ao contrário, é justamente no embaralhamento<sup>4</sup> de signos vigentes e passados, em descodificações e deslocamentos históricos, semânticos e epistemológicos que se exprime o conteúdo filosófico do seu pensamento. Se a crítica dos valores morais pretende estimular a reversão do processo *décadent* da cultura ocidental, abalando as crenças dos leitores através de um tipo de linguagem e estrutura de pensamento diferenciados, haveria então, nesta crítica, um conteúdo principalmente histórico. A crítica se dirige àqueles que, vivenciando o raio de valores constitutivos do presente, representariam o testemunho vivo de um manancial de idéias e acontecimentos ocorridos em pouco mais de dois mil e quinhentos anos. A análise obstinada e erudita da “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”<sup>5</sup>, a que nos referimos no primeiro capítulo, forneceria o arcabouço experimental necessário para uma tal tarefa, que conferiria à crítica um sentido político radical, vinculado sobremaneira à idéia de “revolução”, tão em voga na Europa de seu tempo, pelo menos desde a efetivação da Revolução Francesa. E neste caso, nossa dissertação tomaria um outro rumo: trataríamos, a partir de agora, de sintonizar Nietzsche com toda uma tradição, não só do pensamento político moderno como da própria filosofia alemã, avaliando suas idéias sempre na perspectiva dos principais problemas levantados por essa tradição.

---

coincidir com o aporte crítico moderno, pois não se trata de comprovar uma verdade estática que a progressão argumentativa permite acessar, mas situar o leitor no movimento de gênese das coisas (procedência e emergência, não origem, lembra Foucault). Para tanto, Nietzsche lança mão de recursos tipológicos e dramáticos, que nem sempre apresentam uma argumentação no sentido cartesiano do termo.

Portanto, não há propriamente um “ódio à argumentação”, mas objetivos diferentes, formas de expressão e argumentação diferentes. Luc Ferry se engana ao avaliar o pensamento de Nietzsche a partir das idéias que o próprio Nietzsche cuidou de problematizar ao longo de sua obra. FERRY, Luc. “La critique nietzschéenne de la démocratie”, in *Histoire de la Philosophie Politique (vol. 4), Les Critiques de la Modernité Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

<sup>4</sup> Deleuze, “Pensamento nômade”, p. 59.

<sup>5</sup> HDH, 1. Os grifos são nossos.

Mas este não nos parece o caminho adequado. Primeiro, porque o jargão da filosofia política é manipulado por Nietzsche sobre um plano móvel, no qual a paródia e a análise operam movimentos imprevisíveis.<sup>6</sup> Segundo, porque Nietzsche considera que a idéia de revolução conserva, tanto em sua elaboração filosófica, quanto em sua situação prática, os mesmo cânones valorativos sobre os quais se fundamentam as idéias e práticas dos “derrotados”, isto é, da monarquia e da Igreja. Para ele a Revolução Francesa “pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’”, obviamente considerando o homem bom como “ovelhas, asnos e gansos rasos, ruidosos e maduros”<sup>7</sup>, configurando mais um capítulo da derrota do “tipo superior.” Mais do que a análise dos valores, a filosofia de Nietzsche deseja mostrar que, no horizonte da cultura moderna, o cristianismo e o estado de direito, a despeito de suas divergências históricas, conservaram, entretanto, um campo comum de problemas, marcado por dois fatores centrais que, para Nietzsche, resultam extremamente comprometedores do ponto de vista do problema da existência. Em primeiro lugar, a submissão gregária aos valores superiores, expressa historicamente no exercício violento do poder, operado tanto pelo clero quanto pelo estado de direito, em vistas de maior sociabilidade e domínio. Em segundo lugar, a própria idéia de “valor superior”, que Nietzsche distingue na apreciação dos traços de continuidade das culturas. Em ambos os casos, o valor superior age como princípio ativo dos valores, estabilizando os padrões de conduta e conservando a coesão social interessante ao poder. O “valor superior” oferece um parâmetro para a vida, conservando as ações aceitáveis em detrimento das ações que desestabilizam a comunidade — justamente a ação do “tipo superior”, analisada no primeiro capítulo. A ação do tipo superior — a inoculação de idéias e práticas desconhecidas ou condenadas pela comunidade — é, por sua vez, inibida pela necessidade, por parte do poder, em manter a coesão social.

Mas o que vem a ser um “valor superior”, tal como Nietzsche o compreende? Ele afirma que o “valor superior” se deseja “superior à vida”,

---

<sup>6</sup> O exemplo mais contundente da utilização de recursos paródicos por Nietzsche se encontra em GM, na análise do estado e do direito constitucional. Cf.: GM II 10 e 11.

<sup>7</sup> GC, 350.

superior à realidade efetiva. Significa dizer que, do ponto de vista do indivíduo, a assunção do valor superior ocorre de forma irreflexiva, ainda que os desmentidos da experiência insistam em afirmar seu oposto. Mais uma vez, é à questão do ressentimento que devemos recorrer, pois o “valor superior” é justamente o princípio ativo que determina uma compensação imaginária em relação aos acontecimentos que não aceitamos e do qual não podemos fugir. Vejamos a constituição do valor superior no cristianismo

No cristianismo, nem a moral nem a religião se acham em contato com um ponto sequer da realidade. Só *causas* imaginárias (‘Deus’, ‘alma’, ‘eu’, ‘espírito’, ‘livre arbítrio’ — ou também o ‘não livre’); só *efeitos* imaginários (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’). Uma relação entre *seres* imaginários (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica, uma falta absoluta do conceito das causas naturais); uma *psicologia* imaginária (só erros próprios, interpretações de sentimentos gerais agradáveis) (...); uma teologia imaginária (‘o reino de deus’, ‘o juízo final’, ‘a vida eterna’). Este mundo das *ficções puras* distingue-se, com muita desvantagem para ele, do mundo dos sonhos, em que este reflete a realidade, ao passo que o outro não faz mais do que falseá-la, desprezá-la, negá-la. (...) Quem é o único que tem razões para sair da realidade por *uma mentira*?<sup>8</sup>

No cristianismo, o indivíduo que se orienta pelo valor superior “crê em realidades que não são realidades”<sup>9</sup>, pois acredita em “fatos morais”, previamente determinados. Para Nietzsche, no entanto, “não existem absolutamente fatos morais”<sup>10</sup>, mas somente interpretações. Neste caso, a crítica dos valores morais é uma crítica dos valores superiores, não somente porque estes interdita a ação renovadora, mas sobretudo porque nascem de uma concepção teleológica do real. No que toca à questão da interdição da ação renovadora, o “valor superior” age ora como bálsamo contra o sofrimento, ora como catalisador social. Neste sentido, por exemplo, a idéia que Nietzsche nos traz do ideal ascético como antinatureza<sup>11</sup>, exprime uma forma de regozijo às avessas, cuja espontaneidade se perde no exercício da educação: o valor superior é, sobretudo, *ensinado*. Ensina-se aquilo que é útil a uma certa ordem de coisas e, a partir daí, desenvolvem-se maneiras de recompensar esse aprendizado.

<sup>8</sup> AC, XV

<sup>9</sup> CI, VII, 1

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Cf.: GM, III, 3 e CI V.

Por outro lado, observemos o trecho em que Nietzsche se refere a uma “ciência *natural* imaginária”, caracterizando-a por um antropocentrismo e por “uma falta absoluta do conceito das causas naturais.” Notemos que a ciência natural a que Nietzsche alude é posta em jogo por conta do termo “imaginário”, e não a partir do termo “ciência natural.” Em primeiro lugar, a primeira ilusão desta “ciência natural” concebida pela religião e pela metafísica é a ilusão do antropocentrismo. Já em 1873 Nietzsche escreve:

Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.<sup>12</sup>

Uma primeira característica do caráter teleológico da realidade que habita a religião e a metafísica é a perspectiva antropocêntrica. Credo que seu intelecto, sua vida, desempenha um papel central na ordem da natureza, o ser humano se toma como “ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início.”<sup>13</sup> Não se trata entretanto de diminuir o homem perante a natureza, mas enfocá-lo de uma forma adequada dentro de seus próprios limites. Deus, tomado como dimensão divina e imortal do intelecto humano — um intelecto superior — conservaria em suas ações e seu pensamento as mesmas relações de tempo, espaço, cultura etc, cuja invenção, nós humanos, atribuímos a ele. Nós mesmos criamos a regra para, depois, atribuir sua criação a um ser superior. Assim, o intelecto humano figuraria como parte fundamental desta ordem, pois atestaria, em última instância, um certo privilégio natural do homem em relação à natureza. O ser humano, privilegiado na ordem da natureza, traria consigo um traço do divino, uma espécie de contigüidade espiritual entre ele próprio e Deus. Para Nietzsche, entretanto, de um ponto de vista ontológico, este mesmo intelecto não extrapola a vida humana, situando-se de forma bem modesta na ordem do real. Neste sentido, o aporte crítico da

<sup>12</sup> Obras incompletas, p. 45.

<sup>13</sup> HDH, 2.

modernidade traria elementos religiosos recalcados pelo deslocamento de foco: se antes Deus era o fiel da balança, garantindo a tradição e a lei, a partir de Descartes a razão e a responsabilidade do sujeito passam a desempenhar esse papel.

Assim, se a “essência do humanismo metafísico característico da modernidade se resume à construção de uma teoria irresoluta entre o humano e o divino”<sup>14</sup>, qualquer contra-projeto que preconize sua superação implica em um retorno a Nietzsche. Ao afirmar que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”<sup>15</sup>, Nietzsche denunciou categoricamente os pressupostos religiosos implícitos nos valores modernos e a falsa ruptura entre o mundo religioso e o mundo moderno. Em sua interpretação da cultura ocidental, o campo epistemológico sobre o qual se concebeu a questão “homem” na modernidade constituiu-se no mais das vezes como espaço de manifestação divina, seja sob o aspecto de “verdade”, como em Descartes, seja sob o aspecto moral, como em Kant, ou mesmo nas filosofias consideradas imanentistas, as “religiões do homem”, como Hegel e o positivismo. Os valores superiores, característicos do cristianismo teriam, segundo Nietzsche, transubstanciado-se nos valores “de fachada” da mais moderna filosofia e da mais avançada ciência, reproduzindo a mesma relação de reversibilidade entre a divinização do homem e a humanização do divino. Isto se pode verificar nos enunciados e preceitos da modernidade política e científica, sobretudo quando indicam a aquisição de verdades dogmaticamente incontestáveis: o Estado de direito, a soberania, a igualdade, mas também, trazendo a questão para nossos dias, a “liberdade de expressão”, a separação radical entre economia e política, a crença na igualdade dos sexos, na tecnologia, na comunicação etc.

Aprofundando sua denúncia, Nietzsche percebe uma segunda reviravolta. Quase que simultaneamente a esta divinização de fachada, sucede exatamente o oposto: apartado de seu poder de transformação pela força bruta, mas também por seus hábitos e crenças morais, religiosas e políticas, o homem moderno exprimiria a desastrosa contrapartida do humanismo metafísico, isto é, a figura do *nilismo*, a doença da vontade

---

<sup>14</sup> Badiou, *Le siècle*, p. 237.

<sup>15</sup> ABM, 202.



disseminada na Europa, tanto pelo cristianismo quanto por seu suposto antípoda, o Estado democrático. O cristianismo e a modernidade política constituiriam, para Nietzsche, um só movimento em direção à formação, regulação e perpetuação de um rebanho autônomo, “a animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais.”<sup>16</sup> A sensação de completude que a metafísica imprime na dinâmica do niilismo — ou seja, a glorificação de valores tão bem acabados quanto abstratos — se choca com a miséria de meios para favorecer “estados mais completos de humanização”. Este humanismo metafísico, que por suas características domesticadoras pode ser avaliado como “humanismo animal”, deve ser superado sobretudo porque emite e salvaguarda hábitos e práticas que arruinam o homem ao invés de promovê-lo. E neste ponto residiria o paradoxo constitutivo da modernidade: de um lado, a divinização do homem contida nas idéias modernas; de outro, o cultivo de sua impotência diante dos mecanismos de manutenção do poder. Nietzsche denuncia a ambigüidade performativa do humanismo metafísico, para situar a questão da seguinte forma: a “morte de deus” implica na superação do homem tal como a modernidade política e a metafísica o conceberam até então: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado.”<sup>17</sup> Superar o homem metafísico implica, portanto, em superar o antropocentrismo.

Com base no problema do valor geral da vida, Nietzsche nos remete à mais uma apreciação da moral escrava, a moral utilitária a que nos referimos no primeiro capítulo. Se deflagra, então, o círculo vicioso característico da moral escrava: a crença no valor superior, cuja manutenção é realizada por um antropocentrismo ingênuo, que por sua vez produz a degeneração fisiológica, e conseqüentemente, o sofrimento, de modo a retornar novamente para o poder balsâmico do valor superior. Assim, Nietzsche confere um outro sentido à dialética hegeliana. Toda cultura, arte, religião, sociedade etc, será avaliada a partir do modo de vida que determina. O escravo, isto é, a “consciência trabalhadora”<sup>18</sup>, como afirma Hegel, não é

---

<sup>16</sup> ABM, 203.

<sup>17</sup> Z, Prólogo, 3.

<sup>18</sup> Cf.: Hegel, *Fenomenologia do espírito*, p. 132

mais concebido a partir de um sistema de valores inquestionado — por exemplo, o sistema que legitima o “trabalho abstrato” e a “propriedade privada” como *a priori*, cuja crítica nem o próprio Marx deu cabo.<sup>19</sup> Ao contrário, as características próprias a essa escravidão são cuidadosamente apreendidas dos enunciados e modos de vida que produz. Na perspectiva crítica dos valores morais, a metafísica e as idéias modernas resultam de erros lógicos quanto ao estatuto da vida humana perante a realidade, mas que, por outro lado, produzem modos de vida conservadores. As idéias modernas e a metafísica são, para Nietzsche, meros jogos contextuais, meros produtos de determinados mecanismos de sociabilização e domesticação, a partir dos quais distinguem-se certas práticas, certos modos de vida, e, portanto, certas concepções acerca do valor da vida. Desse modo, superar a avaliação metafísica da existência requer a abolição do antropocentrismo, mas também a atenção especial ao campo da atividade humana.

Entretanto, ao invés de simplesmente situar a crítica em um determinado contexto histórico, deve-se considerar que, por mais que Nietzsche concentre sua artilharia sobre os artefatos morais que constituem tanto o mundo mítico, quanto o mundo “político”, pode se observar na crítica dos valores morais certos aspectos que delineiam a “posição” do homem em relação à sua existência. A palavra “posição” não deve incomodar o leitor, pois, como sugerimos anteriormente, não se trata de conferir atributos estáticos ao homem, mas considerá-lo segundo as limitações próprias às condições ontológicas dadas. Os problemas levantados pela crítica dos valores morais, pouco a pouco, nos revelam que Nietzsche, crítico de *toda* a tradição metafísica, estabelecia, a seu modo, uma concepção do ser, da natureza, do homem e do mundo. Em oposição à concepção teleológica característica da religião e da filosofia metafísica, Nietzsche criou sua própria ontologia, sua própria definição do ser, do tempo, e a situação do homem perante esses conceitos.

Para Nietzsche, embora a visão teleológica alimente tanto a metafísica quanto a religião, os meios pelos quais sacerdotes e filósofos imprimem esta

---

<sup>19</sup> Kurz, *Os últimos combates*. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997, p. 33.

perspectiva são os mais diversos. E a crítica dos valores morais procura se encarregar de sua pluralidade, traçando a relação de continuidade entre o legado religioso e o legado moderno, mas também apontando sinais característicos de degeneração fisiológica, que denunciam as formas de vida comprometidas com os valores superiores. O elemento comum a todos esses modos de vida, isto é, o ponto de contato entre a religião e a política reside, portanto, no problema do ressentimento que, segundo Nietzsche, produz modos de vida decadentes.

Assim, de forma geral, a crítica atua segundo dois movimentos complementares: ora referindo-se à esfera cultural, isto é, às possibilidades de intervenção efetiva sobre o mundo; ora em relação à investigação acerca da efetiva posição do homem diante da realidade, questão eminentemente ontológica. E como podemos, preliminarmente, definir esta concepção? Se não há, nem na ordem da natureza, nem na humanidade como um todo, nenhum resquício de finalidade, então a abertura de sentido do real predica à própria atividade humana a produção e manutenção de seus valores e modos de vida. Quais então os limites de nossa atividade? A divisão entre aspectos orgânicos e culturais e aspectos ontológicos facilita nossa exposição, mas não permite afirmar se há algum primado da ontologia sobre a crítica ou vice-versa. Através de sua crítica, Nietzsche também especula acerca da essência do ser, sem entretanto considerá-lo como *primo ens*, como ser originário do qual derivam todos os outros. Muito menos como princípio externo. Ao contrário, o ser para Nietzsche, assim como para Espinosa, se afigura como imanência, isto é, como acontecimento indiscernível da ordem natural.

Por ora gostaríamos de fixar a seguinte idéia: a crítica dos valores é composta por uma dimensão orgânica e cultural, e por uma dimensão ontológica que se entrelaçam na obra de Nietzsche — sem dúvida com menos intensidade nos textos da primeira fase, como em *O nascimento da tragédia*, e maior destaque na fase final e nos fragmentos póstumos de 1887-9. Sem a pretensão de esgotar o assunto, resta definir, ainda que provisoriamente, o que entendemos como ontologia em Nietzsche e quais os elementos que a compõe.

### 3.1.2

#### O díptico essência/existência<sup>20</sup>

Nas palavras de Kant, os pensadores fizeram da discussão acerca dos termos metafísica e ontologia um verdadeiro “campo de batalha.”<sup>21</sup> Tentaremos abordar aqui alguns pontos dessa longa história, traçando vínculos com o que chamamos ontologia de Nietzsche.

Aristóteles considerava a metafísica sob dois aspectos, concernentes à filosofia primeira: como *metafísica geral*, “estudo do ser enquanto ser”, ou “do ser enquanto ente”, isto é, um estudo do ser “comuníssimo”, não importa sob qual aspecto; como *metafísica especial*, estuda-se “o ser” ou “o ente”, um ser originário do qual dependem outros entes. No século XVI e XVII, o termo ontologia adquiriu autonomia em relação ao termo metafísica através de Rudolf Goclenius (1613), e sua “filosofia dos entes.” Para Abraham Calovius (1636), por sua vez, a metafísica diria respeito *a rerum ordine*, isto é, a “ordem das coisas”, enquanto a ontologia se referiria ao objeto mesmo, *ab objecto proprio*. A dicotomia entre universal (metafísica geral) e particular (metafísica especial) desempenhará um papel fundamental não somente na história da disjunção dos termos em questão, como também no horizonte constitutivo da modernidade. Esta dicotomia pode ser concebida também segundo uma relação entre essência (universal) e existência (particular), pois desde Platão estabeleceu-se uma clara distinção entre a vida — condicionada, imperfeita, múltipla —, e o pensamento — incondicionado, divino, modelar. Nietzsche interpreta a força desta distinção da seguinte forma: devido às dificuldades e sofrimentos, a vida inspiraria nos filósofos, tal como nos sacerdotes, a necessidade de produzir um outro registro da realidade, livre dos percalços da existência singular. Amparada na discursividade comunicativa, que estabelece formas de transmissão da idéia de “perfeição” — ou pelo menos da sensação de perfeição — a reflexão acerca da questão do ser adquiriu, já

<sup>20</sup> Em boa parte deste sub-capítulo nos baseamos no dicionário de filosofia de Ferrater Mora. Cf.: Mora, *Diccionario de filosofia*. Barcelona: Alianza editorial, p. 2423.

<sup>21</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, p. 19.

em seu nascimento, esta ambigüidade que marcará inclusive a dicotomia entre os termos ontologia e metafísica.

Influenciado por Johannes Clauberg e Leibniz, Christian Wolff teria popularizado o termo ontologia em sua *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur* (1730), definindo-a como *scientia entis in genere, quatenus ens est* — “ciência do ser em geral ou enquanto ser.” Para Wolff, a ontologia emprega “um método demonstrativo e se propõe a investigar os predicados mais gerais do ente enquanto tal.” Baumgarten também segue Wolff em sua *Metaphysica* (1740), afirmando a ontologia como “a ciência dos predicados mais abstratos e gerais de qualquer coisa”, e, acrescenta Ferrater Mora, “enquanto pertencem aos princípios cognoscentes primeiros do espírito humano.”<sup>22</sup> Cabe lembrar que esta problemática se encontra no cerne do debate entre o pensamento de Wolff e Baumgarten e o de Kant. Os ataques deste último se dirigiam “menos à ontologia propriamente, mas sobretudo à pretensão de erigir uma *scientia prima* sem uma prévia crítica da razão.”<sup>23</sup> No entanto, a crítica da razão, na perspectiva de Wolff, surge como produto do pensamento sobre si próprio, isto é, como força ideativa que conserva, apesar disso, um caráter imanente. Para ele, é a ciência do conceito se apropriando dos objetos da realidade que definirá os caminhos para uma compreensão adequada do ser. Para Kant, ao contrário, a definição desta faculdade extrapola a dimensão experiencial, e revela uma estrutura *a priori* que, segundo ele, é preciso investigar e conhecer. Kant critica Wolff por seu dogmatismo, isto é, sua “pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro baseado em conceitos (o filosófico), segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito ela chegou a eles.”<sup>24</sup> Para ambos, no entanto, o sentido da realidade se estabelece por uma faculdade cognoscente, com a diferença de que, para Wolff, ela é experiencial e mediada por conceitos, mas para Kant, ao contrário, esta faculdade é transcendental.

---

<sup>22</sup> Mora, op. cit 2422-2425.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Kant, op. cit., prefácio, p. 30-31.

Tanto Wolff quanto Kant concebem a realidade como cognoscente, mas Kant atentou para a necessidade de desenvolver o sentido estrutural e transcendental da razão, sentido este que, segundo ele, possibilitaria a própria realidade. A “razão pura”, elemento formal e *a priori* do pensamento, é responsável por sintetizar nossas experiências, mas, no mesmo passo, ela revela um conteúdo próprio. A diferença efetiva entre essas duas perspectivas, portanto, pode ser avaliada a partir do plano da crítica kantiana:

Na execução do plano traçado pela crítica, isto é, no futuro sistema da metafísica, devemos pois seguir um dia o método estrito do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Este deu pela primeira vez o exemplo (e criou por seu meio o espírito de profundidade que ainda não se extinguiu na Alemanha) de como se deve, pelo estabelecimento regular de princípios, pela clara determinação dos conceitos, pelo procurado rigor nas demonstrações, pela prevenção de saltos temerários nas conclusões, tomar o caminho seguro de uma ciência. Justamente por isso estava ele apto a colocar a metafísica nesse caminho, bastando para isso que lhe tivesse ocorrido preparar antes o campo por meio de uma crítica do órgão, ou seja, da própria razão pura.<sup>25</sup>

A pretensão à generalidade da “metafísica geral” divergiria de qualquer estudo “especial”, isto é, qualquer estudo sobre entes específicos dado seu caráter estrutural, por assim dizer. O caráter geral da ontologia (que diz respeito “aos gêneros supremos das coisas”, mas também admite que o intelecto humano possa apreendê-los) não possui a aura supraterrana dos temas da metafísica especial. Por outro lado, se perdura uma identificação entre os termos metafísica e ontologia, isto ocorre porque consideramos a ontologia não como metafísica geral, mas, ainda que com reservas, como “metafísica especial.” Como afirma Ferrater Mora:

A superposição da ontologia com a metafísica geral representaria já, portanto, um primeiro passo em direção ao já mencionado processo de divergência de significação entre os vocábulos metafísica e ontologia. Com efeito, tudo o que se refere ao *além*<sup>26</sup> do ser visível e diretamente experimentável, se torna objeto da “metafísica especial” que seria efetivamente uma *trans-physica*. [Desta forma] A “metafísica geral “ (ou Ontologia) se ocuparia somente de formalidades, mas de um formalismo

---

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> No original: “*mas allá*.”

distinto do formalismo exclusivamente lógico.<sup>27</sup> Tal acepção é patente sobre todas as direções da neoescolástica do século XIX que de alguma forma tiveram contato — ao menos terminologicamente — com o wolffismo. Em todo caso, a expressão citada [ontologia] adquiriu o papel de “natureza” dentro da neoescolástica.

O “transcendental” em Kant não corresponde à avaliação da natureza, tal como define a tradição neoescolástica, “mas aos conceitos *a priori* que residem no entendimento e têm seu uso na experiência.” Considerando que a metafísica geral trata da natureza como objeto de investigação, Kant teria se apropriado desta acepção, mas para fixar-lhe um sentido *a priori*. Deste modo, à época de Kant, vigoram duas possibilidades de se compreender a ontologia. A primeira, recorrente, como teoria do *primo ens* do qual dependem todos os seres, ao qual todos os seres são irreduzíveis apesar da pluralidade de formas. Para Ferrater Mora, neste sentido a ontologia é propriamente metafísica, como ciência da realidade ou da existência ou como determinação da constituição dos entes e do ser em si, isto é, “uma ciência das essências e não das existências.”<sup>28</sup> Percebe-se que, após Kant, o termo ontologia, desfalcado de seu caráter físico e natural que lhe conferia a metafísica geral, refugia-se de vez no campo da lógica e da transcendência. Nesta concepção, a ontologia se confunde com a “metafísica geral” e absorve tanto seu primado cognoscente, como também sua pretensão à validade universal *a priori*.

Agora, chamamos atenção para a segunda forma de se considerar a questão do ser à época de Kant. E atentamos para o fato de que, durante o desenrolar dessas polêmicas, situadas basicamente no âmbito acadêmico, outras formas de se compreender a questão são por assim dizer soterradas pelas interpretações oficiais, como a de Kant. É o caso, por exemplo, da ontologia de Espinosa. Segundo Joaquim de Carvalho, para o filósofo holandês a “essência não tem o sentido universal nem o de identidade ideal; é o ser próprio, tanto na ordem das idéias, quanto na ordem das coisas.” Como afirma Espinosa, na Definição I da parte 1 da *Ética*: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” Ou na

<sup>27</sup> O grifo é meu.

<sup>28</sup> Mora, op. cit., p. 2424.

proposição XX: “A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa.” Ou mais precisamente, na segunda parte da *Ética*, definição 2:

Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que essa coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido.

Se, nesta discussão, o caráter conceitual da ontologia de Wolff remetia inicialmente aos objetos próprios da experiência humana, conferindo-lhe uma proximidade com o que chamamos “ontologia de Nietzsche”, a partir deste ponto a comparação se torna inviável. Quando se afirma que a ontologia é a “determinação da constituição dos entes e do ser em si”, isto é, “uma ciência das essências e não das existências”<sup>29</sup>, não se leva em consideração a possibilidade de uma ontologia como a de Espinosa, que investiga a constituição complexa da essência (geral) *enquanto* coisa existente (particular), ou sob a forma de extensão, ou sob a forma de pensamento. Nietzsche não busca, como Wolff, uma apropriação conceitual da realidade; nem como Kant, uma “teoria do *primo ens*, do qual dependem todos os seres, ao qual todos os seres são irreduzíveis.” Ao contrário, sua ontologia se efetiva como uma *ciência das essências enquanto existentes*. Deste modo, na ontologia de Nietzsche, os aspectos gerais da vida não se situam em relação a seu aspecto geral, mas, de outra forma, a generalidade do ser *corresponde* a uma longa e acurada pesquisa pela totalidade das singularidades existentes. O pensamento de Kant, inspirado pela “fantasmagoria conceitual exangue e sem sol”<sup>30</sup>, a que ele chama “profundidade”, estaria mais próximo de uma deontologia, isto é, de um estudo prescritivo do ser; enquanto uma ontologia em Espinosa e em Nietzsche remeteria ao ser como é dado em sua singularidade, desprovido da clássica divisão entre ser e existir. Ser é existir, existir é ser. Note-se aqui o interesse de Nietzsche acerca da fisiologia, entre outros campos do saber não-filosófico: ele vem em favor de uma pesquisa profunda do ser, enquanto efetividade.

---

<sup>29</sup> Mora, op. cit, p. 2423.

<sup>30</sup> ABM, 254.



Consideremos, provisoriamente, a ontologia em Nietzsche como uma ciência das essências enquanto existentes. De saída, observa-se que essa ontologia não carece fundar outro “mundo”, outra dimensão cognoscente, que não a existente e factível. Nietzsche é, inclusive, extremamente crítico de um tal procedimento. Como ele afirma:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que esta pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar — algo que também não seria desejável —, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual iluminar a história da gênese desse mundo como representação — e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento. Talvez reconhecemos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.<sup>31</sup>

A ciência rigorosa que “pode nos libertar” representa justamente a pesquisa pelo conjunto das existências singulares. A coisa em si, o elemento externo e lógico que, segundo a metafísica geral, seria o responsável pelo vir-a-ser do mundo, é caracterizada por Nietzsche como vazia de sentido. Os fenômenos, aquela dimensão da existência relegada a segundo plano na metafísica ocidental, seriam, eles próprios, de um ponto de vista ontológico, acontecimentos vazios de sentido. O sentido da existência atribuído pela metafísica revelaria uma perspectiva sobre o valor da vida, que Nietzsche procura desarticular. Para ele, o sentido da existência, sua essência, não reside fora do mundo, mas na própria experiência, na própria vida. Na

---

<sup>31</sup> HDH, 16.

valorização e sublimação de um sentimento de insatisfação e desprazer, a cruzada metafísica buscaria a essência na supressão e redução do mundo a um princípio teórico e de caráter eminentemente modelar. O sentimento forte que, como chamamos atenção no primeiro capítulo, faz com que os homens imaginem que “com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior”<sup>32</sup>, opera como uma espécie de catalisador desta perspectiva, sem que entretanto o próprio filósofo se aperceba desta relação. E, neste ponto, podemos observar, novamente, uma dupla argumentação em Nietzsche, que se entrelaça em seus escritos. Por um lado, ele se posiciona contra a “metafísica” e seus pressupostos lógicos, mas também, em certa medida, contra o indivíduo metafísico, isto é, o indivíduo que alimenta a metafísica com seu trabalho teórico. Por outro lado, Nietzsche articula outras concepções em favor de sua própria ontologia. Neste último caso, ao contrário dos filósofos metafísicos, ele não elabora sua ontologia de forma sistemática — não pelo menos como se compreende o sistema na filosofia moderna — ficando a cargo dos pesquisadores e comentadores a localização e articulação dos textos que fundamentam essa ontologia.

Foucault talvez tenha sido o pensador que, na filosofia contemporânea, melhor sintetizou essa “ciência rigorosa”. Através de sua expressão “ontologia do presente”, francamente influenciada por Nietzsche, ele historicizou o dístico essência/existência, dando-lhe um sentido cambiante e impreciso, de acordo com a própria imprecisão e abertura de sentido da realidade. A essência verdadeira do mundo é a “inocência do vir-a-ser”<sup>33</sup>, isto é, a abertura de sentido da realidade (em Nietzsche, o eterno retorno). E a existência é o movimento difuso da vida que se espalha pelo universo (a vontade de poder). A partir dessas concepções, a ontologia de Nietzsche — ou pelo menos os aspectos ontológicos de seu pensamento — se configura de modo a desarticular os valores vigentes e levar seus leitores à desestabilização moral.

---

<sup>32</sup> HDH, 15.

<sup>33</sup> CI, VI, 7 e 8

### 3.1.3

#### Os limites da interpretação de Heidegger

Afirmar que Nietzsche criou uma ontologia pode parecer simplesmente uma provocação gratuita contra Martin Heidegger, cuja célebre interpretação possui como argumento central a idéia de que “o pensamento de Nietzsche, em conformidade com todo o pensamento do ocidente desde Platão, é metafísica.”<sup>34</sup> Se por um lado direcionamos nossos argumentos no sentido de desarticular esta idéia, por outro reconhecemos que Heidegger acerta ao inferir da obra de Nietzsche, o tema da *verdade* e do *ser*. Portanto, não se trata, pelo menos preliminarmente, de uma “resposta” a Heidegger; ao contrário, levamos em consideração sua percepção de que Nietzsche, mesmo com toda sua artilharia pesada contra quaisquer idealismos, ainda assim chamava atenção para questões dessa natureza. Outra intuição de Heidegger que admitimos e buscamos problematizar é a construção desta questão através da conexão entre dois conceitos fundamentais: o eterno retorno e a vontade de poder. Aqui também admitimos em parte a conclusão heideggeriana de que “a determinação da conexão entre [a doutrina do eterno retorno] com o pensamento fundamental da vontade de poder”<sup>35</sup> se encontra no cerne da questão do ser para Nietzsche. Adiante, entretanto, torna-se difícil, senão impossível, acompanhar a perspectiva de Heidegger. Por mais que a famigerada, porém curiosa, citação de Deleuze que compara o ato interpretativo ao ato sexual reflita em certos aspectos a frase de Heidegger segundo a qual “toda interpretação não somente deve extrair do texto a coisa de que se trata, (...) [como também] tem que poder agregar algo próprio, proveniente de sua própria coisa”<sup>36</sup>, há que se pôr em questão em que sentido determinadas interpretações atingem graus diferentes de aproximação em relação à “coisa” interpretada. Em termos nietzscheanos: o que importa em uma interpretação qualquer é se ela estimula e reflete uma moral nobre ou

<sup>34</sup> Heidegger, Martin. *Nietzsche – Zweiter band*. “Nietzsches Metaphysik.” Berlim: 1961, p. 257.

<sup>35</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht.” Berlim: 1961, p. 8

<sup>36</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 262.

escrava; se propicia uma abertura para a perspectiva afirmadora da vida com todos seus sofrimentos, entraves e limites, ou se abre um caminho para a regulação do sofrimento e a duplicação da realidade.

A estrutura desse sub-capítulo refletirá a preocupação quanto a algumas questões que nos parecem fundamentais no que diz respeito à inferência de Heidegger. Os pressupostos que são maquinados em sua interpretação foram constituídos por elementos imprecisos que lhe conferem um certo grau de equívoco e, por outro lado, usando uma expressão cara a Nietzsche, um sentido de *décadence*, já que, como afirmamos no primeiro capítulo, a *décadence* também estimula modos de vida regulados pela introdução de elementos compensatórios. Buscaremos aqui problematizar as idéias de Heidegger no mesmo passo em que prosseguiremos delineando a ontologia de Nietzsche. Principalmente, traçaremos algumas linhas de interpretação do eterno retorno, identificando na perspectiva histórico-filológica e interpretativa de Mazzino Montinari a definitiva demonstração das limitações inerentes à interpretação heideggeriana.

Para Heidegger, a ontologia fundamental tem por função precípua o descobrimento da constituição fundamental do ser da existência, representada pela assunção de sua finitude. A ontologia, tendo este caráter “fundamental”, se ocuparia do ser enquanto elemento incondicionado, mas não do ponto de vista formal (lógico), nem do ponto de vista da existência mesma. Em Heidegger, o ponto de partida da reflexão sobre o ser é o elemento que torna possível a existência — o des-cobrimento da finitude. Mas esta ontologia fundamental se configura como um primeiro passo para o que Heidegger chamava “metafísica da existência.” Assim, o autor submete novamente a ontologia à metafísica, o que em termos gerais significa a submissão do ente à fantasmagoria conceitual, do “mundo aparente” ao “mundo verdadeiro”, enfim, da existência à essência.

A metafísica, enquanto verdade do ente pertencente ao ser, não é nunca em primeiro lugar a visão e o juízo de um ser humano, nunca somente um edifício doutrinal e expressão de sua época. Tudo isto também o é, mas sempre como consequência posterior e em sua fase externa. O modo, entretanto, pelo qual alguém é conclamado a salvaguardar a verdade no pensamento e assumir a rara disposição, fundamentação, comunicação e preservação da verdade no projeto existencial-contemplativo [*existenzial-*

*ekstatischen*] delimita o que se chamará posição metafísica fundamental de um pensador.<sup>37</sup>

Heidegger imputa a Nietzsche esta “posição fundamental”, deslocando a metafísica das disputas e polêmicas que marcaram seu percurso desde a Grécia antiga, doando-lhe um sentido essencialmente supra-sensível. Através de um procedimento teórico-especulativo, desloca o sentido histórico da metafísica e a destaca no “interior do problema do ser.” Heidegger, ao contrário de Nietzsche, concebia o “ser” em relação a uma outra realidade, certamente mais nobre que a realidade vivida e efetiva. Mais que isso, a verdade sobre o ser conclama: ela se revela ao pensador, ela é autônoma em relação aos problemas mais gerais da vida, ela *possibilita* a vida. Mas, para Nietzsche, o ser (a coisa em si) não se relaciona com o ente, senão que ele é o próprio “ente.” Entre uno e múltiplo em Nietzsche, só pode haver uma relação entre matéria e pensamento, entre *valores*, e não entre algo que está dentro ou fora da ordem do real. Para Nietzsche, só podemos refletir sobre essas questões enquanto valores, do lado de fora do campo epistemológico da metafísica moderna e, portanto, fora daquilo que Heidegger chamou “projeto básico e inicial da metafísica ocidental.”<sup>38</sup>

Heidegger considera que, na medida em que Nietzsche mantém os pontos de articulação basilares da metafísica ocidental — o ser, a relação entre uno e múltiplo — ele ainda faz parte da história desta metafísica como seu “acabamento” [*Vollendung*].<sup>39</sup>

A posição fundamental a partir da qual a era da metafísica ocidental chega ao seu acabamento se vê, então, integrada a uma controvérsia de uma natureza totalmente diferente. O conflito não é mais a luta pelo domínio do ente. Este se interpreta e se governa hoje em todas as partes de modo “metafísico”, mas sem superar a essência da metafísica. O conflito é a confrontação entre o poder do ente e da verdade do ser.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Idem, op. cit., p. 258.

<sup>38</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 8: “dem tragenden und die ganze metaphysik geschichte anfänglich.”

<sup>39</sup> Idem, op. cit., p. 7.

<sup>40</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 262.

O projeto inicial que estrutura a metafísica ocidental (“o ente ancorado no ser”<sup>41</sup>), portanto, é algo simultaneamente distinto e idêntico a seu “acabamento.” Mas, em qualquer um dos sentidos, é considerado em termos de uma oposição. São problemas diferentes, expostos segundo o mesmo dualismo constitutivo. A “verdade do ser” perduraria como elemento externo, configurado como condição transcendental, e delimitaria a posição ambígua deste acabamento: posição histórica, mas que traz em seu cerne a “verdade do ser.” O pensamento de Nietzsche, para Heidegger, refletiria a posição fundamental da metafísica ocidental por expressar e problematizar este confronto como acabamento na “história final” da modernidade.

Por mais que Nietzsche enfatize a sua concepção do que vem a ser a metafísica — um valor, delimitado pela condição do homem, esculpido a partir de uma perspectiva sempre parcial e fragmentária, mas sobretudo, *décadent* — Heidegger, por seu lado, insiste em investir numa caracterização metafísica da filosofia de Nietzsche. Diante de um sem números de textos em que deixa bem clara sua posição quanto a esse problema<sup>42</sup>, beira a estranheza o excerto de Heidegger, retirado do texto intitulado *O eterno retorno do mesmo e a vontade de poder*, no qual ele afirma que

A doutrina de Nietzsche não é, entretanto, superação da metafísica, senão que é a mais extrema e cega reivindicação de seu projeto inicial. (...) Mas outra coisa está em jogo. Perguntar pelo sentido metafísico-histórico da doutrina nietzscheana do eterno retorno de modo insuficiente, quebra ao meio a íntima necessidade do curso histórico do pensar ocidental e assim, ao exercer também ele [Nietzsche] a maquinação esquecida do ser, confirma o abandono do ser.<sup>43</sup>

O que atestaria esta posição de Nietzsche na história da metafísica moderna, segundo Heidegger, é a “a determinação da conexão entre (a) doutrina (do eterno retorno) com o pensamento fundamental da vontade de poder.” Trataremos o tema da vontade de poder no terceiro capítulo, onde o conceito será analisado em conformidade com o tema da “grande política.”

<sup>41</sup> Idem, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 7: “Seiendes gelichtet im Sein.”

<sup>42</sup> Cf.: p. ex., ABM 12, 229; CI, III 3, VI 3; HDH 6, 8 e 9, entre diversos outros, inclusive nos fragmentos póstumos.

<sup>43</sup> Heidegger, op. cit., p. 12.

Por ora, para que possamos avançar numa análise do eterno retorno, tomemos a vontade de poder basicamente como “essência da vida”<sup>44</sup> — pois “vida é precisamente vontade de poder”<sup>45</sup> — o registro orgânico (a matéria em toda sua dimensão e espessura) e inorgânico (o acontecimento, o pensamento) da vida que se espraia pelo universo no eterno retorno do mesmo. Heidegger afirma que, segundo esta unidade, Nietzsche cumpre os requisitos da posição fundamental, desta vez conformada ao projeto moderno. Mas de que modo ocorre esta conexão?

1. O pensamento do eterno retorno do mesmo concebeu [*denk̄t*] o pensamento fundamental da vontade de poder antecipadamente em um sentido metafísico-histórico, quer dizer, em direção a seu acabamento.
2. Ambos os pensamentos pensam [*Gedanken denken*] metafisicamente o mesmo, no âmbito da modernidade e da história final [*endgeschichtlich*].
3. Na unidade essencial de ambos os pensamentos, a metafísica que chega a seu acabamento [*vollendende*] disse sua última palavra.
4. Resta a unidade essencial inaudita, justificando uma época de completa carência de sentido [*Sinnlosigkeit*].
5. Esta época cumpre com a essência da modernidade, que somente desta maneira chega a si mesma.
6. Historicamente, este cumprimento é, ocultamente e contra a aparência pública, a necessidade da transição que assume tudo o que passou e prepara o caminho futuro em direção à guarda da verdade do ser.<sup>46</sup>

Para Heidegger este ser, incondicionado, se revela intelectualmente, sem entretanto se exprimir de forma histórica. A verdade, ainda que considerada de um ponto de vista externo à história do corpo, se abre em determinados momentos como “fundamento da história da metafísica”<sup>47</sup>, revelando o sentido profundo do desenrolar histórico. O pensador, a quem a verdade confia sua publicização, acessa o sentido da modernidade e o enuncia como “ausência de sentido”, representada não por uma expressão histórica qualquer, mas através de um silêncio repleto de significado. A ausência de sentido, característica do acabamento do projeto moderno, é produto da escuta do filósofo, que ao voltar os olhos para si mesmo percebe, num “rasgo” da razão, o sentido profundo e, portanto, *fundamental* do acabamento. Mas para Nietzsche, o problema ontológico não deveria ser

<sup>44</sup> GM, II, 12.

<sup>45</sup> ABM, 259.

<sup>46</sup> Heidegger, op. cit., “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 9.

<sup>47</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 260: “den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik nachzudenken.”

avaliado em termos fundamentais, “pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum” e, portanto, não possui um fundamento ao qual seria preciso retornar. Claro está que, por mais que Heidegger traga a discussão para o espaço da finitude, mais ele toma como referência o “mundo verdadeiro” e essencial que o próprio Nietzsche buscou desarticular. Heidegger concebe a questão antropomorficamente, a partir de um ser cognoscente central. E neste ponto, reside uma outra diferenciação de pressupostos entre a ontologia de Nietzsche e a metafísica na qual Heidegger procura situá-lo. O eterno retorno e a vontade de poder não podem ser pensados a partir da teoria do conhecimento moderna, na qual o livre arbítrio e a concepção antropomórfica da realidade se entrelaçam para fundar o problema. Aqui, como em toda a metafísica moderna, o homem ainda se toma como o centro do mundo, tal como Nietzsche buscou denunciar em diversas passagens de sua obra.

Mas se as evidências quanto ao caráter não-metafísico do pensamento de Nietzsche e, particularmente, do eterno retorno, são abundantes, o que leva Heidegger a considerá-los como o atestado definitivo da conformação de Nietzsche ao projeto inicial da metafísica ocidental? É bem verdade que a articulação teórica que Heidegger executa extrapola a problemática do eterno retorno, referindo-se também à vontade de poder, ao niilismo, ao *Übermensch* e à justiça. Mas é igualmente verdadeiro, como o próprio Heidegger assume, que

o pensamento do eterno retorno é, sobretudo, anterior, quer dizer, antecipador, por seu conteúdo, sem que Nietzsche mesmo tenha sido capaz de pensar expressamente a unidade essencial (do eterno retorno) com a vontade de poder e de elevá-la metafisicamente ao conceito.<sup>48</sup>

Se enquanto submetia os entes aos valores supremos, “válidos até o momento”<sup>49</sup>, o projeto original da metafísica garantia sua continuidade e estabilidade, o “acabamento”, isto é, o confronto entre a verdade do ser e o ente emancipado, por sua vez introduziria nas relações sociais a incerteza de um mundo “invalorável.” O niilismo, a doença da vontade, é para

<sup>48</sup> Idem, op. cit., “Die ewige wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, p. 10.

<sup>49</sup> Idem, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 275.



Heidegger, justamente o processo de desvalorização dos “valores supremos”, que ocorre quando a existência toma a palavra acerca do problema do ser. Heidegger se serve da célebre sentença nietzscheana “O valor total do mundo é invalorável”<sup>50</sup> para desenhar todo um sistema de significação metafísica para o eterno retorno, que começa por definir o valor total do mundo:

Este princípio fundamental da metafísica de Nietzsche não quer dizer que a capacidade humana não está em condições de descobrir o valor total que, entretanto, existiria ocultamente.<sup>51</sup>

Adiante, Heidegger utiliza outra frase de Nietzsche, do mesmo aforismo, para prosseguir seu raciocínio. A frase é apresentada da seguinte forma: “O vir-a-ser (quer dizer o ente em sua totalidade) não tem nenhum valor.” A partir desta última frase, tão incompleta quanto a primeira, Heidegger deduz que

A proposição tem um sentido essencial. Expressa a carência de valor do mundo. Nietzsche compreende todo “sentido” como “fim” e “meta”, mas compreende fim e meta como valores. De acordo com ele, podemos dizer: “a absoluta carência de valor, quer dizer de sentido”, “a carência de meta em si” é “o principal artigo de fé” do niilista. Entretanto, não pensamos mais o niilismo de forma “niilista” como uma dissolução que vai desintegrando-se no nada. A carência de valor e de meta, então, tampouco pode significar um defeito, o mero vazio, a mera ausência. Estes títulos niilistas para o ente em sua totalidade se referem a algo afirmativo e algo essencial, a saber, ao modo como isto traz à presença o todo do ente. A palavra metafísica para isto é: o eterno retorno do mesmo.<sup>52</sup>

Em oposição à carência de sentido, de “fim” e “meta” que, segundo Heidegger, constituiria o fundamento do niilismo moderno, o eterno retorno do mesmo, por sua vez, “traz à presença o todo do ente.” Articulado à vontade de poder, o eterno retorno enceta o veredito final da metafísica ocidental. A vontade de poder, como determinação do ente na modernidade, e o eterno retorno como determinação do ente em sua “história final”, se unem no pensamento de Nietzsche, mas somente o eterno retorno se articula como “determinação.” A conexão entre a vontade de poder e o eterno

<sup>50</sup> O.P.C. (XIII), p. 233. KSA 11[72].

<sup>51</sup> Heidegger, op. cit., “Nietzsches Metaphysik”, p. 283.

<sup>52</sup> Idem.

retorno a que Heidegger se refere significa, portanto, a afirmação de uma preeminência do conceito, de um traço abstrato que restituiria o ente à sua “essência.” Voltemos, pois, aos aforismo originais e completos a que Heidegger alude. Primeiro, o aforismo 708 desta falsa obra que é *A Vontade de Potência*:

Se o movimento total do universo tivesse um estado final seria necessário que já o tivesse atingido. Ou o único fato fundamental é que não há *nenhuma* finalidade: e toda filosofia ou hipótese científica (por exemplo o mecanismo) no qual um tal estado se torna necessário, se acha refutado por esta única realidade... Eu busco uma concepção de mundo que faz justiça ao seguinte fato: o vir-a-ser deve ser explicado sem recorrer a esse gênero de intenção finalista. Eu penso que o vir-a-ser se justifica a todo instante (ou invalorável: aquilo que retorna ao mesmo): o presente não pode ser justificado em razão de um futuro ou o passado em razão de um presente. (...)

Mais rigorosamente: *de uma maneira geral não admitimos nenhum ser*, — porque então o vir-a-ser perde seu valor e aparece perfeitamente insensato e supérfluo.

Consequentemente, resta perguntar: como a ilusão do ser pôde nascer (como sua formação se tornou necessária)

(...)

mas, desse fato, reconhecemos que esta hipótese do ser é a fonte de todas as calúnias no que diz respeito ao mundo.

(...)

1. o vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um “ser.”
2. o vir-a-ser não é um estado aparente: talvez o mundo seja, ele mesmo, uma aparência.
3. o vir-a-ser possui o mesmo valor a todo instante: a soma de seu valor permanece igual a ele mesmo: em outros termos: o mundo não tem valor porque lhe falta qualquer coisa, de acordo com o qual ele fosse valorável e ao qual relativamente a palavra “valor” tem algum sentido.

O valor total do mundo é invalorável...<sup>53</sup>

Ora, não é justamente contra quaisquer tipos de preeminência ontológica que se insurge Nietzsche no aforismo em questão? É preciso, neste caso, recorrer a uma distinção interna ao pensamento de Nietzsche, e que tentamos refletir na estrutura de nossa dissertação, isto é, a distinção entre os aspectos de sua obra que visam uma perspectiva do problema da existência, e outro aspecto que visa o problema propriamente ontológico. Nietzsche afirma que “o valor total do mundo é invalorável” porque à medida em que sua concepção de mundo se adequa ao problema do valor da vida, se distinguem elementos a partir dos quais podemos pensar e agir, e

<sup>53</sup> O.P.C. (XIII), p. 233. KSA 11[72].

outros elementos que, em sendo elemento absolutamente desconhecidos e, pelo menos por ora, inatingíveis, não podemos nem nos referir sem recorrer à metáforas e projeções antropomórficas. Se “o único fato fundamental é que não há *nenhuma* finalidade” e não há nenhum “ser” a não ser o “vir-a-ser”, então a concepção de mundo de Nietzsche afirma o ser como movimento. O ser não “é”, por assim dizer; o ser “está sendo” na unidade total e fulgurante do acontecimento pleno. O “vir-a-ser não possui nenhum estado final, não repousa sobre um ‘ser’”, de modo que também não se pode dizer que a ontologia de Nietzsche se articula a partir de “carências”, pois não lhe falta nada, não é dado ao homem “esquecer” o ser... Nietzsche registra uma concepção do ser que procura não incorrer nos mesmo erros de interpretação que as concepções precedentes. E deixa claro que parte deste trabalho se situa no campo da psicologia, indicando que, antes de mais nada, cabe perguntar porque as diversas culturas e civilizações, para definir o mundo, resvalaram em imperativos abstratos. Enfim, o mundo é invalorável não por conta de um projeto qualquer, vinculado a qualquer perspectiva compensatória do real, mas porque, como afirma Nietzsche, o mundo “sempre retorna ao mesmo.”

Mas o que ocorre na relação entre o pensamento de Nietzsche e a interpretação de Heidegger? O que levaria autores tão estimados a uma divergência tão radical quanto a seus propósitos? Que Heidegger projetou sobre Nietzsche seus desejos mais profundos em relação à tradição metafísica ocidental, isto se confirma pela própria obra de Nietzsche e seus ataques à metafísica. Mas será que estamos diante de um caso puramente pessoal, em que a possível genialidade conceitual de Heidegger extrairia conteúdos inexistentes e interpretações equívocas? A vontade de poder e o eterno retorno são parte da ontologia de Nietzsche que, situados fora de seu contexto efetivo, se tornam elementos ainda mais complexos. Mas como situá-los em seu contexto? E de que contexto se trata? Walter Kaufmann observa que

a imagem de Nietzsche como grande metafísico aparece junto com a concepção de Nietzsche como *politiker*; não somente ambas as teses são defendidas por Bäumler no mesmo livro, como são baseadas nos mesmos princípios exegéticos — isto é, a concentração nos fragmentos e notas que

são tendenciosamente organizados de modo a produzir um ‘sistema’ bastante divergente das intenções de Nietzsche.<sup>54</sup>

Como Kaufmann, temos razão para crer que é a partir de uma compreensão equívoca do eterno retorno, estimulada entretanto pela irresponsabilidade editorial do *Nietzsche-Archiv*, mas também em virtude de uma certa artimanha conceitual e boa dose de desatenção por parte de Heidegger, que se alimenta o erro crasso de pensar a filosofia de Nietzsche metafisicamente. *Politiker*, no sentido de um intelectual-funcionário do *Reich*, Nietzsche certamente não era, ao contrário de Heidegger. Chega-se a esse veredito justamente por vias tortas, extraídas erroneamente do caráter ontológico do eterno retorno e da vontade de poder. Porque não se compreende a ontologia imanente de Nietzsche, mas se percebe que ele toca nesses problemas, se predica erroneamente ao filósofo o rótulo “metafísico.” Por outro lado, sabe-se que a edição crítica organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari no final dos anos 60 não só alterou absolutamente a rota dos estudos nietzscheanos, como também, através do descobrimento de uma série de novos fragmentos censurados pelos editores do *Nietzsche-Archiv*, ampliou a gama de problemas, trazendo conseqüências fundamentais para a compreensão da “grande política”, do eterno retorno e da vontade de poder. Mais que isso, longe de se resumir a uma erudição estéril, o minucioso trabalho de Colli e Montinari se configurou como um passo fundamental nas pesquisas acerca da obra de Nietzsche, embora seja importante dizer, em termos preliminares, que “o trabalho editorial, filológico, (...) sozinho não é suficiente para a compreensão de Nietzsche.”<sup>55</sup> Com isso não se quer dizer que todas as interpretações da obra de Nietzsche antes de Colli e Montinari são equívocas — embora o sejam em boa parte; ou que uma interpretação adequada a estes critérios não possa eventualmente “errar”, quero dizer, trazer conteúdos à tona de forma equívoca, mesmo levando em consideração a edição crítica. Ao contrário, a descoberta, reunião e organização crítica dos fragmentos, determinados cronologicamente e em relação às leituras e biografia do autor, precisa de forma diferenciada não só a gênese e construção de idéias que permaneciam excessivamente evocativas ou

<sup>54</sup> Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 416.

<sup>55</sup> Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. p. 78.

incompletas — como a própria questão do eterno retorno do mesmo — como também, e sobretudo, idéias não exploradas ou mal exploradas, como por exemplo a questão da “grande política.”

O fato é que erros terríveis foram encontrados por Colli e Montinari ao cabo de sua pesquisa. *A Vontade de Potência*, por exemplo, foi considerada obra magna de Nietzsche até a descoberta de que era apenas uma compilação desarvorada, que trazia inclusive aforismos escritos por outros autores e tomados como se fossem de Nietzsche.<sup>56</sup> Descobriu-se também que “das ruínas da ‘Vontade de potência’ que, entretanto, jamais fora um edifício, ele apanhou o material utilizável para o *Crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo*.”<sup>57</sup> Afora estes equívocos grotescos, a própria discrepância entre as interpretações de Deleuze, Heidegger, Klossowski, Fink, entre outros, atestam que a obra de Nietzsche, profundamente corrompida por seus problemas editoriais, se prestava a quaisquer tipos de apropriações. E neste ponto, vale reconhecer aqueles que, diante do trabalho de Colli e Montinari, souberam refazer suas perspectivas sobre Nietzsche. Como afirma Ernani Chaves, em nota:

Como se sabe, o resultado do trabalho de Colli e Montinari recebeu aprovação imediata das editoras Adelphi, de Milão e Gallimard, de Paris. Só foi possível encontrar uma editora alemã, a partir da intermediação de Karl Löwith, que Colli e Montinari conheceram pessoalmente no Colóquio Royaumont, em 1964.<sup>58</sup>

(...) foi Deleuze quem insistiu no convite a Montinari, para que ele participasse do Colóquio em Royaumont. (...) Na Introdução escrita por Deleuze e Foucault para a edição francesa, eles destacam a importância da edição nos mesmos termos de Montinari. Quanto a Heidegger, embora tenha morrido oito anos após o início da publicação da edição crítica, não conhecemos nenhuma alusão ao trabalho de Montinari.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Refiro-me ao fragmento 15 (41), do início de 1888, redigido por Charles Féré (1852-1907), médico dos nervos e estagiário no serviço de Charcot, na famosa Salpêtrière de Paris, de quem Nietzsche tomou emprestado o tema da *décadence*. Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3, 1997, p. 87. V. também p. 128.

<sup>57</sup> Montinari, op. cit, p. 80.

<sup>58</sup> Chaves, Ernani. *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*. São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3, 1997, p. 75.

<sup>59</sup> Idem.

No que diz respeito ao nosso problema, a questão do eterno retorno e seu caráter essencialmente ontológico, a situação é ainda mais problemática. Como Nietzsche afirma em *Ecce Homo*, o pensamento do eterno retorno do mesmo, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”<sup>60</sup>, foi cunhado em 1881. Antes das edições críticas, tomava-se o fragmento 334 da falsa obra *A vontade de potência* como a referência central no que diz respeito ao eterno retorno. Mas a pesquisa revelou que, não somente esse “aforismo” havia sido arbitrariamente composto pelos editores a partir da reunião de dois fragmentos díspares, como também foi disposto na edição de *A vontade de poder*, absolutamente desvinculado do grupo de textos que o contextualiza e esclarece. Somente após o trabalho das edições críticas, tomamos contato com o conteúdo do caderno em que foram recolhidos os primeiros fragmentos acerca do tema. O caderno data da primavera-outono de 1881, contém 160 páginas e 350 fragmentos. Nele, Nietzsche pretendia anotar idéias “para uma exposição científica do eterno retorno.” Estes textos foram publicados na íntegra definitivamente em 1973, e antes desta publicação, era impossível reunir subsídios adequados à compreensão do eterno retorno. A gênese do conceito está ligada a um debate com o qual Nietzsche se envolveu acerca da possibilidade de “morte térmica do universo”, estimulada pelos dois primeiros princípios da termodinâmica, que dizem respeito à entropia. O debate trazia à baila uma renovada polêmica entre a concepção linear e a concepção circular do tempo<sup>61</sup>, na qual Nietzsche buscava se posicionar. Tomados por um “forte grau de intertextualidade”, esses fragmentos testemunham a consciência que Nietzsche possuía acerca de questões concernentes à cosmologia, mas eram lidos e interpretados absolutamente deslocados de seu contexto. De modo que, antes de elucidar esta intertextualidade, o eterno retorno do mesmo permanecia numa esfera evocativa, que em nada auxiliava seus comentadores. Perdidos, estes trataram logo de preencher os espaços esvaziados pela inevitável incompreensão com especulações que mais deturparam do que esclareceram as idéias de Nietzsche.

---

<sup>60</sup> EH, Z, 1.

<sup>61</sup> D'Iorio, Paolo. *O eterno retorno. Gênese e interpretação*, p. 71.

Segundo pesquisadores, o caderno M III 1 de 1881 é um dos raros exemplos nos quais Nietzsche inicia o desenvolvimento de um conceito e mantém os mesmos argumentos nos textos seguintes: trata-se portanto de um elemento fundamental de seu pensamento, com o qual o filósofo moldou sua concepção de mundo. E eis que, verificando os textos deste caderno de 1881, encontramos o seguinte fragmento:

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. Seja qual for o estado que esse mundo *possa* alcançar, ele tem de tê-lo alcançado, e não uma vez, mas inúmeras vezes. Assim, este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou este, e com o que é filho do de agora. Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, — um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e cada inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas.<sup>62</sup>

A concepção do eterno retorno se situa, nesses cadernos, num debate cosmológico que contava com filósofos e cientistas como Eduard von Hartmann, Otto Caspari e Eugen Dühring, citados por Nietzsche em diversas passagens.<sup>63</sup> Os aforismo do caderno M III 1, incluindo o aforismo acima, atestam que Nietzsche não só buscava formular respostas aos sistemas cosmológicos da época, como também, na contrapartida de seus argumentos, ele desenhava sua concepção ontológica. O eterno retorno, portanto, longe de se afigurar metafisicamente, é produto de um debate muito específico, no qual Nietzsche se apoiou para construir os aforismos em questão. Se ele afirma que o mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição e de nenhuma cessação, é porque responde diretamente a Eduard von Hartmann, para quem a concepção teleológica do

<sup>62</sup> Obras incompletas, p. 389.

<sup>63</sup> Cf.: O.P.C. (XIV); KSA 19 [10]. “..essas nulidades tagarelas, como o Sr. E. Von Hartmann, o inconsciente, ou um canalha que escarra a bile e a peçonha do anti-semitismo berlinense, E. Dühring, que se arroga abusivamente do título de filósofo...”

mundo pressupunha uma liberação progressiva do tempo, conforme o desenrolar de uma luta metafísica entre princípios lógicos e ilógicos. Se ele afirma que o mundo não se expande, nem se equilibra em repouso, é porque responde ao organicismo de Otto Caspari, para quem a concepção de mundo passava “de uma visão do orgânico enquanto máquina à do cosmo enquanto organismo.”<sup>64</sup> Portanto, em primeiro lugar, a ontologia nietzscheana não se encaixa no rótulo metafísico, sobretudo porque, ao contrário do que afirma Heidegger, o debate está situado em outra esfera de conhecimento que não o especulativo-metafísico. O eterno retorno é um conceito que nasce de um diálogo com uma série de interlocutores, cujo debate fora apagado pela edição desastrosa dos textos.

O “retorno” não deve ser entendido como “repetição”, mas como reiteração ou afirmação total, quer dizer: todas as forças que compõem o universo são, por assim dizer, absolutamente afirmadas, inclusive a dor, o sofrimento, e, sobretudo, aquilo que a dimensão humana não pode ou não consegue apreender. O eterno retorno é também uma declaração de ignorância, na medida em que, como afirmava Espinosa, “não sabemos o que pode um corpo.” O eterno retorno é a fulguração do acontecimento pleno como a única realidade possível, como a única realidade existente e essencial. Quando Nietzsche afirma que “encontrarás” cada coisa outra vez, não quer dizer que veremos “novamente”, como algo externo que “reencontramos”, mas que tudo é o mesmo, infinitamente. Mas, se como afirmamos no início deste sub-capítulo, a hipótese de Heidegger acerca da conexão entre a vontade de poder e o eterno retorno é, a princípio correta, a que tipo de conexão estamos nos referindo? Se o eterno retorno é afirmação absoluta e a vontade de poder é “essência de vida”, qual a relação entre as duas?

Ao definirmos a vontade de poder basicamente como “essência da vida”<sup>65</sup>, a matéria em toda sua dimensão e espessura, mas também o pensamento, damos certamente um aspecto ôntico à sua definição, como se o eterno retorno, tal como desejou Heidegger, representasse a dimensão verdadeira deste mundo de aparência. Mazzino Montinari situa a questão de

---

<sup>64</sup> D’Iorio, op. cit., p. 87.

<sup>65</sup> GM, II, 12.



uma outra forma e, segundo nosso entendimento, contrária a Heidegger. Com relação à frase final de *O Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche afirma ser o “mestre do eterno retorno”, Montinari escreve que

Esta posição, no fim, do pensamento do eterno retorno do mesmo, não me parece ocasional. Este é um pensamento que está na conclusão de toda uma história de vida e paixão. Através de sua afirmação, a vida torna-se justificada, o mundo redimido, quando toda a dura realidade da vida for percorrida por uma vontade de potência múltipla. Este pensamento não se deixa compreender por fórmulas, ou melhor, todas as suas formulações são provisórias e superáveis, na medida em que abarca num todo a vida, o mundo e o tempo, mas não de forma transcendental, porque ele já expressa a totalidade. Através dele acontece a confirmação da imanência após a morte de Deus. (...) Por conseguinte, existe uma tensão no pensamento do eterno retorno, considerado por um lado como fundamento especulativo último, como inocência do vir-a-ser, como redenção do mundo, como a mais elevada forma de afirmação da vida, e por outro lado, como confrontação com situações particulares, seja a filosofia até então, ou a modernidade, o niilismo e a *décadence*, a moral ou a religião, uma tensão que não é superada, que por princípio não deve ser superada. Uma sistematização geral da vontade de potência como princípio eliminaria, por um lado, a resolução da luta necessária ao perspectivismo e, por outro, se igualaria à construção de uma metafísica da vontade de potência (análoga à metafísica schopenhauriana da vontade de vida). Mas, a presença do pensamento do eterno retorno impede toda sistematização. (...). O sentido filosófico do Crepúsculo dos Ídolos não é uma sistemática da vontade de potência, mas sua superação no pensamento do eterno retorno mesmo.<sup>66</sup>

A vontade de poder, múltipla, tão essencial quanto existente, é absolutamente afirmada no eterno retorno do mesmo. Esta conexão não se dá como determinação, como afirmou Heidegger, pois não há possibilidade de que o eterno retorno possa sistematizar a vontade de poder. Montinari chama atenção para o fato de que o eterno retorno na obra de Nietzsche impede toda “sistematização”, quer dizer: a “coisa em si”, que na história da metafísica ocidental possibilitaria a constituição e cristalização da verdade e da essência do mundo, não pode ser afirmada senão enquanto *valor*, isto é, enquanto produto da mente humana. A superação da sistemática da vontade de poder se dá no mesmo passo que a superação do pensamento do eterno retorno, mas isto não significa um voltar atrás, nem um ir à frente, mas a assunção absoluta da existência em toda sua plenitude. Não nos esqueçamos que, se uma ontologia emerge em Nietzsche é porque seu pensamento busca

---

<sup>66</sup> Montinari, op. cit., p. 89.

uma perspectiva adequada e positiva do problema do valor da vida; mas no mesmo passo, se se pensa a existência do ponto de vista de seu desenrolar efetivo, percebe-se que, em sendo a antropomorfização da realidade um elemento recorrente e fundante de religiões e concepções *décadents*, a afirmação do eterno retorno do mesmo é uma declaração de princípios que se exprime na força mesma, e não fora dela. Heidegger acerta, novamente em parte, quando afirma que “o ente que enquanto tal tem caráter fundamental da vontade de poder só pode ser, em sua totalidade, eterno retorno do mesmo”; mas, adiante, ele traduz Nietzsche para o campo epistemológico da metafísica, afirmando que “a entidade do ente e o todo do ente exigem reciprocamente, desde a unidade da verdade do ente, o modo de sua respectiva essência.” Assim, reparte e sistematiza novamente o eterno retorno e a vontade de poder, quando, na ordem do real, ambos são afirmados no mesmo movimento total. Para Montinari, se a sistemática da vontade de poder eliminaria o perspectivismo — pois uma “sistemática” resumiria uma série de perspectivas cogitáveis, tal como na metafísica kantiana —, é justamente na superação do eterno retorno, isto é, sua afirmação absoluta, que a vontade de poder foge a toda sistematização metafísica, afirmando todos os pontos de vista possíveis.

Qual pode ser a *nossa* doutrina? — Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (...). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou “um ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*—<sup>67</sup>

Cada um é necessário, “está no todo”, não importa se são coisas subjetivas ou externas, não importa se pensamentos, sentimentos, extensão etc. Neste aforismo, percebe-se claramente o entrelaçamento ambíguo entre

---

<sup>67</sup> CI, VI, 8. Os grifos são do autor.

as perspectivas cultural e ontológica que marcam o discurso nietzscheano. Apólogo de uma rigorosa disciplina de si, Nietzsche certamente não afirmaria que “ninguém é responsável pelo fato de (...) ser assim ou assado”, se não estivesse se referindo à uma posição ontológica. Se estivesse situado na esfera cultural e moral, ele certamente faria uma apologia do cultivo de si, de uma responsabilidade por seus gestos e atos. Cabe ao leitor se orientar no mar agitado dos textos nietzscheanos, discernindo os problemas no emaranhado de idéias.

### 3.1.4.

#### O eterno retorno: entre o pensamento e a experiência

As discrepâncias entre a interpretação de Heidegger e o pensamento de Nietzsche ocorrem porque o eterno retorno não representa simplesmente um conceito. Em *Ecce Homo*, Nietzsche descreve o momento de sua criação como produto de uma experiência peculiar, afirmando inclusive que ela já havia sido prenunciada não somente em estudos, mas na mudança de seu gosto, particularmente em relação à música. De forma que talvez ele tenha razão quando afirma que, devido ao seu caráter “pessoal”, o pensamento do eterno retorno “por muito, muito tempo tem de ser pequeno e impotente.”<sup>68</sup> Para Klossowski, por exemplo, o eterno retorno é a afirmação de uma alta tonalidade da alma (*hohe Stimmung*), um sentimento decorrente de uma experiência peculiar. Mas este alto sentimento não deve ser tomado como o “sentimento forte”, ou como norma, pois, como afirma Nietzsche, “as leis mais profundas da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente a sua virtude, o *seu* imperativo categórico.”<sup>69</sup> Entretanto, afirma Klossowski:

Não existiria, na experiência vivida por Nietzsche, uma antinomia implícita entre o conteúdo revelado e o ensino desse conteúdo (como doutrina ética), assim formulado: age como se tivesses que reviver inúmeras vezes e deseja viver inúmeras vezes — pois, de um modo ou de outro, terás que reviver e recomeçar?<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Obras incompletas, p. 390.

<sup>69</sup> AC, 11

<sup>70</sup> Klossowski, op. cit., p. 77.

Se o encontro entre a experiência vivida e a necessidade de comunicá-la, culmina na ausência de conteúdo, visto que, de um ponto de vista externo, a intensidade afetiva só pode ser representada, e não experimentada, o que nos autorizaria, então, a pensar o eterno retorno como parte de uma ontologia, se ela mais cedo ou mais tarde, recairá novamente no antropocentrismo? Quando este sentimento se evapora, resta a experiência como lembrança; mas o que teria ocorrido a seu conteúdo? Poderia a mais elevada forma de afirmação ter-se transmutado em perspectiva ética? Se a antinomia entre experiência e conhecimento é flagrante neste sentido, sob que aspectos se pode conceber o eterno retorno como perspectiva ontológica?

Em primeiro lugar, “reviver inúmeras vezes” não significa retornar ao mesmo espaço e tempo, nem buscar repetir somente as experiências agradáveis, nem afirmar seus valores através do mero orgulho pessoal. A expressão “como se” (viva *como se...*) não está relacionada a um tempo que se esgota, ou a uma definição de caráter, mas ao cultivo da “alta tonalidade da alma”, que pode ser formulada também como a busca por nosso próprio “imperativo categórico.” A vida, inclusive, não pode ser pensada em termos de passado ou futuro; nossas experiências são meros produtos das interpretações dos acontecimentos sucessivos, de modo que somente nos resta viver sob o mais alto sentimento. Guardemo-nos<sup>71</sup> inclusive de perguntar o que é o tempo para Nietzsche. Ele é apenas uma projeção útil à regulação de sistemas criados pela mente humana. O corpo envelhece não porque o tempo passa, mas porque o movimento auto-produtivo da realidade e das coisas não cessa. O tempo não anda para frente, mas também não é puramente circular, pois a superação da vontade de poder no eterno retorno não “retorna”, mas se “afirma” no mesmo. Até a concepção circular do tempo não passa de uma projeção mental, pois o círculo, ao retornar ao

---

<sup>71</sup> Diversos aforismos do caderno M III 1 iniciam-se com a forma retórica “Guardemo-nos de dizer...” (*Hüter win uns*) que, segundo Paolo D’Iorio, é uma alusão irônica endereçada a Eugen Dühring. Acerca do caráter paródico desta forma de expressão, v. D’Iorio, Paolo. Op. cit., p. 74.

“mesmo” não está retonando à parte anterior.<sup>72</sup> O “tempo” não anda para frente, não progride. Como vontade de poder, representa apenas uma força, gerada pelo exercício do pensamento, e que, na ontologia de Nietzsche, também se afirma no “círculo”, não fora dele. A ilusão de um tempo progressivo resulta do confronto psicológico gerado pela falsa estabilidade da consciência e a ruína do corpo. A própria sucessibilidade temporal é produto da memória, e a continuidade entre o alto sentimento e o momento “seguinte” se mostra precária. De modo que a parte comunicável do conteúdo da experiência do eterno retorno, portanto, é seu aspecto ético, por assim dizer. Assim, reformulemos a frase de Klossowski: age (sempre) como se tivesses que reviver inúmeras vezes esta (ou aquela...) alta tonalidade da alma.

Klossowski afirma que, nesta experiência, o “esquecimento” desempenha um papel essencial, mas não para reiterar a interpretação de Heidegger. Para ele, “o esquecimento esconde o eterno *devoir* e a absorção de todas as identidades do ser.”<sup>73</sup> Ao nível orgânico, a individuação dos elementos naturais visíveis aos olhos humanos ocorre por conta da coesão atômica dos corpos, e o envelhecimento atesta, não uma suposta “passagem” do tempo, mas o inexorável movimento da matéria e da realidade. No entanto, no plano do pensamento, não somos uma identidade fechada sobre si mesma. Para Nietzsche, o pensamento consciente, inclusive, não possui a importância que lhe é atribuída na modernidade. Como ele afirma:

Comparada ao enorme e múltiplo trabalho pró-e-contra, tal como se pode observar na organização vital de cada organismo, o mundo consciente quanto a sentimentos, intenções, apreciações de valor, não é mais do que uma parte ínfima.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> D’Iorio, op. cit.; p. 70-71. D’Iorio afirma que o principal equívoco de Deleuze foi ter concebido o eterno retorno a partir de um fragmento isolado (IX, 11 [311] de 1881), em que Nietzsche, em que o filósofo discute a concepção circular do tempo de Johannes Gustav Vogt. Por questões editoriais, restou a concepção circular enunciada no aforismo em questão. Mas D’Iorio lembra que: “Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões (...) o diálogo entre Nietzsche e Vogt é apagado e parece que Nietzsche (...) está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo.”

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> O.P.C (XIII), p. 171; KSA 10 [37].

A consciência para Nietzsche é uma parte ínfima da natureza que, delimitada pelo “sentimento consciente”, se mantém ludibriada pela suposta estabilidade da matéria. Mas não haveria uma característica funcional neste sentimento consciente, que o faria se desenvolver de modo muito específico, recalçando outras identidades, e mesmo outras possibilidades de pensamento consciente? Klossowski sustenta que, após a experiência extática que lhe inspirou o eterno retorno, Nietzsche articulou uma memória do “esquecimento”, sobre a qual se projetaram as diversas identidades possíveis que, embora afirmadas no eterno retorno do mesmo, foram ilusoriamente rechaçadas pela concepção teleológica, em nome do princípio de realidade e da pessoa responsável.

Devemos sublinhar a importância da perda da identidade que se tinha antes. A “morte de Deus” (do Deus fiador da identidade do eu responsável) abre para a alma todas as suas possíveis identidades, já apreendidas nas diversas *stimmungen* (tonalidades da alma) da alma nietzscheana; a revelação do eterno retorno traz como necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis: “todos os nomes da história, no fundo, sou eu” — finalmente “Dioniso e o crucificado.”<sup>75</sup>

O esquecimento a que se refere Klossowski é o esquecimento da identidade consciente, que por sua vez, livre da ignorância antropocêntrica, se desgarrava de sua figura “oficial” e incorpora a condição pulsional ao pensamento consciente. Vale penetrarmos mais a fundo no intrincado argumento de Klossowski.

A anamnésia coincide com a revelação do eterno retorno. Como pode o Retorno não trazer o esquecimento? Aprendo não apenas que eu (Nietzsche) estou de volta ao momento crucial onde culmina a eternidade do círculo, exatamente quando a verdade do retorno necessário me é *revelada*; mas aprendo também, ao mesmo tempo, que eu era *outro*, diferente daquele que sou *agora*, porque esqueci essa verdade, logo tornei-me outro ao aprendê-la. Será que vou mudar e esquecer, mais uma vez, que mudarei necessariamente durante uma eternidade — até reaprender de novo essa revelação?<sup>76</sup>

Porque se abria para as diversas identidades do ser, refletindo a absoluta ausência de sentido do real, a experiência do eterno retorno foi fundamental para Nietzsche sentir sua perfeita necessidade, tanto como

<sup>75</sup> Klossowski, p. 77.

<sup>76</sup> Idem.

pensamento supremo, quanto como sentimento elevado.<sup>77</sup> Assumindo o eterno retorno como uma experiência, Klossowski mantém a ontologia de Nietzsche longe de quaisquer antropomorfismos, porque assume o elemento fundamental, afetivo e experiencial de sua ignorância, e não confere leis externas ao mundo, senão como exercício do pensamento. De forma que, como experiência da afirmação absoluta, o eterno retorno é também uma crítica aos princípios de realidade e identidade. Nas palavras de Klossowski, Nietzsche opera a partir de uma “consciência da inconsciência”,<sup>78</sup> quer dizer, uma consciência do eterno retorno e das identidades recalçadas pelo princípio de realidade. O eterno retorno é a própria totalidade do *devoir*, o que não quer dizer que, de um ponto de vista psicológico essa afirmação tenha um caráter contemplativo. Ao contrário, se é no próprio pensamento e seus movimentos relativamente imprevisíveis que o delírio identitário se cristaliza, é neste mesmo registro que procederá sua desconstrução.

Tomando o signo do Círculo vicioso como definição do Eterno Retorno do Mesmo, um signo chega ao pensamento nietzscheano com um *acontecimento que vale por tudo que um dia pode acontecer*, por tudo o que aconteceu, por tudo o que poderia acontecer no mundo, ou seja, no próprio pensamento.<sup>79</sup>

Contra todas as cosmologias da época, a concepção de Nietzsche é apresentada como uma experiência, e não como um pensamento que, de forma mágica, infere a essência do universo. Mas, uma tal cosmologia não remeteria também às possibilidades e limites do conhecimento humano? Quer dizer, não estaria embutida nessa concepção uma “teoria do conhecimento”? Na medida em que a ordem do real é definida como abertura de sentido e afirmação de todas as coisas, interditando quaisquer finalismos, quaisquer antropomorfismos, não seria a própria experiência e a própria realidade o único palco da atividade humana? E mais que isso: não estaríamos definitivamente enredados nesta enorme gama de afetos e relações, definidos e limitados tanto pelas condições biológicas e físico-químicas, quanto pela ação da moral sobre nossos modos de vida? Num

---

<sup>77</sup> Idem, p. 80.

<sup>78</sup> Idem.

<sup>79</sup> Idem, p. 86.

certo sentido, se nos afirmamos no círculo — ou melhor, se *somos* o círculo, pois não estamos “inseridos” —, vivendo segundo certas limitações, só temos duas formas de lidar com a vida, ambas “culturais”: ou nos referindo aos *aspectos retrospectivos*, referente aos produtos e resquícios de tudo o que já foi vivenciado e produzido por nossos antepassados; ou nos referindo aos *aspectos prospectivos*, relativos às projeções e planejamentos para o futuro. Sem que se perceba esses aspectos, e a forma como Nietzsche lida com eles, os componentes da crítica dos valores morais podem passar como mero estilismo: a “visão geral”, a genealogia, a interpretação, o aforismo, a criação de valores, entre outros, são elementos retrospectivos e prospectivos definidos pela ontologia de Nietzsche.

Pensar os movimentos da crítica em termos de retrospectão e prospecção pode fornecer outra base teórica, para evitar a manutenção da imagem terrível e incompleta que se tem do pensamento político em Nietzsche. A urgência da “grande política” é uma urgência por ação, pois não há mais nada que possa ser realizado senão a ação do pensamento e do corpo. A inação, a conformação, a adequação são, no entanto, formas de ação, como veremos no capítulo seguinte. Pode parecer curioso que, após um capítulo inteiro dedicado à ontologia, retornemos à política. Mas, à medida em que Nietzsche prossegue em sua pesquisa acerca do valor da vida, à medida em que o problema do valor da existência se afigura de forma múltipla em seu pensamento, o filósofo descobre nas teorias existentes o elemento *décadent*, responsável pela má compreensão acerca da abertura de sentido da realidade. Se, como afirmamos no início desse capítulo, é o pensamento do humanismo metafísico que distingue as filosofias políticas que grassaram na era moderna, então é na desarticulação de seu pressuposto teológico e teleológico que se articula a filosofia política de Nietzsche, sobretudo concernente à “grande política.”

A ilusão da política, da qual sorrio do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão religiosa de outros tempos, é antes de tudo *mundanização*, a crença no *mundo* e o tirar da cabeça “além” e “ultramundo.” Seu alvo é o bem-estar do indivíduo *fugaz*: por isso o socialismo é seu fruto, isto é, os *indivíduos fugazes* querem conquistar sua felicidade, por associação; não têm nenhuma razão para *esperar*, como os homens de almas eternas e de vir-a-ser eterno e futuro vir-a-ser melhor. Meu



ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa, — pois assim será *em todo caso*! Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça; *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio*! Isso vale a *eternidade*!<sup>80</sup>

Contra a “pequena política” niveladora, Nietzsche opõe um postulado: *tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento*, não importa como o traduzirão em palavras. Não é certamente uma exortação à realização de *qualquer* coisa, do cultivo de qualquer sentimento. Ao contrário, se a efetivação da mais alta tonalidade da alma é algo subjetivo, por outro lado, ela tem um caráter bem preciso: ela é *alta* tonalidade, o sentimento mais nobre possível, o que significa dizer: o sentimento mais autônomo. Mesmo a subserviência, mesmo a obediência, caso sejam afirmadas pelo indivíduo como seu mais alto sentimento, deve ser projetada e cultivada. Pode-se entender este trecho como uma espécie de cínica conclamação para aqueles que querem submeter-se ao trabalho, por exemplo. Mas não se pode atribuir a Nietzsche o rótulo de individualista, pois, lembremos, ele aposta suas fichas no tipo superior mas também em sua capacidade de inocular o germe da mudança, pois não está em nosso poder atuar externamente ao corpo de valorações pelo qual estamos envolvidos. Trata-se portanto, mais uma vez, na afirmação do que se é, dessa vez, em toda a sua dimensão, e não exclusivamente no pensamento consciente. Para Nietzsche, nós não somos pessoas “conscientes”, racionais, senão que conseguimos, em meio ao caos da existência, reunir um grande número de subsídios para que esta consciência oficial ganhe forma. O que Nietzsche estimula, em última instância, é à experimentação das diversas identidades recalçadas pelo normatividade da cultura.

A reformulação no campo epistemológico do problema “homem” e do problema “mundo”, característicos do humanismo metafísico, é condição fundamental para que se concebam novas possibilidades de organização política e social. De nossa parte, supomos que uma perspectiva adequada acerca do problema da existência em Nietzsche deva levar em conta, ao

---

<sup>80</sup> Obras incompletas, p. 390.

mesmo tempo, a ontologia e a política. A ontologia de Nietzsche, desprovida de finalidade, situa o homem como componente da natureza, entre a transitoriedade e o efêmero, entre a eternidade e o “retorno do mesmo.” A política, pois, se põe como efetividade, mas também como caminho *possível* para os indivíduos libertados do jugo religioso e metafísico. No que diz respeito às experiências políticas que privilegiam o indivíduo fugaz como fim em si mesmo, Nietzsche é categórico: a política moderna estimula arranjos sociais e valores morais que reduzem as possibilidades de cultivo e aprimoramento do tipo homem, condenando-o à contenção e regulação do “rebanho autônomo.” Como elemento prospectivo, destinado à projeção do futuro, a política em Nietzsche tem nome e sobrenome: a “grande política” (*der große Politik*). A “consciência da inconsciência” se traduz em organização social quando, apesar de saber-se limitado por condições ontológicas, o indivíduo celebra, não sua liberdade, mas, sobretudo, a indestrutível e plena necessidade da vida mesma. A “grande política” em Nietzsche é a fruição desta necessidade, como o mais alto sentimento que se pode ter. Espero com essas reflexões indicar alguns apontamentos que justifiquem as fórmulas intempestivas da “grande política”: ela não pode mediar o baixo sentimento, muito menos se conciliar com ele.

Passemos a analisar em que sentido a crítica dos valores morais articula os elementos retrospectivos e prospectivos que se entrelaçam na perspectiva ontológica do pensamento de Nietzsche.

### 3.2

#### **Elementos da crítica: prospecção e retrospectação em Nietzsche.**

Na medida em que a crítica não se propõe a guiar o pensamento, mas a abalar as crenças e o “instinto de rebanho” do leitor, e estimulá-lo a constituir novas formas de vida, faz-se necessária uma avaliação dos meios pelos quais Nietzsche procura atingir seu objetivo. A pesquisa acerca dos modos de vida e da cultura, implicam na preparação e constituição de uma outra sensibilidade moral, de modo a repercutir na própria vida do leitor que

compartilha de seu movimento. Por outro lado, é pautada na perspectiva cosmológica do eterno retorno e no caráter múltiplo da vontade de poder que esta pesquisa se desenrola através de elementos retrospectivos e prospectivos. De modo que, nesta segunda parte do segundo capítulo, gostaríamos de indicar algumas outras características acerca da crítica dos valores morais, pois nos diversos componentes intelectuais e morais que atravessam a problemática da “grande política”, entrevemos não somente a perspectiva ontológica do pensamento nietzscheano, como também o método crítico e seus procedimentos peculiares.

### 3.2.1

#### Estatuto do conhecimento

Simultaneamente à preocupação de estabelecer um pensamento em viva conexão com a vida e a existência, Nietzsche realiza a crítica tendo em vista a "grande visão do curso, dos valores da cultura"<sup>81</sup> ou como sugere Oswaldo Giacóia, "uma futura visão geral"<sup>82</sup>. Constituída pelos subsídios e elementos teóricos que possibilitam a “visão geral” sobre os destinos do homem, a crítica pode ser compreendida como crítica de conjunto da produção e da conduta humana total. Elemento retrospectivo do pensamento nietzscheano, a “visão geral” corresponde a um sentido muito específico do que vem a ser “conhecimento” e, também, a um certo tipo de indivíduo, apto a corresponder a todos os requisitos da “grande tarefa.” Pois, se por um lado, a crítica dos valores morais opera sobre o campo da conduta e dos afetos, buscando uma perspectiva alternativa às premissas da modernidade política, por outro, Nietzsche recusa a simples denúncia. Para não vacilar pelos caminhos da ideologia, é necessário que o indivíduo perceba a dinâmica dos movimentos aparentemente subterrâneos das formas de vida, buscando colecionar o máximo possível de pontos de vista, adquiridos num processo contínuo de preparação. O *tipo superior* do cristianismo, tal como buscamos problematizar no primeiro capítulo, primava pela convicção e pelo regime afetivo aguçado. O tipo superior nietzscheano possui outra

---

<sup>81</sup> EH, CW, 2.

<sup>82</sup> Giacóia. "Introdução." In *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 3, p. 9.

constituição: ele é, por definição, um experimentador. Se o tipo superior do cristianismo — que pode também ser considerado como o tipo superior para Kant — primava pela atenção à lei e ao dever, e pela obediência impessoal, para Nietzsche ele deve “criar a si mesmo”<sup>83</sup>, deve estabelecer o seu “imperativo categórico”.<sup>84</sup>

O conhecimento para Nietzsche está relacionado a dois elementos específicos. Primeiro, o conhecimento é um afeto e, como tal, está inscrito não na esfera metafísica do saber — um saber do “outro mundo” —, mas nos próprios sentidos<sup>85</sup>, no embate dos impulsos que se relacionam em nosso corpo.<sup>86</sup> De modo que o conhecimento não se posiciona fora da nossa constituição individual, pois ele é parte desta constituição. Na medida em que o conhecimento é derivado dos nossos sentidos e que, por outro lado, estamos parcialmente enredados às prescrições morais sob as quais fomos formados, romper a barreira do atavismo moral constitui a primeira atitude para conhecer. Este rompimento, nem sempre prazeroso, requer uma série de experiências que, no entender de Nietzsche, significam “má experiência”<sup>87</sup> — afinal a principal característica do filósofo do futuro é o prazer no experimentar.<sup>88</sup> O conhecimento, tal como Nietzsche o entende, requer que estejamos abertos para violentar nossa sensibilidade moral, “deslocar perspectivas”<sup>89</sup> e experimentar novas formas de vida. A “visão geral” que opera no pano de fundo da crítica nunca é algo conquistado e estático, mas um fundo móvel, a partir do qual retiramos não as “soluções”, mas os problemas característicos da crítica. Entretanto, Nietzsche introduz um elemento na crítica enquanto crítica do “passado” em relação simultânea com uma crítica do futuro, isto é, como criação de valores, reproduzindo a tensão entre elementos do pensamento, ora retrospectivos, ora prospectivos. Esta concepção do conhecimento em Nietzsche, portanto, não possui somente um aspecto reprodutivo, mas sobretudo, criativo. O conhecimento requer que o indivíduo não só reconheça os valores em curso em suas

---

<sup>83</sup> CI, IX, 49.

<sup>84</sup> AC, 11.

<sup>85</sup> CI, III, 3.

<sup>86</sup> ABM, 6.

<sup>87</sup> Idem, 204.

<sup>88</sup> Idem, 210.

<sup>89</sup> EH, II, 1.

nuances constitutivas, como também que ele crie valores. Resumindo, numa fórmula cara a Nietzsche, “conhecer é criar.”<sup>90</sup>

Através desta concepção do conhecimento, pode-se perceber de que forma Nietzsche concebe o papel da filosofia, e portanto, do filósofo. Ele não deve somente investigar a criação dos valores, como também deve apresentar alternativas a esses valores, deve *criar* novos valores e, portanto, novas formas de vida. A crítica constitui desta forma um pensamento criativo, efetuado em dois movimentos. O primeiro movimento é a interpretação do jogo de forças que reside no interior de qualquer acontecimento, fixando um sentido “sempre fragmentário e parcial.”<sup>91</sup> O segundo movimento é a criação de novas perspectivas, novos valores. Como afirma Deleuze, “o elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação.”<sup>92</sup> Como a transvaloração de todos os valores se refere à moral como forma de vida, a “criação” neste caso se refere à constituição de outros hábitos, práticas e idéias que não as criadas e cultivadas pelo cristianismo e pela modernidade política.

### 3.2.2

#### Nota sobre a Interpretação

Uma das principais características da crítica dos valores, tal como Nietzsche a concebeu, é a afirmação do sentido de um fenômeno a partir de uma *interpretação*, síntese dos elementos retrospectivos e prospectivos do pensamento nietzscheano. Mas, dada a abertura de sentido da realidade, as avaliações até então empreendidas pelos homens só podem ser consideradas como interpretações parciais, fragmentárias e incompletas. A crítica se configura então como mais uma interpretação, ainda que uma interpretação diferenciada. Por este motivo, Nietzsche afirma que a “moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má

---

<sup>90</sup> ABM, 211.

<sup>91</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 17.

<sup>92</sup> Idem, p. 2.

interpretação.”<sup>93</sup> A interpretação, tal como Nietzsche a compreende, trata de recompor à exaustão a gênese de cada fenômeno, buscando todo o roteiro de apropriações e transformações pelos quais passaram até desembocar nas formas atuais. Por esta razão, Nietzsche faz uma apologia da preparação: o filósofo deve corresponder a essa pluralidade, tornar sua própria vida uma aventura, especializar-se em quase tudo, percorrendo os mais diversos níveis do pensamento e da prática para compreender o máximo de pontos-de-vista.<sup>94</sup> Cabe ao filósofo o delicado trabalho de interpretar e avaliar os acontecimentos. Quanto mais abrangentes forem suas perspectivas sobre os mais diversos problemas, maiores serão as possibilidades de gerar algo novo, algo que traga renovação para o corpo de valores no qual ele próprio está inserido. A interpretação crítica, tal como Nietzsche a realizou, é uma atividade que prima pela extemporaneidade, porque vai necessariamente de encontro aos valores em curso, valores compartilhados por todos.

### 3.2.3

#### Nota sobre o aforismo

O fato de boa parte do pensamento de Nietzsche ter sido escrito por aforismos não se resume meramente a uma expressão estilística. Para elaborar seu contra-discurso, Nietzsche se utilizou desta forma de expressão, influenciado pelos moralistas franceses, principalmente La Bruyère. Um aforismo, a história nos confirma, revela, propositadamente, múltiplos sentidos. De nazistas a *beatniks*, passando por homens de ciência, muitos vêem em Nietzsche um precursor. Por que seu pensamento é suscetível a tantas interpretações, muitas delas equivocadas? Extrapolando a questão editorial, a que aludimos anteriormente, o aforismo é produto de uma concepção perspectivista do mundo. O aforismo não nos fala sobre essências imutáveis, e talvez por isso haja tanto espaço para o equívoco. A complexidade do aforismo reflete a complexidade do real: o real é fonte constante de uma infinidade de ocorrências que são pinçadas e avaliadas ao

<sup>93</sup> Cf.: CI, VII, 1, ABM, 108.

<sup>94</sup> ABM, 211.

sabor das motivações e dos hábitos daquele que o interpreta. Para Nietzsche, cada história é uma interpretação elaborada conforme os valores de quem a escreve. Se a história tradicional busca nos reportar a algo de “verdadeiro” a partir dos acontecimentos marcantes de qualquer época, Nietzsche, ao contrário, avaliará o *quantum* e a qualidade da interpretação contida tanto na necessidade declarada de uma suposta “verdade”, quanto na probabilidade desta “vontade de verdade” dizer mais do filósofo e do historiador que sua própria interpretação. A tarefa crítica demanda uma habilidade específica no trato com informações e hábitos que nos chegam como herança, pois eles nos chegam superpostos e misturados. Nietzsche adota uma compreensão pluralista da realidade e por isso o aforismo é complexo e multifacetado: o aforismo mantém uma relação intrínseca com a exterioridade.<sup>95</sup> Cada aforismo é uma máquina de sentidos, que dialoga com a história, a ciência, a filosofia, o cotidiano, os limites do homem, a religião, a *vida* enfim. O aforismo é um organismo sensível que lida igualmente com o pensamento e com a vida, e por isso está revestido por uma gama de indeterminações, “aguardando” o intérprete, aquele que se disporá a ruminar seu conteúdo. Por isso Nietzsche é tão polêmico: a cada perspectiva, uma nova interpretação. Heidegger e Deleuze, duas das mais célebres interpretações de seu pensamento, divergem radicalmente na maioria das vezes, e não somente porque acessaram um Nietzsche truncado e incompleto, mas sobretudo por conta de suas aspirações pessoais em relação ao autor. Tarefa sem precedentes, a crítica revestiu-se de uma forma também original, caracterizada pela abrangência temática. Se o sistema, tal como o conhecemos na modernidade, centraliza um tema e o desenvolve gradativamente, o aforismo por sua vez nunca se liga a um tema exclusivo; ele até pode traduzir uma preocupação básica, mas de modo algum revela objetividade conceitual. Portanto, certa imprecisão que se observa, certa displicência quanto ao conteúdo específico de alguns aforismos, podem parecer um enigma ao leitor, mas um enigma sobre o qual ele poderá exercer uma interpretação, não simplesmente ao nível intelectual, mas também em termos de atividade.

---

<sup>95</sup> Deleuze, Gilles. “Pensamento nômade.” In Marton, Scarlett, org., *Nietzsche hoje*. São Paulo. Brasiliense. 1985.

### 3.2.4

#### Diagnóstico e criação<sup>96</sup>

A interpretação possui portanto um duplo aspecto: como diagnóstico e como criação. O diagnóstico não leva em consideração apenas o fato ou a interpretação dominante. Ao contrário, busca precisar o sentido e o valor<sup>97</sup> — “sempre parcial e fragmentário”<sup>98</sup> — de um fenômeno qualquer, fixado segundo o método genealógico — isto é, a análise da “coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido.”<sup>99</sup> A criação é o próprio movimento de superação e inversão dos valores vigentes através de uma realização prática. Esses dois elementos, segundo Nietzsche, conduzem a uma visão geral da humanidade, a um contexto teórico em que os critérios de interpretação da produção humana levam em consideração os limites, vícios e trejeitos de sua constituição física, mental e, em última instância, moral.

É precisamente contra os “fatos eternos” da metafísica e da religião, que a crítica busca “pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso.”<sup>100</sup> Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que realiza uma psicologia como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”<sup>101</sup>, que procura na constituição complexa da cultura e dos indivíduos, as motivações profundas que enformam os diversos modos de vida. Também afirma a necessidade de se coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem (...) como preparação para uma tipologia da moral”.<sup>102</sup> Adiante, no capítulo três, analisaremos a tipologia e morfologia em relação à vontade de poder. Por ora, tomemos a morfologia como o substrato

<sup>96</sup> Deleuze se utiliza das palavras “interpretação” e “avaliação” (*evaluation*) para identificar o mesmo “duplo movimento.” Como a palavra avaliação possui entre nós um significado marcado pelo ato de julgar segundo parâmetros pré-estabelecidos — e não criativamente, como quer Deleuze, referindo-se ao poema como a “avaliação” ou “a coisa a ser avaliada” — preferimos adotar aqui a palavra “criação”, mais adequada ao sentido e ao modo como Nietzsche concebe a produção dos chamados “novos valores.” Ele mesmo usa a palavra “criação” como tarefa do “filósofo do futuro” em ABM, 211 e 260.

<sup>97</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 1.

<sup>98</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1996, p.17.

<sup>99</sup> GM, P, 7.

<sup>100</sup> HDH, 3.

<sup>101</sup> ABM, 23.

<sup>102</sup> Idem, 186.



expressivo e observável das formas de vida; e a tipologia como o substrato qualitativo das formas de vida enquanto expressão moral, quer dizer, enquanto expressão de nobreza ou baixeza diante da vida. De forma que a *crítica* se dirige, de um modo geral, aos aspectos reativos dos valores em curso, ao mesmo tempo que busca esses valores na produção efetiva. Por outro lado, ela também determina elementos diferenciais e qualitativos do fenômeno analisado: se exprime uma vontade ativa (*nobre*) ou reativa (*escrava*). O produto desta empreitada teórica, sempre parcial e fragmentário, é o *diagnóstico*. Entretanto, o aspecto *diagnóstico* da *crítica* não a explica de todo:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, (...) ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências(...). Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo mais — ela exige que ele crie valores. (...) os autênticos filósofos são comandantes e legisladores (...) seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder.”<sup>103</sup>

É indispensável, assim, após a violentação da própria sensibilidade moral e exposição a múltiplas experiências, criar valores. A questão moral pode indicar um caminho de compreensão na medida em que, ao contrário da filosofia política de inspiração hobbesiana e rousseauiana, ela não é prescritiva, e sim investigativa. Seu objeto de investigação é o “clangor total do mundo”<sup>104</sup>, todas as idéias, todas as matérias, todas as relações. Como subconjunto desta ontologia materialista, alçado a mais ambígua das características, está o homem, suas práticas e interpretações. A *crítica*, portanto, é este duplo movimento diagnóstico e criativo com o qual o “filósofo do futuro” produzirá as condições para a superação do “animal de rebanho.”

---

<sup>103</sup> Idem, 211.

<sup>104</sup> Obras incompletas, p. 33.

### 3.2.5

#### A resposta genealógica

A genealogia é, por definição, a forma da retrospectiva em Nietzsche. No âmbito do aspecto diagnóstico-interpretativo da crítica, Nietzsche elabora uma “genealogia da moral” no sentido de precisar o elemento diferencial e qualitativo dos valores morais: *o alto e o baixo, o nobre e o escravo, o ativo e o reativo*. Se um valor qualquer se exprime já na sua origem através de uma atitude reativa, isto é, qualificada a partir de um “não” a outros valores, então os pensamentos e atitudes que estimulará serão baixos e seu portador e enunciador só poderá pensar baixamente; ao contrário, pensa ativamente aquele que não depende de outrem para afirmar sua essência, não deseja para o outro o que é uma tarefa para si mesmo. Sua crítica, pois, se direciona contra o aspecto reativo, “baixo”, “adaptativo” do pensamento e da cultura modernas, sem que isso signifique necessariamente um retorno ao tradicionalismo e às formas de organização social anteriores aos estados de direito e ao movimento da burguesia democrática. “Que tenha surgido tão tarde [uma genealogia da moral] deve-se ao efeito inibidor que no mundo moderno exerce o preconceito democrático, no tocante a qualquer questão relativa às origens.”<sup>105</sup> Ir às origens, entretanto, não significa retornar ao passado, ou buscar princípios metafísicos, buscar a “alta origem” dos valores. Ao contrário, como lembra Foucault, a genealogia se opõe à busca da origem (*ursprung*), se considerarmos essa busca no sentido das significações ideais características da metafísica. É a busca pela proveniência (*herkunft*) e pela emergência (*entstehung*) dos valores que caracteriza a pesquisa por sua origem em Nietzsche. O célebre enunciado foucaultiano “o começo histórico é baixo”<sup>106</sup>, se contrapõe à ilusão da alta origem dos valores, o “exagero metafísico” de uma origem desprovida das vicissitudes da história: “seus abalos, suas supresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades.”<sup>107</sup> Ir às origens é fazer a crítica dos valores, descobrir

<sup>105</sup> GM, I, 4.

<sup>106</sup> Foucault, Michel. "Nietzsche, a genealogia, a história", p. 18

<sup>107</sup> Idem, p. 19.

como e onde eles emergem, se afirmam ou negam a vida, quais as forças que dele se apoderam e nele imprimem um sentido particular:

Meu desejo (...) era dar (...) uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, (...) contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!<sup>108</sup>

No âmbito do diagnóstico, o método da crítica nietzscheana é *genealógico* porque se define pela pesquisa minuciosa e pela rigorosa avaliação do elemento diferencial que determina a atividade ou reatividade de um fenômeno. Para compreender o sentido de um fenômeno, portanto, é preciso interpretar as forças que nele convergem e lhe constituem; pois se o elemento diferencial aparece misturado ao cotidiano, tanto quanto nos livros e nas decisões políticas, ele definitivamente não é um elemento puro e bem definido. Nenhuma civilização, porém, nem mesmo a civilização grega, viveu ou vive imersa exclusivamente em sentimentos ativos ou reativos. Não está em jogo somente a qualidade do elemento diferencial, mas também a proporção de atividade ou de reatividade que se manifestam num determinado fenômeno. É necessário, em suma, que o filósofo lhe dê um sentido. O cinza, como “a cor do genealogista”, é a metáfora de uma habilidade no trato com as nuances: a leveza e a rapidez de seu pensamento, mas também a consciência de sua tarefa. O primeiro passo para a compreensão do método genealógico é o reconhecimento de que a origem de qualquer coisa, por mais complexa que seja, se refere a valores que estão ou já estiveram em curso na história. Nietzsche afirma: “(...) aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo.”<sup>109</sup> Os valores não são previamente elaborados por Deus ou qualquer força transcendental: eles pressupõem uma criação, e mesmo se tomarmos um valor, longínquo demais para que se reconstitua suas causas primeiras, sempre haverá uma nova força lhe emprestando novos significados. A tarefa crítica nos leva a buscar o elemento genético

---

<sup>108</sup> GM, Prólogo, 7.

<sup>109</sup> Idem, Prólogo, 5.

dos valores e nos conduz à realização de uma *genealogia* do objeto. O segundo passo é o exame do elemento diferencial que decide sobre seu valor. Interpretar e avaliar a sucessão de forças que se apoderam de um objeto qualquer, para depois desvelar o elemento diferencial (o alto, o baixo, o escravo, o nobre) que, na origem, determina seu significado.

Mas todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.<sup>110</sup>

Na sucessão de fenômenos que a genealogia busca analisar, o surgimento casual é a regra. Mas o sentido e o significado do fenômeno se altera no âmago dos interesses de quem o percebe. O que se altera são os valores daqueles que decodificam o fenômeno, ao sabor de suas preferências e contingências. Surge então o tema da máscara: cada eventualidade, cada fenômeno, não se mostra espontaneamente. Uma forma bem acabada na aparência, submetida à análise profunda, se revela um turbulento jogo de forças. A força atual é a máscara provisória do fenômeno, cujo maior trunfo é produzir a crença de que a identidade do fenômeno é a sua própria. Nietzsche, por exemplo, alude aos signos do passado como modelo, isto é, utiliza-os, empresta-lhes novas máscaras. Apropria-se deles conforme sua vontade, mas somente enquanto forem capazes de fornecer exemplos eficazes para designar forças ativas e reativas. Perspectivas ativas *afirmam* a vida ao invés de negá-la: “a vida *ativa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida.”<sup>111</sup>

Qualquer perspectiva nostálgica, que remeta ou não à tradição, atua reativamente sobre a cultura, servindo de caução aos valores em curso, afirmando o princípio de identidade entre o fenômeno e a vontade. Em Nietzsche, os signos do passado são sempre re-interpretados, adquirem uma nova máscara, e passam a uma outra condição. Ele, como filósofo, deu o exemplo: os pré-socráticos foram reinventados num sentido muito

<sup>110</sup> Idem, 12.

<sup>111</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, p. 18.

particular. Eles retornaram preenchidos por um *pathos* que elabora livremente seus valores em função de si mesmo. Nietzsche os faz modelo de força ativa. A idéia de uma renovação da tradição, pois, não se adequa ao pensamento de Nietzsche, a menos que entendamos, na sucessão de sentidos e de valores que ele emprega, o resgate de valores antigos, o que definitivamente não lhe cabe.

Afirmações pouco categóricas como, por exemplo, “a energia de querer uma vontade por longo tempo, já é um tanto mais forte na Alemanha”<sup>112</sup> demandam, além do conhecimento das condições e circunstâncias, um método de observação. Sob quais perspectivas Nietzsche pode aventar hipóteses acerca de um suposto grau de “vontade” do povo alemão? Trata-se de uma escolha: por qual razão Nietzsche recusa a preponderância dos fatos históricos proeminentes? Justamente por ter a convicção de que todo fato está cercado por uma infinidade de interpretações<sup>113</sup>, e que a preponderância de uma interpretação sobre outras pode revelar algo além da objetividade dos historiadores e jornalistas; e mais: ao concluir as premissas desta pluralidade, Nietzsche imprime sua “marca”, a marca de sua própria interpretação. Aí reside uma reviravolta na história do pensamento: a partir deste momento o filósofo não carece nem deseja para si nem para seus pensamentos a “universalidade”, nem aspira às verdades do “absoluto”, nem sequer imagina “pensar do ponto de vista da eternidade.” A resposta genealógica traduz em boa parte o problema central da crítica, mais precisamente, o problema da complexidade que envolve a criação e a sedimentação dos valores.

\*\*\*

A partir dessas constatações acerca da crítica, em que sentido podemos dizer que Nietzsche manteve como centro de suas preocupações os problemas políticos de sua época? Até que ponto podemos pensar Nietzsche e a política contemporânea? Em nenhum desses dois tópicos podemos

---

<sup>112</sup> ABM, 208.

<sup>113</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, p. 3: "Eis porque Nietzsche não acredita nos “grandes acontecimentos” ruidosos, mas na pluralidade silenciosa do sentido de cada acontecimento.” Cf. também Z, “De grandes acontecimentos.”

concebê-lo como um filósofo da política, mas, ao contrário, como um pensador radicalmente crítico no que toca os problemas de natureza política. Não a partir dos valores estabelecidos, mas da própria possibilidade de criticá-los; não a partir de mistificações conceituais, características das filosofias políticas de todas as épocas, mas de um pensamento capaz de trazer problemas para a prática efetiva. A política, mais especificamente a “grande política”, é, para Nietzsche, um problema que se refere à conduta e à constituição do corpo social, mas somente porque estes elementos estão plenamente ligados à produção de valores morais e sua respectiva e variada introjeção no comportamento dos indivíduos. Para desestabilizar os valores petrificados pelo hábito e pela convicção, Nietzsche expõe a “grande política” como uma problemática multifacetada, ora referindo-se a uma crítica da modernidade política — a democracia republicana jurídico-institucional, sobretudo —, ora analisando os fenômenos políticos da época a partir de critérios pouco comuns no campo da filosofia política. Por vezes, este contra-discurso soa mal até mesmo aos ouvidos mais fortes. Mas se levarmos em consideração que a desestabilização da moral de rebanho é seu objetivo, e atentarmos para o que ele indica nas entrelinhas, perceberemos que a “grande política” é uma espécie de corolário das idéias que Nietzsche desenvolve a partir de 1871 com *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, quando se inicia sua pesquisa acerca dos valores morais: trata-se portanto de desarticular o discurso do poder e fazer com que o homem supere a dicotomia cristã e moderna que o encerra num mundo de belas idéias e miséria real.

## 4

### Diagnóstico e profecia: a “grande política”

Num reino onde, a todo momento nosso olhar é devolvido, não há tempo para expressar coisas em palavras...  
Mishima, Sol e aço

#### 4.1

##### A “Grande Política”: apresentação

O tema da “grande política” certamente representa um dos frutos mais amargos gerados pelo contra-discurso nietzscheano. Primeiro, por se tratar de uma expressão conjectural, que não diz respeito nem a um conceito, nem a uma categoria, acaba por estimular uma interpretação parcial e incompleta de seu pensamento. Em segundo lugar, porque percebemos que a cada aplicação, Nietzsche nos remete a um contexto histórico específico, o que torna o sentido da “grande política” ainda mais impreciso. Entretanto, mesmo se pudéssemos dar um sentido filosoficamente rigoroso à “grande política”, este certamente não indicaria uma filosofia política nietzscheana, pois ela não existe propriamente. E esta talvez seja a maior dificuldade para quem deseja preparar um trabalho sobre Friedrich Nietzsche e a política: a descentralização temática, o zigue zague de informações, deduções, especulações sobre os mais diversos temas. Sabemos de antemão que a obra não é sistemática, se tomarmos o sistema tal como se consagrou na modernidade filosófica. Não há um livro de Nietzsche dedicado somente à política, assim como não há uma ontologia, uma lógica ou uma estética isoladas. Não há, nem pode haver, uma avaliação do *Contrato Social*, tampouco uma *Crítica da razão pura*, pois não se trata de circunscrever, mas de pôr em crise todos os campos epistemológicos, todos os sistemas de valores e de produção e conservação do instinto de verdade. Como então abordar esses assuntos se eles se encontram esparsos no emaranhado de seus

escritos? Por este motivo até mesmo uma simples observação serve como impulso para as especulações dos leitores e comentadores.

A “grande política” reside, portanto, na superfície de um contexto marcado duplamente pela indeterminação, sistemática e contextual. De um lado sabemos que a expressão é parte de um contexto filosófico de absoluta exceção, pois Nietzsche desenvolveu seu pensamento à margem dos sistemas filosóficos com os quais podemos identificar a tradição moderna. De outro lado, a “grande política” revela a imprecisão de uma expressão errante, cujo sentido se altera de um aforismo para outro, conservando porém algumas características em comum. A isso vem somar-se o estilo do autor, muitas vezes considerado “literário”, alternando bom-humor, especulações abruptas, psicologia e arquétipos, retratos, juízos marcantes e extremados e até mesmo poemas. Entretanto, para Keith Ansell-Pearson e Oswaldo Giacóia, a “grande política” diria respeito tanto ao “alargamento de sentido e horizonte para questões de natureza política”<sup>1</sup>, quanto a uma “conjunção de legislação filosófica e poder político”<sup>2</sup>, que proporia metas em vistas de uma “outra humanidade.” No entanto, em todas as ocorrências da “grande política”, o sentido da palavra política não corresponde às práticas e idéias da política de gabinete, nem à filosofia política contratualista, nem a quaisquer “nacionalismos”, pois “o que deve resplandecer na ‘grande política’ não é a nação, mas o homem mesmo colocado em *gegensatz* (contraste) ao monstruoso processo de mediocrização e rebaixamento produzido pela pequena política.”<sup>3</sup> Neste sentido, são muitas as dificuldades que nossa “sensibilidade moral” enfrenta quando nos deparamos com o sentido político da filosofia de Nietzsche, e isto afirmamos com base não somente nas discussões teóricas acerca de sua filosofia, mas sobretudo a partir dos seus pressupostos ontológicos e existenciais. Como afirmamos no capítulo um, uma política em Nietzsche não se presta a garantir a segurança individual, ao contrário, elogia o perigo e a má experiência como fonte de sabedoria; não demoniza o desconhecido

<sup>1</sup> Giacóia, Oswaldo. “A “grande política”: Fragmentos.” In: *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002b, p. 8.

<sup>2</sup> Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche como pensador político* ¼ *Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 161.

<sup>3</sup> Viesenteiner, Jorge L.. “A “grande política” e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung* de Nietzsche.” In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, 2003, pp. 12-23.



e o estrangeiro; não se pauta em nenhuma espécie de “contrato.”<sup>4</sup> Por outro lado, o fato de que a ontologia nietzscheana predica à ação humana a contrução dos valores, explica em parte a urgência da “grande política.” Propomos nas próximas páginas uma reflexão a respeito da “grande política”, em conexão direta com a crítica dos valores morais.

#### 4.1.1

#### A “grande política” como análise

A primeira ocorrência da “grande política” diz respeito aos aspectos gregários da política e da cultura, e exprime um tipo de observação sobre o tecido social marcado sobretudo pela análise da conduta e dos modos de vida. Como conclusão do capítulo intitulado “Um olhar sobre o Estado”, em *Humano, Demasiado Humano*, podemos ler a respeito da “grande política e suas perdas”, em que Nietzsche chama atenção para um evento comum na história da humanidade: “o momento em que a massa está disposta a empenhar sua vida, seus bens, (...) para dar a si mesma tal fruição suprema e, como nação vitoriosa, tiranicamente arbitrária, dominar as outras nações”<sup>5</sup>. Em *Aurora*, a “grande política” aparece enquanto “necessidade do desenvolvimento do poder, que não apenas nas almas dos príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo.”<sup>6</sup>. Trata-se de um ponto de vista sobre a política profundamente afinado com a filosofia de Maquiavel, pois busca a constituição do poder na própria conduta humana. Aqui, a “grande política” emerge como uma interpretação sobre a situação política européia através da observação e análise das motivações efetivas que orientam os grupamentos humanos. É importante frisar que neste processo, embora Nietzsche reúna elementos acerca da conduta geral dos indivíduos — o que permite que, em outros trechos de sua obra, ele possa se referir a diversos tipos de moral, de diferentes países — toma a Europa de seu tempo, no mais das vezes, como caso singular.

---

<sup>4</sup> GM, II, 17.

<sup>5</sup> HDH, 481.

<sup>6</sup> A, 189.

É bem verdade que em *Humano, Demasiado Humano* e *Aurora*, a vontade de poder ainda não ocupa o lugar privilegiado das obras posteriores — nem é citada; mas, desde já, sugerimos que, ao menos em seu registro propriamente “afetivo”, quer dizer, em sua relação com as possibilidades da conduta e da expressão individual, a vontade de poder aparece embrionariamente como pano de fundo para a “grande política.” Ansell-Pearson, por exemplo, embora conceba o problema moral em Nietzsche segundo uma suposta oposição entre moralidade e vida<sup>7</sup>, reconhece que ele recorre à vontade de poder como contra-discurso à modernidade política e a seus preceitos.<sup>8</sup> Mark Warren, autor de *Nietzsche and the political thought*, reserva um capítulo inteiro à vontade de poder, diferenciando cerca de sete acepções diferentes para o conceito: vontade de poder como prática, *pathos*, *physis*, interpretação, história, evolução cultural e reflexão. De forma geral, entretanto, Warren afirma que a vontade de poder é, sobretudo, uma *crítica ontológica da prática*, que diz respeito, em última instância, às múltiplas possibilidades de intervenção efetiva na realidade. Para Nietzsche, esta gama de possibilidades não pode ser simplesmente subjugada por força de uma lei moral, seja ela religiosa ou jurídica, sob pena de forjarmos uma perspectiva ilusória do homem e da humanidade. A vontade de poder não seria uma representação do mundo ou o mundo em si, mas “uma visão de mundo interna às nossas estruturas de ação”<sup>9</sup>, levando em consideração a discrepância entre o discurso e a prática, as aspirações e os resultados. O diagnóstico da “grande política”, neste primeiro momento, se baseia na observação microscópica dos elementos afetivos que norteiam os embates políticos, e indica os sintomas daquilo que Nietzsche mais tarde identificará como enfraquecimento da vontade, “o sombrio espectro do niilismo.”

Se a “grande política”, a princípio, pode ser tomada como “alargamento de sentido e horizonte para questões políticas”, este alargamento diz respeito sobretudo às possibilidades de reação individual

---

<sup>7</sup> Esta afirmação não leva em conta o fato de que Nietzsche dirige sua crítica não contra a moral ou a moralidade em si, mas contra os caminhos que os indivíduos tomam quando não percebem que a moral é conjuntural, histórica, e não possui o caráter de “verdade absoluta”, mas fornece padrões de comportamento específicos. Num certo sentido, a moral é inevitável, cabendo ao indivíduo não se deixar dominar por ela.

<sup>8</sup> Ansell-Pearson, op. cit., p. 169.

<sup>9</sup> Warren, Mark, op. cit., p. 111.

contra os elementos domesticadores da vontade de poder. Deste modo, a “necessidade do desenvolvimento do poder” que caracteriza a primeira acepção da “grande política”, não é vista com bons olhos por Nietzsche. As perdas ocasionadas por esta “grande política”, dizem respeito à submissão da exceção à regra, como forma de conservação. Por um lado, a violência e a expropriação são expurgadas do trato público e canalizadas para fora, segundo a rentável economia da guerra. Mas, em contrapartida, os indivíduos são utilizados como engrenagem de uma máquina totalmente voltada para a conservação da maioria em detrimento das exceções. Nietzsche lamenta que, entre esses indivíduos, os rebentos mais “*nobres (...) e espirituais*” sejam sacrificados em favor da maioria, para ele, um sintoma claro de rebaixamento do homem. A “grande política” testemunha um momento na obra de Nietzsche em que a vontade de poder se refere a uma certa espontaneidade afetiva, tosca e moralista, mas, ainda assim, mais verdadeira que as abstrações características da interpretação religiosa, jurídica e institucional.<sup>10</sup> Ela ainda não é “grande” pela forma prospectiva que a definirá mais tarde, mas pelo caráter “materialista” com que o próprio Nietzsche se utiliza para interpretar o problema. A “grandeza” está no método de observação, na possibilidade de interpretar, livre do peso normativo e repressivo característico da filosofia política moderna.

Neste ponto, é importante lembrar que a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si, mas à sua aclimação em ambientes religiosos ou democráticos. Nietzsche duvida que o avanço da razão científica e institucional possa de fato elevar o tipo homem a “estados mais completos de humanização”<sup>11</sup>. A igualdade preconizada pelo aparelho jurídico-institucional não procede, sobretudo se contrastarmos com a violenta história da humanidade. A “grande política”,

---

<sup>10</sup> Neste aspecto, é notória a ligação entre o pensamento de Nietzsche com o de outros dois autores: Maquiavel e Espinosa. Maquiavel e a *verità effettuale*, a tomar sua própria experiência efetiva no trato com o poder como parâmetro para a reflexão; Espinosa e sua análise dos afetos, descrita na parte III da *Ética*, classificando o comportamento humano segundo critérios imanentes à prática efetiva. O que parece unir os três autores, embora em contextos diferentes, é a recusa absoluta de uma finalidade ontológica da existência. (v. Calvetti, Carla Gallicet. *Spinoza lettore del Machiavelli*. Milão. Università Cattolica del Sacro Cuore, 1972.)

<sup>11</sup> Cândido, Antônio. Posfácio - O portador. In.: NIETZSCHE, F. W. Obras completas. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 411.

neste momento, é resultado de um tipo de análise incomum na história da filosofia política: não figura somente como diagnóstico de uma situação específica, mas também como um modo de compreensão das relações humanas. Esta obstinação coletiva, a que Nietzsche denomina por ora “grande política”, não é propriedade de nenhum povo, de nenhuma pátria, mas um elemento humano, demasiado humano. Tanto que Nietzsche considera esta obstinação parcialmente positiva, até que sobrevenham os elementos do nacionalismo, a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”<sup>12</sup>.

#### 4.1.2

#### A “Grande Política” e a vontade de poder

Adiante, já no contexto do projeto crítico — em *Além do Bem e do Mal e Genealogia da Moral* — surge uma segunda inflexão da “grande política”:

Não apenas guerras na Índia e complicações na Ásia deverão ser necessárias para que a Europa se livre do seu maior perigo, mas também convulsões internas, a desintegração do império em pequenas unidades, e sobretudo a introdução da estupidez parlamentar, incluindo a obrigação de cada um ler seu jornal no café da manhã. Não digo isso como se desejasse: o contrário seria antes do meu agrado — isto é, um crescimento tal da ameaça russa, que a Europa teria que resolver tornar-se igualmente ameaçadora, adquirindo uma vontade única mediante uma nova casta que dominasse toda a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios — para que enfim terminasse a longa comédia de sua divisão em pequenos estados, e também sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra — a compulsão à “grande política.”<sup>13</sup>

Uma primeira mudança em relação à acepção anterior: a “grande política” é definida em oposição à “pequena política.” A “pequena política” neste trecho, portanto, é entendida como a política democrática, tal como ela se desenvolve na segunda metade do século XIX: a constituição abrupta de

---

<sup>12</sup> ABM, 254.

<sup>13</sup> Idem, 208.

um privilégio do homem médio em detrimento da exceção, a divisão da Europa em Estados Nacionais, a “longa comédia” de suas “ambições dinásticas e democráticas.”.. Claro está que a “pequena política” a que Nietzsche se refere, diz respeito aos valores da modernidade política e exprime o enfraquecimento da vontade. A “grande política”, neste caso, é a antítese da “pequena política.” E o que é a “pequena política” neste trecho senão os elementos reativos e gregários, aos quais Nietzsche se referia no trecho anterior? Isto é: aquilo que se denominava “grande política” — a afirmação da pátria através do poder militar, como forma de expurgo e interdição da violência interna em vistas de maiores graus de sociabilidade — torna-se, em *Além do Bem e do Mal*, a “pequena política.”

Qual o sentido que a expressão “grande política” adquire diante desta inversão? Há certamente uma correção quanto à sua *qualidade*. Ela é agora o contrário do que Nietzsche aponta como degeneração do tipo homem, o contrário do homem moderno, rebaixado pelos mecanismos morais. Seguindo as correções de rumo do seu projeto crítico, a vontade de poder ajusta e adiciona elementos à “grande política.” Nietzsche especula a respeito de uma suposta “vontade russa”, onde “a energia de querer está há muito recolhida e acumulada.” Ele se pergunta: e se o crescimento da ameaça russa determinar uma situação insustentável para a Europa: como ela responderá, posto que sua divisão em estados menores a enfraquece e debilita? Ele afirma que seria do seu agrado que a Europa “adquirisse uma vontade única” contra a ameaça russa. O que significa adquirir uma *vontade única*? Seria Nietzsche o arauto de um conservadorismo militaresco, a prescrever a disciplina como método para se alcançar a supremacia pela força? Ao contrário: aqui, o termo vontade está ligado, não a um “desejo”, mas à vontade de poder como conceito.

a vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo (...) no qual os indivíduos se tratam como iguais, (...) deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si,

ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder.<sup>14</sup>

Em *Além do Bem e do Mal*, a vontade de poder possui dois aspectos que se embaralham e se complementam. Como *vida*, possui um sentido ontológico estritamente materialista: ela é sobretudo uma força, plástica, maleável conforme as motivações e ocorrências que definem seu sentido. Ela reivindica incessantemente o poder como essência positiva do real, como “forma básica da vontade”<sup>15</sup>. Neste sentido, a *vontade de poder* é “essência da vida”<sup>16</sup>, “instinto de liberdade”<sup>17</sup>, “primazia fundamental das forças espontâneas”<sup>18</sup>, cuja natureza violentadora e conformadora deseja, em primeiro lugar, expandir-se, ampliar-se, agredir. Como afirma Gérard Lebrun, reiterando a questão antropomórfica a que aludimos no segundo capítulo:

O *que é* a “vontade de potência”? O que ela *menos é*: uma nova articulação do devir; o que *é*: o que permite confiar o devir a seu puro surgimento, sem acréscimo, sem fabulação. ‘Nem um ser, nem um devir, mas um *pathos* — o fato mais elementar, a partir do qual se produz um devir, um agir.’ Retórica que age ao contrário de todas as demais, ela nos obriga a sinalizar o acontecimento em sua *Einmaligkeit* [“unicidade”], proíbe-nos definitivamente de re-situá-lo num maquinário ‘demasiado humano’, artificialista. Não, o acontecimento não é ‘produzido’, ele não ‘deflagra’ nada, não ‘obedece’ a nada, não é ‘forçado’ (‘coagido’) por nada. No regime da vontade de potência, ele não passa, por assim dizer, de seu *Wesen*, sua essência, desde que entendamos por essa palavra a exclusão de toda e qualquer glosa antropomórfica.<sup>19</sup>

A vontade de poder é, portanto, a constituição efetiva de um *pathos*, a partir do qual se articulam as diversas essências do mundo, os diversos devires. O acontecimento, em sua *Einmaligkeit*, não é redutível a nenhum postulado regulatório, mas se exprime como força unívoca, insubstituível. Entretanto, vejamos: a vontade de poder, diz Deleuze, “é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno”<sup>20</sup>. Se o caráter ontológico de uma força se define pelo movimento de *apropriação*, o complemento, por sua vez, se define por seu sentido, ativo ou reativo. Deste modo, um ato ou uma

<sup>14</sup> ABM, 259.

<sup>15</sup> Idem, 36.

<sup>16</sup> GM, II, 12.

<sup>17</sup> Idem, II, 18.

<sup>18</sup> Idem, II, 12.

<sup>19</sup> Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética*, p. 133. Os grifos são do autor.

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 40.

idéia seriam medidos não por sua vontade, mas sobretudo pela qualidade complementar de sua vontade: se é uma vontade ativa, que afirma a vida, ou se é uma vontade reativa, que simplesmente segue os valores em curso. Ao contrário do que afirmam comentadores como Paolo D'Iorio e Mark Warren, ativo e reativo são categorias plenamente utilizadas por Nietzsche, que Deleuze simplesmente situa em sua interpretação. Vejamos o trecho do texto de Deleuze, analisado por D'Iorio:

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que entendia por vontade de poder é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, precisa de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei vontade de poder.” A vontade de poder é portanto atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito se fazemos a pergunta “quem?”, não podemos dizer que a força seja quem quer. Só a vontade de poder é quem quer, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força. (...) A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade de forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.<sup>21</sup>

D'Iorio, por sua vez nota que

No manuscrito de Nietzsche, ao contrário, não se lê *innere Wille* (querer interno), mas *innere Welt* (mundo interno). Não se pode pois de maneira alguma afirmar que a vontade de potência é “ao mesmo tempo um complemento da força e alguma coisa de interno”, igualmente porque isto reproduziria um dualismo que a filosofia monista de Nietzsche se esforça, a todo preço, para eliminar.<sup>22</sup>

Reconhecemos a correção de D'Iorio. Mas, por outro lado, diante da ontologia de Nietzsche e do conteúdo absolutamente relacional da vontade de poder, supomos que Deleuze, amparado de fato por uma série de textos problemáticos, mesmo assim aponta no conceito alguns elementos ainda assim condizentes com a ontologia de Nietzsche. Se atentarmos para o que diz Deleuze, perceberemos que a divisão do conceito vontade de poder se afigura mais como uma observação quanto à sua qualidade, do que como fixação de uma perspectiva dualista. Se a vontade de poder só pode se

<sup>21</sup> Idem, op. cit., p. 40-41.

<sup>22</sup> D'Iorio, op. cit., p. 102.

expressar em termos de uma relação, e por outro lado, esta relação, de um ponto de vista total, é o mundo, há então de fato uma dupla dimensão que, entretanto, não confere necessariamente um sentido dualista à expressão. Como observamos no primeiro capítulo, atividade e reatividade são apenas elementos expressivos referentes à qualidade das ações e dos agenciamentos na perspectiva da crítica dos valores, isto é, em relação à moral nobre ou escrava. Do ponto de vista da atividade humana, como observamos no capítulo um, a moral nobre e a moral escrava não são morais opostas, mas sempre complementares. Ao mesmo tempo, como observamos no capítulo dois, a vontade de poder se afirma na totalidade do eterno retorno, sem que nenhum conteúdo prévio possa lhe conferir sentido. Por mais que compreendamos as restrições e correções de D'Iorio, não podemos deixar de observar que Deleuze não se coloca em favor de qualquer espécie de dialética, já que seu livro busca desarticular uma concepção que unia Nietzsche a Hegel. Por isso Deleuze afirma que “a vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade de forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força”, não porque uma força se opõe à outra em termos dualistas, mas porque essa oposição significa em primeiro lugar o movimento do devir, daquilo que se afirma no eterno retorno do mesmo. A totalidade do ser, entendida como vontade de poder afirmada no eterno retorno do mesmo, é determinada pela gama de relações que se superpõem no “clangor total do mundo”<sup>23</sup>, tanto em relação à totalidade, isto é, seu conteúdo genético, quanto em relação aos agenciamentos, quer dizer, a perspectiva, que corresponde aos diversos sentidos imanentes à realidade total. A dimensão ontológica e relacional, pois, não se afigura como dualismo, mas como afirmação completa daquilo que Deleuze, inspirado por Nietzsche, chamava “ser-diferença.”

Por isso, Deleuze afirma que é preciso evitar dois contrasensos: primeiro, que a vontade de poder quer o poder<sup>24</sup>, e, segundo, que a vontade de poder é, no plano das relações humanas, sinônimo de luta. Se assim fosse, ela dependeria única e exclusivamente da força bruta e da moral. Mas

---

<sup>23</sup> Obras incompletas, p. 33.

<sup>24</sup> Idem, p. 65.



o que é o poder, entendido sob a sua forma mais rasteira, senão o recenseamento dos valores em curso e sua cristalização em valor moral? A vontade de poder não pode ser confundida com a ação daqueles que dominam o poder político e as honras; ela é o substrato de toda vida, de toda ação humana. Nietzsche nos lembra que “*em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo ‘injusto’, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.”<sup>25</sup> Na primeira acepção da “grande política”, vimos que Nietzsche elabora um sentido para a política, baseado na recusa dos preceitos ilusórios característicos da modernidade política. Depois, porque encerrava uma vontade ambígua por dominação externa e segurança interna, a “grande política” se tornou a “pequena política”, pois “sua ação é no fundo reação”<sup>26</sup>. A “grande política” agora seria esta capacidade de manipular o elemento diferencial da vontade através de um ato efetivo. Não uma reação, mas uma ação.

Deleuze nos diz que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica”<sup>27</sup>. Em todas as suas acepções, a “grande política” é produto da *crítica dos valores morais*, entendida provisoriamente como análise *tipológica* e *morfológica*<sup>28</sup> da vontade de poder. As palavras tipologia e morfologia são utilizadas por Nietzsche em momentos fundamentais. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche relaciona a tipologia com a necessidade de coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor”, numa clara alusão ao método genealógico<sup>29</sup>; ainda em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche se refere à “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” como uma psicologia que “desce às profundezas” para sondar, na constituição

---

<sup>25</sup> GM, II, 11.

<sup>26</sup> Idem, I, 10.

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, op. cit., p. 1.

<sup>28</sup> As palavras tipologia e morfologia são utilizadas por Nietzsche em momentos fundamentais. Em *Além do Bem e do Mal*, p.85, Nietzsche relaciona a tipologia com a necessidade de coletar e ordenar “um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor”, numa clara alusão ao método genealógico; em *Além do Bem e do Mal*, p.29, Nietzsche se refere à “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” como uma psicologia que “desce às profundezas”, isto é, que busca na constituição complexa da cultura e dos indivíduos, as reais motivações dos diversos modos de vida.

<sup>29</sup> ABM, 186.

complexa da cultura e dos indivíduos, as reais motivações dos diversos modos de vida. *Tipológica* porque busca pensar a *qualidade* dos padrões de conduta moral segundo o critério seletivo ativo/reactivo; *morfológica*, porque busca esta tipologia na observação genealógica da conduta humana e de sua expressão efetiva. A partir destes critérios Nietzsche deflagra uma lógica da existência que, de um lado, articula o princípio ontológico total do eterno retorno do mesmo e os limites e possibilidades que esta articulação imprime na atividade humana. Assim, compreende-se mais adequadamente, por exemplo, porque Nietzsche afirma que “a autêntica invenção dos fundadores de religiões é, em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos”<sup>30</sup>. Portanto, a crítica investiga “as condições e circunstâncias nas quais (os valores) nasceram (...) desenvolveram e se modificaram”<sup>31</sup>, para posteriormente qualificá-los a partir de um critério seletivo. O que se interpreta é a vontade de poder que se exprime nos modos de vida, não os modos de vida tal como se apresentam. A *crítica* dos valores é o exercício de investigação pelo elemento diferencial e qualitativo da vontade de poder expressa nos modos de vida: o alto e o baixo, o nobre e o escravo. É preciso entender essas palavras tanto no seu movimento propriamente intelectual, quanto nos aspectos afetivos correlatos. Nietzsche pergunta de onde provém o valor dos valores, mas, ao fazê-lo, não pergunta somente por “idéias.” O ressentimento, a má consciência e o ideal ascético são as expressões *tipológicas* e *morfológicas* que atestam o diagnóstico nietzscheano segundo o qual a Europa “estaria fatalmente morta de sua vontade.” Todos esses modos de vida pressupõe uma reatividade, ou contra o estrangeiro, ou contra si mesmo, ou contra a vida. A “pequena política”, contra qual Nietzsche prescreve a “grande política”, é a expressão da reatividade, incrustada nas práticas, condutas e hábitos dos europeus. Sua crítica, pois, se direciona contra o aspecto reativo, “adaptativo” do pensamento e da cultura modernas, sem que isso signifique necessariamente o retorno a um tradicionalismo tardio.

---

<sup>30</sup> GC, 352.

<sup>31</sup> GM, Prólogo, 6.

Para Nietzsche, todo corpo, todo fenômeno — “químico, biológico, social, político”<sup>32</sup> — é uma relação de forças, a própria força se definindo por esta relação<sup>33</sup>. Nesse movimento, as forças se exprimem como vontade de poder, mas seu elemento diferencial é determinado na própria relação, isto é: em qualquer processo, as forças dominantes, ativas, e as forças dominadas, reativas, se relacionam e se hierarquizam numa luta contínua. As forças reativas não são por isso, menos fortes e resistentes; ao contrário, também afirmam seu poder: a obediência, a adequação, a adaptação, a regulação, a utilidade e todos os valores em que se baseiam os mecanismos científicos e as finalidades metafísicas são reativas, mas não menos poderosas. Essas forças marcam o “triunfo da moral escrava”, as “ambições dinásticas e democráticas” que levam tanto ao “esquartejamento da Europa”, quanto à “obrigação de ler seu jornal no café da manhã”, e resultam no sombrio e perigoso espectro do niilismo da sociedade de controle e de conforto, como ele afirma com a ironia habitual: o que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos.”<sup>34</sup> Segundo Nietzsche, as forças reativas estão levando a melhor...

Assim, a “grande política”, como prescrição contra a “pequena política”, quer dar sentido a uma outra concepção do mundo e da vida, pautada na atividade das energias primárias e criadoras. A “grande política”, em sua segunda acepção, assume um caráter prospectivo, e diz respeito a uma “ação política” ativa em contraste com os preceitos e práticas reativas da “pequena política.” Nietzsche afirma que somente uma *transvaloração de todos os valores*, isto é, somente a superação/inversão dos valores em curso renovaria as perspectivas em relação ao futuro do homem e aumentaria sua capacidade de autodeterminação. Somente a criação de outros valores, outros *para quê*, e portanto, outros “modos de vida”, podem abrir caminho para a dissolução do rebanho autônomo e a reconfiguração *ativa* das relações políticas. Ao afirmar que “gostaria que a Europa

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*, p. 33.

<sup>33</sup> Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. p. 84 e p. 98.

<sup>34</sup> ABM, 44.

adquirisse uma vontade única contra a ameaça russa”, Nietzsche indica sua preferência: que a “vontade européia”<sup>35</sup> se desenvolvesse num sentido ativo, e não reativo; que a força plástica da vontade pudesse ser manipulada conforme suas características primárias de interpretação e criação, e não a partir de características secundárias de adaptação e regulação, como por exemplo a idéia de “estado-nação.” Não exatamente uma exortação à guerra, mas um contra-discurso que põe em xeque a própria confusão “dinástica e democrática”, contraditoriamente ocasionada por motivações individuais como cobiça, vaidade, ignorância... “Opiniões públicas — indolências privadas.”<sup>36</sup>

### 4.1.3

#### Diagnóstico e Profecia

A evolução da “grande política” neste momento da obra nietzschiana, seu deslocamento de uma acepção reativa para a “transvaloração de todos os valores”, corresponde às correções de rumo do projeto crítico, isto é: a “grande política” e seu percurso de acepções acompanha o desenvolvimento do projeto crítico. A vontade de poder, por exemplo, central à obra nietzscheana, é introduzida no plano político por conta dos desdobramentos da crítica. Assim, os dois aspectos essenciais da crítica: a) *seu caráter diagnóstico*: a análise e desarticulação dos valores vigentes, expressos nos modos de vida; e b) *sua dimensão criativa*: a criação de valores, mantêm com a “grande política” uma relação intensiva, em que ora o diagnóstico, ora a criação definem a correlação de forças. Em sua primeira acepção, a “grande política” se refere ao desenvolvimento reativo do poder, segundo a análise dos valores e condutas que levam à guerra:

---

<sup>35</sup> Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 94. Adiante, o autor afirma que “um homem (...) forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros quanta de poder. Em oposição e associação com outros homens, ele próprio pertence a “organismos” mais abrangentes.” (p. 96) Assim, a “vontade européia” indicaria um complexo de vontades, que por sua vez aludem ao raio expressivo e valorativo imanente à produção imanente da cultura. De modo que a vontade de poder não é nem resultado nem produção, mas expressão valorativa dos artefatos morais e materiais que compõem o mundo.

<sup>36</sup> HDH, 482.

aqui, o diagnóstico é fundamental na argumentação; já em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, além do aspecto diagnóstico, introduz-se o elemento criador para uma *transvaloração de todos os valores*, por sua vez, em menor grau em relação aos escritos dos anos seguintes. Se o juízo que Nietzsche faz da situação política europeia já soa estridente em *Além do Bem e do Mal*, nos fragmentos póstumos de 1888 ela adquire contornos delirantes, justamente porque não conserva — não pode conservar — os valores que garantem a estabilidade e a normalidade, antes necessários como ponto de apoio para o exercício de demolição dos valores. Por esta chave de compreensão, entende-se bem porque Nietzsche sugere a constituição de uma “vontade única” contra a ameaça russa<sup>37</sup>: é uma fórmula intempestiva que conclama os tipos superiores a se posicionarem contra a arregimentação indiscriminada e estéril ocasionada pelo avanço das instituições democráticas.

Segundo Nietzsche, o movimento democrático, assim como o cristão, substitui a diferença de valores intrínseca entre os grupamentos humanos — diferença esta geralmente marcada por disputas — edulcorando-os sob a nomenclatura bem acabada da religião e da política. Não se trata de uma apologia do conflito, mas um alerta para o fato de que o direito constitucional, assim como a religião, procuram adestrar a conduta segundo critérios abstratos, em favor de maior sociabilidade. Nietzsche interpreta este fenômeno como uma “acusação à vida”: ao invés de transformar a vida através do seu ato, o homem moderno vive sustentado pelos valores de fachada do discurso jurídico, policial, sacerdotal... Para ele, a crescente adequação do homem moderno à comodidade e aos benefícios do estado policial implica num problema de longo alcance: “Como criar um partido da vida, forte o bastante para a “grande política?”<sup>38</sup> Se a “grande política”, como diz Nietzsche, busca “elevantar a humanidade como um todo”<sup>39</sup>, é porque se trata das possibilidades concretas de intervenção sobre seu destino.

---

<sup>37</sup> Sobre a acepção da “grande política” nos escritos póstumos de 1888/89, v. Viesenteiner, Jorge L.. “A “grande política” e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung* de Nietzsche.” In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, 2003, pp. 12-23.

<sup>38</sup> FP (XIV), p. 378; KSA 25 [1].

<sup>39</sup> *Idem*.

Em *Ecce Homo*, no capítulo em que se considera um *destino*, Nietzsche proclama: “somente a partir de mim haverá “grande política” na terra.” Este é o mote para que seus textos seguintes tenham como escopo menos o diagnóstico que a tarefa de produzir, ainda que intelectualmente, os elementos ativos da transvaloração. A “grande política”, em sua forma final, portanto, pode ser considerada uma *política da interpretação*<sup>40</sup>, por oferecer de forma direta e objetiva soluções e propostas para uma sociedade formada por “tiranos-artistas.” Claro que muitas destas propostas são inviáveis, absurdas, até mesmo ingênuas, visto que a fisiologia, pelo menos por ora, não “reinará sobre todas as coisas.” Entretanto, por trás dos juízos extremados desta “política da interpretação”, Nietzsche promove uma outra perspectiva que, por um lado, examina e investiga na conduta, nos hábitos, na produção humana efetiva — e até mesmo na fisiologia, como veremos abaixo — as reais motivações dos valores, e não na metafísica, na religião ou nos “valores superiores”; e, por outro, recusa a representação política e filosófica como expressão do poder; o poder reside sobretudo na conduta efetiva, individual e coletiva.

Portanto, o diagnóstico gerado sob a perspectiva teórica da “grande política” é sempre intempestivo, sempre fora de moda, sempre impertinente. No mais das vezes consiste na articulação entre princípios de constituição do corpo social, história dos valores mesclada à história contida nos livros e crítica desmistificadora da filosofia política e da filosofia do direito. Assim, articulada aos elementos centrais da crítica nietzscheana, a “grande política”, como produção de uma transvaloração ao nível do pensamento e da prática política, reporta ao desenvolvimento efetivo das forças em questão, *recusando a representação como expressão do poder* — e, neste caso, tanto a representação política quanto a filosófica. Hoje, o aparelho jurídico-institucional no qual se baseia o Estado permanece irremediavelmente atrelado ao capital financeiro, e seus interesses

---

<sup>40</sup> Deleuze, Gilles. “Pensamento nômade.” p. 59. Em “Pensamento nômade”, texto de 1972, Deleuze nos fala a respeito do “estilo como política” e compara Nietzsche com Kafka: em ambos os casos, trata-se de “fazer passar algo que é incodificável em alemão”, isto é: construir, utilizando a língua alemã, uma máquina de guerra contra o alemão. A “política da interpretação”, na medida em que exprime uma “guerra de morte” contra a modernidade e seus valores, joga em diversos níveis com a criação de contextos e valores específicos.

certamente não dizem respeito a uma improvável “solução global”, muito pelo contrário: o que observamos hoje na política mundial são as convulsões do Estado de direito em direção à sua transformação em mera e pífia “representação.” A Nietzsche é preciso conceder este diagnóstico — não como uma profecia no sentido ordinário, mas segundo uma outra fórmula, tão intrincada quanto a “grande política”, segundo a qual o “profeta não tem obrigação de acertar, sua função é profetizar.”<sup>41</sup>

#### 4.1.4

#### A “liga anti-germânica”: fisiologia e cultura

Zaratustra convoca para a guerra: “Deveis amar a paz como meio para novas guerras.” Mas, ele observa, uma guerra de guerreiros, não de soldados.<sup>42</sup> Uma guerra espiritual contra toda degeneração do tipo-homem. Dos escritos finais de Nietzsche, chamados escritos “patológicos”, um dos mais curiosos sustenta o título “a grande política”, no qual Nietzsche afirma que traz a guerra:

Eu trago a guerra. *Não* entre povo e povo; não tenho palavra para exprimir meu desprezo pelos detestáveis interesses políticos das dinastias européias, que fazem do incitamento egoísta e presunçoso dos povos contra si um princípio e quase um dever. *Não* entre classes. Pois não temos nenhuma classe superior, portanto também <nenhuma> inferior. [...] Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estado, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e declínio, entre vontade de vida e *desejo de vingança* contra a vida, entre honestidade e mentiras matreiras... [...] *Primeira proposição*: a grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras questões; ela quer criar um poder, forte o suficiente, para *cultivar* a humanidade como um todo e mais elevada [...]. *Segunda proposição*: guerra de morte contra o vício; viciosa é toda forma de contra-natureza. [...] *Segunda proposição*: criar um partido da vida, forte o suficiente, para a grande política: a grande política torna a fisiologia senhora sobre todas as outras questões, – ela quer *cultivar* a humanidade como um todo, ela mede o nível de raças, de povos, de indivíduos segundo seu futuro- [---], segundo sua garantia de vida que carrega em si [...]. *Terceira proposição*: o restante segue daqui.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Gomes, Paulo Emílio S.. “Nota Aguda.” In.: *Glauber Rocha*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1977.

<sup>42</sup> Z., “Da guerra e dos guerreiros.”

<sup>43</sup> FP (XIV), p. 377; KSA 13, 25[1].

É certo que Nietzsche não esclarece os meios para a realização desta tarefa; mas não é menos certo que, na medida em que a filosofia política moderna — notadamente a de Rousseau e de Tocqueville — se caracteriza pelo estabelecimento de uma condição geral de igualdade, a “grande política”, por sua vez, representa a denúncia do niilismo, a “doença da vontade européia”<sup>44</sup> ocasionada por este mesmo nivelamento cultural. A referência à guerra, portanto, não se afigura como belicismo, mas como guerra espiritual contra os resultados e descaminhos do processo político europeu. Entretanto, ao falar de política e de uma “guerra espiritual”, Nietzsche toca o tema da fisiologia. Qual o sentido desta estranha alusão?

O tema da fisiologia ocupa um lugar privilegiado nesse conjunto de textos que, durante muitos anos, foram considerados como preliminares de um livro que não veio a existir propriamente, *A vontade de poder*. Destes fragmentos derivaram, pela ordem cronológica, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Caso Wagner*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, livros nos quais a questão fisiológica se articula com a política, a cultura e o sentido de *décadence*. Sabe-se que este excerto particularmente faz parte de uma série de fragmentos, reunidos sobre o título *Kriegserklärung*, “Declaração de Guerra”, que figurariam no último capítulo de *Ecce Homo*, “Por que sou um Destino?”<sup>45</sup> Fazem parte, portanto, não somente da última fase da produção de Nietzsche, mas, precisamente, dos últimos dias antes que a doença lhe acometesse definitivamente.

A partir da crítica dos valores morais e de seus procedimentos peculiares, podemos nos perguntar acerca dos propósitos de Nietzsche quando une esses dois temas num só contexto. Ora, se a crítica busca exortar o leitor a promover uma avaliação total dos artefatos morais que perpassam a constituição do mundo contemporâneo, sobretudo os valores iluministas que amparam os sistemas políticos; se esta crítica se exerce dentro das limitações ontológicas dadas; se, por outro lado, esta “crítica” não pode prescindir de um “cultivo de si” e de uma preparação para a

---

<sup>44</sup> ABM, 208.

<sup>45</sup> A relação entre a “grande política” e os fragmentos póstumos *Kriegserklärung* podem ser apreciadas na dissertação de mestrado de Jorge Viesenteiner. Viesenteiner, Jorge L.. “Três hipóteses hermenêuticas a propósito do tema da ‘grande política’ em Nietzsche.” Dissertação de mestrado, PUC-SP, 2002.



experimentação; e se, enfim, esta crítica é inseparável de uma ação, então, só se pode concluir que a “grande política” figura como corolário do projeto crítico, tal como Nietzsche o concebeu. O tom de *boutade* que uma tal referência à fisiologia pode adquirir, situada num contexto teórico basicamente político, não deve ser ressaltado como mero desatino ocasionado pela saúde debilitada, sem que se recorde o problema do niilismo e sua relação fundamental com a fisiologia. Como “ódio aos instintos”, isto é, “*desejo de vingança* contra a vida”, o niilismo europeu deriva, sobretudo, de uma má compreensão do corpo e de seus aspectos afetivos correlatos. Para Nietzsche, o desenvolvimento do estado na Europa representa nada mais do que a momentânea e limitada hegemonia de determinados tipos de relação com a vida, geralmente caracterizados pela má compreensão dos aspectos afetivos e fisiológicos, que por sua vez, permitem o desenvolvimento de um contexto social perpassado pela obediência e pela convicção. A nação, algo como o “espírito de um povo”, é tomada por Nietzsche como valor externo, definido metafisicamente, mas que todavia confere ao rebanho autônomo uma coesão útil e prática. Particularmente em relação à Alemanha de seu tempo, Nietzsche é bastante claro quanto a essas observações:

A nova Alemanha representa uma grande soma de qualidades herdadas e adquiridas: de sorte que ela pode talvez, daqui a um tempo, derramar em volta, e mesmo com prodigalidade, o tesouro acumulado. Seu advento *não é* o advento de uma alta cultura, e ainda menos, de um gosto delicado, de uma nobre “beleza” dos instintos; mas as virtudes *mais viris* que não se podem encontrar em nenhum país da Europa. Muita boa vontade e respeito próprio, toda confiança nas mudanças e toda reciprocidade dos deveres, o gosto pelo trabalho, muito endurecimento, — e uma moderação hereditária que apela mais ao aguilhão que ao freio. E eu acrescentaria ainda que nós obedecemos na [Alemanha] sem que a obediência se torne humilhante...<sup>46</sup>

Nietzsche nota que a situação da “Nova Alemanha” do Rei Guillaume, se ampara todavia em valores adquiridos hereditariamente, conservando o processo militaresco de endurecimento e mediocrização da cultura do período bismarckiano. Lembremos que a característica da “grande política” em *Humano, demasiado humano* era justamente a relação entre a obediência

---

<sup>46</sup> O.P.C. (XIV), p. 287. KSA 19 [1].

e a virilidade alemãs em sintonia com o desenrolar dos acontecimentos históricos. Os termos políticos desta discussão, entretanto, adquirem em Nietzsche uma dimensão diferenciada, pois seu critério não é a organização da sociedade civil, mas o cultivo da cultura, da “alta cultura.” Esta “alta cultura”, longe de confirmar a cultura europeia oficial, remete a uma estranha relação com os instintos e com o gosto, pois deve derivar-se do mais alto sentimento. Algumas conexões entre fisiologia e cultura são, portanto, elementos efetivos desta “grande política”.

O diálogo de Nietzsche com a fisiologia é marcado por uma série de situações inusitadas, a qual já nos referimos anteriormente.<sup>47</sup> Sua compreensão do assunto e dos debates que ocorriam à sua época é a de um esforçado aprendiz, como escreve Montinari:

Chama a atenção de todo leitor do *Crepúsculo dos ídolos*, que Nietzsche utiliza uma nova terminologia: Sócrates como raquítico, bastardo e de desenvolvimento decadente, o criminoso típico como monstro, despotenciação, degenerescência e degenerado, fisiologia, psicologicamente degenerado, estado de necessidade fisiológica, sentimentos fisiológicos fundamentais, "nós fisiólogos", aprisionamento pela doença, decadência e esgotamento – e, por toda parte, *décadence*: esta terminologia sinaliza em Nietzsche um desvio em direção à fisiologia contemporânea. Algumas semanas depois, seu espírito é vencido sob estes signos: em uma de suas últimas declarações, quer "homenagear a fisiologia." Um esquisito ar de hospital sopra contra nós, de muitas páginas do *Crepúsculo dos ídolos*. (...) A invasão do medi-cínico (do processo de medicalização das condutas) é um distintivo do amortecido século XIX. Criminosos e prostitutas, alcoólatras e neuróticos, degenerados e loucos: *Dégénérescence et criminalité* é um tema popular dos fisiólogos, é o título de um livro de Charlés Féré que Nietzsche, no começo de 1888, pouco depois de sua publicação, estudou e anotou e a quem ele deve seu conhecimento acerca do regime das doenças no *Caso Wagner* e muitas outras coisas no *Crepúsculo dos ídolos*. (...) Os póstumos mostram, da mesma maneira que o *Caso Wagner* e o *Crepúsculo dos ídolos*, profundos traços da ocupação de Nietzsche com este fisiólogo. (...) Ao mesmo tempo em que Nietzsche tentou acompanhar a mais recente situação da fisiologia, ele produziu para si mesmo e para seus contemporâneos conceitos e metáforas pregnantes.<sup>48</sup>

Em uma de suas célebres biografias, pode-se conferir o contexto pessoal e político no qual Nietzsche redige esses últimos aforismos. Pessoalmente, parecia sentir a doença avançar, ora posicionando-se cada vez mais desesperadamente contra as articulações políticas de seu tempo, ora

<sup>47</sup> V. Nota 181.

<sup>48</sup> Montinari, *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*, p. 85.

tomando para si as mais amplas e complexas tarefas no sentido de desarticular essa mesma política. As “últimas considerações” atestam este desespero, quando Nietzsche afirma estar pronto para governar a terra.<sup>49</sup> Percebe-se um afastamento gradativo das questões propriamente filosóficas e especulativas, em direção a uma guerra encarniçada contra a política de gabinete. O contexto é a Alemanha, na qual Bismarck acaba de adquirir um novo adversário:

A experiência da guerra de 1870 lhe ensinou o quanto de sofrimento a arrogância de uma dinastia imbuída de seu poder (Napoleão III, no caso) poderia, por uma guerra real, infligir aos homens. Ele compreendeu igualmente nessa ocasião, que uma vitória militar poderia corresponder a uma inferioridade cultural e espiritual. Isto, Jacob Burckhardt lhe ensinou. O novo tabuleiro político berlinense o fez reexaminar o fato de que a Europa não estava preparada novamente para o desequilíbrio — a curto prazo — em semelhante catástrofe. Nietzsche, cuja consciência já era profunda, não atentarà mais para as graves tensões que opõe o jovem imperador Guillaume II ao partido Bismarck-Stoecker e se afasta dos dois homens da cena política berlinense. Por um instante, ele percebe o perigo ameaçador e se lembra que não tem um minuto a perder para conjurar: tarefa à qual ele se sente convocado e obrigado: ao título — que lhe agrada com efeito, e que uma audiência rapidamente o autoriza a gabar-se — de primeiro espírito filosófico de sua época.<sup>50</sup>

Diante dos “embates dinásticos e democráticos” que se instauram na Europa de seu tempo, Nietzsche percebe o grande perigo: não a guerra em si, mas a inferioridade cultural e espiritual que esta “guerra real” traria para a grande maioria dos homens. Uma guerra que, amparada em um sem número de artefatos morais, resultaria num regime de poder comprometido somente com a manutenção do Estado, promovendo fatalmente o empobrecimento da cultura. Nietzsche toma partido de uma outra política, cuja preocupação central não seria o belicismo e a conquista territorial. Foi sob este viés equivocado, inclusive, que se sustentou uma opinião absolutamente despropositada acerca da “grande política”, a partir da qual foi majoritariamente compreendida durante o século XX. Como seu contemporâneo, o historiador Jacob Burckhardt, ao invés de “uma história política”, Nietzsche voltou-se para uma “investigação da história da

<sup>49</sup> FP (XIV), p. 384; KSA 25 [19].

<sup>50</sup> Janz, Curt Paul. *Nietzsche: Biographie*, p. 394.

cultura.”<sup>51</sup> Trata-se portanto de um “combate à cultura” nos termos manifestos pelo *Reich*<sup>52</sup>, isto é, como adoção dos valores a que Nietzsche anteriormente se referira como “contrários à vida”, ou “superiores à vida”, a saber, as idéias de povo, pátria, soberania etc. Mas em contrapartida, tal como não está em nossas mãos prescindir de valores morais e de afetos reativos, o mesmo vale para a cultura: não está em nosso poder descartá-la, de modo que nos resta apenas cultivá-la no sentido de um enobrecimento espiritual.

À necessidade urgente de situar-se nesse debate, Nietzsche alia todos os elementos da sua crítica dos valores morais e de sua concepção cultural da política, em direção a uma tomada de posição radical e efetiva — a uma tarefa, como ele se referia. A urgência desta posição, não se sabe se vinculada aos desdobramentos de sua filosofia, ou se à “catástrofe eminente”<sup>53</sup> que ele próprio antevê, confere à produção subsequente um clima tão delirante quanto propositadamente dissonante em relação aos acontecimentos e aos valores vigentes. Em carta para Overbeck, em 26 ou 27 de dezembro de 1888, ele escreve:

Eu trabalho nesse momento em uma memória [promemoria] visando o rumo [histórico] europeu, a fim de constituir um liga anti-germânica. Apertarei o *Reich* dentro de um “espartilho de ferro”<sup>54</sup> e o forçarei a uma guerra desesperada. Não terei as mãos livres, pois não estarei seguro da personalidade do jovem imperador e de seus comparsas.<sup>55</sup>

Diante da incerteza gerada pela situação política européia, a qual Nietzsche reservava suas mais duras críticas, o filósofo é tomado por uma necessidade desesperada de uma ação positiva em favor da cultura. A valorização do “alto sentimento”, a cultura da ação e da vontade, a afirmação da autonomia do homem e a consciência da inconsciência se aliam para criar um contra-discurso extremamente inconveniente do ponto de vista dos valores em curso. Esta tensão, nos parece, adquire um caráter

<sup>51</sup> Cf.: Oliveira, Janaína Pereira de. *O Futuro Aberto: Jacob Burckhardt, G.W.F. Hegel e o Problema da Continuidade Histórica*, p. 3.

<sup>52</sup> Cf.: O.P.C. (XIV), p. 384; KSA 25 [18]: “O *Reich* mesmo é uma mentira: nem Hohenzollern, nem um Bismarck jamais pensaram na Alemanha...”

<sup>53</sup> Janz, Curt Paul. Op. Cit., T. III, p. 394.

<sup>54</sup> No original, *corset de fer*. N. do T.

<sup>55</sup> Idem, p. 395.

exortativo, na medida em que a “grande política” é uma perspectiva, mas também, e sobretudo, uma ação. Se “o tempo da pequena política chegou ao fim”, então não se trata de uma nova política sindical, nem da política parlamentar, nem de política institucional de nenhuma natureza. Nietzsche exorta o leitor à *realização* da “grande política.” Entretanto, como ele afirma em um excerto de *Além do bem e do mal*, esta não é uma tarefa de todos: “supondo que um estadista conduzisse seu povo à situação de ter de exercer a “grande política”, para qual este é por natureza mal disposto e preparado (...)”<sup>56</sup> Nietzsche descreve uma situação extremamente delicada que aponta para o esfacelamento do Estado europeu, a reboque da “estupidez parlamentar”, movimento que ele não vê com bons olhos, porque revela uma “compulsão à pequena política”, isto é, uma política dos prepostos institucionais que, por sua vez, exprimem o baixo impacto da vontade européia. Este rebaixamento se refere sobretudo a uma incapacidade de auto-determinação das massas. A “pequena política”, com suas leis e novas representações do estado, desestimula nos indivíduos a inclinação à atividade e ao agenciamento, incitando-os a viver segundo as convicções e o desejo do Estado.

Por outro lado, a “grande política” é inseparável de uma ação ou atividade. A atividade, isto é, a verdadeira descarga da vontade, tal como Nietzsche já havia chamado atenção em *Genealogia da moral* (“a ação é tudo”<sup>57</sup>), passa de elemento retórico a uma atmosfera de realização, que se exprime necessariamente na execução de um projeto: é na relação com a exterioridade, isto é, com os embates efetivos e as reais motivações que constituem a política — e não as convicções doutrinárias da *Realpolitik* — que se exprime a “grande política.” A ação, tal como Nietzsche entende, parte entretanto de uma compreensão do corpo e da sua relação com a vida. A fisiologia, portanto, é fundamental na filosofia de Nietzsche. É ela que fornece os padrões e limites dessa ação; é ela que determina nossa capacidade para obedecer ou mandar; é a relação com nosso corpo em movimento que determina nossos valores.

---

<sup>56</sup> ABM, 241.

<sup>57</sup> GM, I, 13.

A “grande política” representa uma guerra desesperada contra tudo aquilo que compactua com a política moderna. As formas de antinatureza, que acusam os sentidos e os instintos, indicam que, no mesmo processo de dependência política, se inscreve também a gradativa ruína do corpo. Não que o corpo não se desgaste na “grande política”, o que seria absurdo; mas é certo que o trabalho aviltante, a alimentação desregrada — o próprio desconhecimento da repercussão da alimentação sobre a produção dos afetos<sup>58</sup> — o ócio urbano, o vício, todos esses elementos conjuram para a determinação de uma cultura da dependência. O alargamento do sentido da política ocorre em Nietzsche muito por conta dessas observações sobre a fisiologia, pois o ato de arruinar o corpo propicia, por sua vez, a suscetibilidade de comportamento que dá sustentação à constituição da forma-Estado. Entretanto, não se trata de um vitalismo estéril e individualista, pois ao mesmo tempo que a disciplina corporal deve se estabelecer individualmente, ela deve também compactuar com a formação da cultura. No percurso dessa experiência, supõe-se, o compartilhamento social, tal qual o moral e o cultural, é inevitável.

Fazer a fisiologia “mãe de todas as coisas” pressupõe uma rigorosa disciplina de si, pois não se poderia dar continuidade aos padrões de interdependência que se projetam da família para o estado, e vice-versa: há que se cultivar o corpo e o espírito e, para Nietzsche, esta não pode ser tarefa do estado sem que se perpetue um tipo de relação prejudicial aos homens. Se o “restante segue daí”, tal como ele afirma no excerto que inicia este sub-capítulo, os meios e métodos para uma tal organização social, que Nietzsche não parece muito preocupado em esclarecer — e esta é a maior objeção de seus comentadores à “grande política” — não podem ser prescritivos, mas imanentes à atividade efetiva. Mais que isso: a “grande política” requer uma atividade constante de interpretação da realidade, mas justamente aquela interpretação que se sabe “interpretativa”, isto é, a interpretação da consciência da inconsciência, a interpretação que deseja experimentar todas as identidades possíveis, em nossa perspectiva, uma

---

<sup>58</sup> Cf. EH, II, 1.

*política da interpretação*. Justamente o tipo de interpretação que ele leva a cabo nesses escritos, supostamente patológicos.

#### 4.1.5

#### **“Grande política” como política da interpretação**

A “profecia” em Nietzsche, entretanto, não tem caráter premonitório, mas delirante. Um delírio que age em função de uma perspectiva, um delírio construtivo. A “grande política” portanto, pode ser considerada uma política da interpretação na medida em que é um contra-discurso, pois Nietzsche cria perspectivas como se estivesse a olhar para um *tableau vivant*. Por isso, quando nos fala sobre uma “grande política”, ele está realizando uma leitura conjectural. Nietzsche reformula a “grande política”, pois ela é culminância de um processo complexo, onde não cabe o simples recenseamento de verdades provisórias. Portanto, não mais a boa vontade e o bom senso para desvendar e revelar as “verdades” — tarefa da filosofia durante a era moderna — mas a habilidade e a altivez para determiná-las e afirmá-las, a despeito de quaisquer valores.

A “grande política” se afigura como um delírio porque não conserva as informações em curso, não afirma a estabilidade dos valores comunitários, é sempre estranha, sempre estridente em relação a esses valores. Nietzsche, o tipo superior, busca inocular na comunidade os elementos de uma transgressão premeditada. Quando sugere “uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios” para a Europa, quando supõe o estadista que dá a seu povo o direito de governar seus modos de vida<sup>59</sup> — que são a expressão de seus valores —, quando prescreve a barbárie contra a “fantasmagoria conceitual”<sup>60</sup> alemã, Nietzsche causa estranhamento. Quando sua filosofia se radicalizou no sentido de uma análise radical dos valores, mais especificamente com *Humano, demasiado humano*, os amigos o abandonaram, pois não

---

<sup>59</sup> ABM, 241.

<sup>60</sup> Idem, 254.

compreendiam a filosofia como uma tarefa criadora.<sup>61</sup> Nietzsche, entretanto, contribuía com uma intervenção radical sobre as coisas do mundo, através da criação de outras perspectivas, anacrônicas e inconvenientes. Ele nos propõe a seguinte argumentação: se são os valores o motor principal, motivação de todos os modos de vida, tenhamos ao menos o cuidado para não nos deixarmos dominar por eles. Ao contrário, tentemos trazer para nossos modos de vida a expressão de uma criação. Tentemos não submeter ao crivo da moral, sempre sedimentado, nossos atos e nossos gestos, como se houvessem valores superiores que mantivessem confortavelmente nossa guarda. Os escritos nietzscheanos são um convite à mudança constante, à *outra* responsabilidade, não mais incriminatória como a responsabilidade kantiana, mas uma responsabilidade perante o valor da vida.

Vejamos o exemplo abaixo, onde Nietzsche sugere uma “vingança premeditada” do povo judeu:

Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente grande política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que “o mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca mais perigosa? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrorizador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para salvação do homem?...<sup>62</sup>

Neste sentido, observemos a comparação que Nietzsche faz entre a moral cristã e a democracia. Em outro trecho, já citado, ele diz que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão”<sup>63</sup>, identificando em ambos a expressão de uma moral reativa e niveladora. Ora, Nietzsche dispõe *in loco* dos mais pungentes exemplos práticos de decadência, justamente numa época em que a igreja católica perde mais e mais poder perante a constituição do Estado de direito. Por que se aventurar

---

<sup>61</sup> Analisando a “euforia de Turim”, Pierre Klossowski nota que “os amigos não refletem sobre a gênese emocional de um pensamento. E quando Nietzsche os convida a pensar com ele, é para que sintam primeiro, portanto, na sua própria emoção prévia, que ele os está convidando formalmente.” Klossowski, op. cit., p. 241.

<sup>62</sup> GM, I, 8.

<sup>63</sup> ABM, 202.



neste delírio interpretativo, senão pela necessidade extrema de acessar outras perspectivas? Vejamos quais perspectivas são consideradas no trecho acima. Primeiramente, “Israel”, crucificando Jesus Cristo, estaria resolvendo um problema político momentâneo e simultaneamente gerando perspectivas futuras de poder, se não econômico, pelo menos cultural. A suposição de Nietzsche é a de que Israel sublimou seu ódio através de um processo de inversão: Cristo aparece primeiro como um condenado à morte, para posteriormente figurar como um irresistível objeto de culto — “aquele aterrador paradoxo de um ‘Deus na cruz’, pois somente no aporte do cristianismo um deus morre para salvar outros indivíduos. Com este trunfo nas mãos, supostamente operando uma alteração radical da escala de valores vigentes, “Israel” pôde estabelecer sobre seus inimigos uma espécie de domínio cultural, o que Nietzsche percebe como um domínio na escala dos valores. Por isso ele diz que o que se opera neste caso é uma “grande política” da vingança, justamente porque no processo de dominação, há uma alteração nos valores, conduzida em prol de maiores unidades de poder.

Do mesmo modo, mas percebendo uma segunda nuance no texto acima, Nietzsche sugere que este procedimento de Israel é próprio de uma “ciência oculta” da vingança. A “vingança de Israel” seria a de forjar uma isca simbólica, inclusive prescindindo de força física, para fisgar seus inimigos. A “grande política” neste caso, seria um movimento, como Nietzsche descreve, “longividente, subterrâneo, de passos lentos e premeditados”, a partir do qual se consolida e oficializa o culto acerca de novos valores. À primeira vista, é exatamente por conta de um processo extremamente complexo de avaliação da realidade que o autor pode sondar um fenômeno tão estranho quanto profundo.

Em que sentido se encontra exatamente a “grande política”? Ela é representada como uma ocorrência, algo que, de fato, aconteceu ou, ao contrário, resulta de uma política da interpretação? Isto é: seria a “grande política, nesse caso, uma nova perspectiva que parte, sobretudo, do próprio pensamento de Nietzsche? Ou seria a “ciência oculta” e a “alteração dos valores” o resultado de uma “grande política” de Israel? Voltemos ao texto: Nietzsche nos pergunta se não seria o evento “Jesus” próprio de uma “ciência oculta.” Ora, não é claro que, neste caso, a “grande política” é um

delírio? Caso contrário teríamos que admitir que Pilatos projetou um plano de metas, tal qual Nietzsche desejou também para a Europa. Descartando uma tal idéia podemos perceber que a “ciência oculta” a qual Nietzsche se refere diz respeito à sua percepção do acontecimento, isto é, às maquinações que ele exprime através do aforismo e da resposta genealógica. O que ocorre de fato é que a partir de uma leitura a princípio absurda de um fato histórico longínquo, Nietzsche depreende um sentido estridente, sobretudo em relação ao ideário contemporâneo. Com propósitos críticos, em vistas de se abrir uma porta inédita, uma outra perspectiva, Nietzsche deixa soar seu argumento, ainda que ruidoso. Ora, não deixa de ser uma perspectiva, por assim dizer, exótica, mas é realmente curioso observar a adoração européia por um ícone judeu. Vivendo às turras com suas colônias, a Europa adotou o catolicismo como se nascesse do seu próprio ventre.

O que interessa de fato aí, é o elemento diferencial da interpretação. A “grande política”, enquanto política da interpretação, se dá necessariamente como força ativa: já de saída, a vingança de Israel não pode ser uma “grande política”, porque se por um lado afirma uma alteração nos valores, é, sobretudo, em função de uma reatividade que opera tal alteração. Isto é, Israel não se afirma como uma força que se define por si só, senão que carece de outrem que o defina. O instrumento da vingança, o símbolo de um deus na cruz, remete a sentimentos reativos, isto é, a receitas pré-estabelecidas para a vida. Salvação, piedade, culpa são sentimentos reativos que se definem por uma relação com os chamados “valores superiores”, valores que estão supostamente acima do valor efetivo da vida e dirigem o homem para a crença cega, sentimento reativo por definição. Sua avaliação, portanto, foi desenvolvida como um novo ponto de vista sobre o assunto, tão novo quanto intempestivo.

O que faz a diferença portanto, é a motivação: Nietzsche interpreta um gesto, um acontecimento, ampliando a possibilidade para a criação de outras perspectivas para o acontecimento, que por sua vez, é afirmado uma vez por todas no eterno retorno. Mas a avaliação do ponto de vista de uma política da interpretação, não pode prescindir de um caráter positivo e criador. Se ela for aparentemente criadora, como pode parecer à primeira vista a suposição de uma “vingança de Israel”, deve-se avaliar em última instância o seu

elemento diferencial, isto é, a qualidade e a quantidade das forças que se apoderam do acontecimento, se estabelecem relações ativas ou reativas. Somente a partir daí podemos perceber se a “grande política”, enquanto política da interpretação, pode ser assim considerada.

O que Nietzsche espera do leitor não é a adoção automática de suas idéias. Há que se imputar ao leitor o dever de “ruminar”, um trabalho de *feedback*, essencial no pensamento nietzscheano. A todo momento o aforismo se presta à reconstrução, cabendo ao leitor maquinar as engrenagens provocativas do texto em função de novas descobertas. É claramente perceptível no texto nietzscheano: trata-se de um convite ao leitor. No plano geral da história da filosofia, a diferença de Nietzsche aparece aqui, mais que em qualquer outra característica. Já dissemos, ele não é o “bom pai”, o pedagogo competente que vai nos ensinar “como conhecemos”, ou se podemos ou não conhecer tal e tal coisa. Se trouxéssemos a concepção de Nietzsche para os dias de hoje, a interpretação adequada acerca do pensamento residiria na esfera das neurociências, não da especulação metafísica. A “grande política”, como política da interpretação, é um trabalho para o *Übermensch*, pois somente o seu espírito de pesquisador-artista pode ampliar o que está escrito no livro. Assim, em relação à vida e ao pensamento, a tipologia do super-homem nos mostra quão inadequados e desproporcionais são e devem ser seus experimentos. A percepção do acontecimento, a compreensão da qualidade dos pontos de vista — a própria construção dessa habilidade no trato com o que se experimenta acerca dos acontecimentos gerais, aparentes ou não — tudo isso implica numa perspectiva sobre a vida, diretamente ligada à construção de um saber necessariamente múltiplo. Não se pode admitir, nem desejar, viver somente a partir de uma perspectiva nobre. Há que se percorrer e conhecer todas as perspectivas, com vistas à pluralidade da análise genealógica. Mas, por outro lado, há que se produzir novas perspectivas sobre a vida e o pensamento.

Ora, tanto o trabalho de criação quanto o de interpretação, pilares da tarefa crítica, devem necessariamente pressupor uma visão de mundo. A “grande política” é uma ocorrência qualquer, mesmo quando se dá como política da interpretação. No mesmo passo, a política da interpretação é

necessariamente uma ocorrência, pois está no mundo. O filósofo-intérprete cria perspectivas sobre o mundo justamente porque o compreende de uma forma específica. A crítica pressupõe a adoção, não somente de uma visão de mundo, mas de uma série de perspectivas sempre renovadas. Por que se a todo instante somos bombardeados pelo “aqui” e o “agora” sob a forma de uma turba de ocorrências, a menos que queiramos atenuar sua complexidade, temos que manter uma perspectiva perante esta gama de acontecimentos. A visão de mundo que se acautela perante qualquer princípio de identidade entre o que se passou e o porvir, deixa margem para a criação, pois não se compromete com nenhum ideário específico, nenhum pressuposto de natureza religiosa.

Portanto, a “grande política”, enquanto *política da interpretação*, é um ato criador, pois nela ressoam os elementos positivos de uma criação. Caso seguisse o conselho de Nietzsche, a Europa afirmaria sua vontade ativa através de uma “grande política”? Não necessariamente. O que lemos é somente a expressão de um delírio: a reviravolta no comportamento europeu, a unificação dos estados nacionais em prol de uma Europa forte, mas também e sobretudo, a reversão dos valores em curso. Um delírio-modelo, algo impensável ainda hoje, mas que traduz a dimensão prática dos valores democráticos — a “doença” que Nietzsche denunciou — bem como seu antídoto (que não se dá a partir de uma fórmula, e por isso é dramatizado por Nietzsche). A “grande política” não se presta à realização... a menos que se dê, de fato. Somente o ato criador pode determiná-la, e seu criador é o filósofo-intérprete, o *Übermensch*. Ao filósofo é dada a tarefa de observar a dinâmica dos valores, do jogo-de-forças que se ergue nos múltiplos significados de cada acontecimento. A “grande política” pode simplesmente irromper, imperceptível. Cabe ao filósofo-intérprete fazê-la emergir em toda sua dimensão transgressora, abrindo caminho para a repercussão na vida prática.

## 5

### Conclusão

Tornai-vos duros!  
Zaratustra<sup>1</sup>

A pesquisa acerca dos aspectos e elementos políticos do pensamento de Nietzsche possui um destino certo: ela desemboca necessariamente nesta desesperada e intrincada “grande política.” A “grande política” representa o corolário das pesquisas que Nietzsche desenvolve a partir de *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), acerca da gênese e desenvolvimento dos valores morais. Obscurecida pelas vicissitudes editoriais urdidas pela irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, que relegaram-na a uma expressão aparentemente patológica, a “grande política” hoje pode ser adequadamente elencada entre as expressões fundamentais do pensamento de Nietzsche. Impregnada pelos problemas relativos à crítica dos valores morais, a expressão concentra, não somente os componentes teóricos que dão forma a essa crítica, mas uma urgência de desmistificação, sentido e, sobretudo, ação. Uma tal tarefa, posta como declaração de guerra, nos faz perguntar: precisamos de fato de uma “grande política”? Isto é, uma política que procura desarticular os valores em curso, uma política da criação de valores? Na medida em que Nietzsche expressa uma urgência prática, devemos nos perguntar se estamos prontos para ela? Ou a “grande política” é apenas um artefato exótico, uma fórmula patológica criada por um indivíduo tomado pela euforia?

Observando o mundo contemporâneo por uma ótica nietzscheana, isto é, segundo uma crítica dos valores, se chega à conclusão de que os valores superiores compõem a mola mestra das relações internacionais. Isto porque há uma crença generalizada e silenciosa na diplomacia, como forma de se obter canais de diálogo entre as nações. Entretanto, qualquer pessoa que refletisse a fundo esta questão, longe de mudar de opinião, ao menos

---

<sup>1</sup> Z, “De velhas e novas tábuas”, 29.

reconheceria que enquanto os diplomatas permanecerem na condição de agentes de interesses nacionais, estarão submetidos a um processo lento e degradante de auto-conservação. Para Nietzsche, diplomacia é apenas um “valor superior” e reativo, justamente porque sua ação está ligada à manutenção dos valores gregários em favor de maior sociabilidade, interditando a abertura para a mudança. A “grande política” não é, definitivamente, uma política de conservação dos valores da pátria e do estado, mas, sobretudo, uma política transnacional e aventureira. Mas quem, da imensa massa de comandados, acederia a um sistema político que pregasse o fim das instituições, das leis, da educação, dos tribunais, dos impostos, dos sindicatos, dos exércitos, supermercados e shoppings? Quem de fato está pronto para a “grande política”, considerando seu pressuposto básico, isto é, o desenvolvimento e aprimoramento contínuo da vontade de poder? O delírio da “grande política” atinge um tal grau de insensatez porque reflete a guerra desesperada que Nietzsche deseja travar contra todos os elementos deste processo de apequenamento do homem contemporâneo. Sua guerra é uma guerra pela cultura, pela formação de uma outra possibilidade de desenvolvimento humano, diferente do que grassou na modernidade. É, portanto, uma guerra desesperada contra o Estado e sua condição tutelar.

Ao contrário da política em Rousseau — que Nietzsche considerava “um sintoma do desprezo a si mesmo”, justamente por buscar as causas de sua miséria nas classes reinantes<sup>2</sup> —, a “grande política” não parte da necessidade de mediações entre o Estado e o indivíduo. Embora a abolição total do Estado seja uma quimera, pois sua constituição é amparada, em graus diferentes, pela própria legitimação individual e coletiva, não devemos compreender a “grande política” atenuando as propostas absurdas e o desprezo pela diplomacia. É justamente diante da dura verdade, que Nietzsche concebe sua análise do Estado. Ele não acredita que sua responsabilidade enquanto filósofo deva se ater às necessidades do rebanho autônomo. Assim, expressando a dura contradição entre a constituição do corpo social e a constituição do poder, Nietzsche produz um contra-discurso

---

<sup>2</sup> O.P.C. (XIII), p. 83. KSA, 9 [146].

em oposição o papel do estado, mas, sobretudo, contra essa legitimação indiscriminada por parte da imensa maioria dos indivíduos. O desespero da “grande política” advém desta terrível constatação. Lembremos Zaratustra: “Onde cessa o estado, somente ali começa o homem que não é supérfluo.”<sup>3</sup>

Se há, na história da filosofia, algum pensamento político semelhante, este é o de Espinosa, que, como Nietzsche, buscou dar uma dimensão estritamente materialista e prática à democracia. Espinosa fornece subsídios para os pesquisadores que buscam desarticular e desmistificar a mistura de “transcendentalismo normativo hobbesiano, de vontade geral rousseauiana e *aufhebung* hegeliana”, que segundo Toni Negri, tem por função “separar produção e constituição, sociedade e estado.”<sup>4</sup> Sobretudo porque a democracia é um princípio, seu compartilhamento só poderia se dar de forma total, e não como “princípio estéril”, como nota Tocqueville. Todos os indivíduos de fato, deveriam compartilhar os valores democráticos como *princípio ativo*, definindo os caminhos a serem tomados a partir de sua própria condição. O Estado, entretanto, não estimula uma tomada de consciência com essas proporções; ao contrário, incentiva a dependência, *carece* da dependência dos indivíduos. Se este raciocínio parece absurdo, mais absurdo ainda é a condição tutelar do estado em relação a seus comandados que, como afirmamos no capítulo dois, passa por uma flagrante contradição performática. A “grande política” em Nietzsche propõe que a “mudança de valores” seja sobretudo uma “mudança de criadores.”<sup>5</sup> Entretanto, a formação do estado moderno revelou sua contrapartida na reprodução de uma educação para a escravidão: a forma como se configura a organização do estado hoje estimula a crise dos valores, que, em última instância é a crise da autonomia: “Não desprezemos isto: nós mesmos, nós espíritos livres, somos um ‘transmutação de todos os valores’, uma formal declaração de guerra e de vitória a todas as velhas concepções do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’.”<sup>6</sup>

Se buscássemos compreender a “grande política” a partir de uma perspectiva republicana, se a comparássemos com o aporte crítico da

---

<sup>3</sup> Z, “Do novo ídolo.”

<sup>4</sup> Negri, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*, p. 24.

<sup>5</sup> Z, “De mil e um fitos.”

<sup>6</sup> AC, 13.

modernidade política, isto é, sem compreendê-la em seu devido contexto, poderíamos certamente incorrer no equívoco de comparar as formas da expressão ao legado platônico do rei-filósofo. Mas deve-se afastar esta perspectiva, pois, como observa Oswaldo Giacóia:

Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios.<sup>7</sup>

Para Nietzsche, entretanto, a reforma e a manutenção não bastam. Não bastam o trabalho, a moradia, a educação, as leis justas, a polícia eficaz, se os modos de vida estão comprometidos por valores superiores, que, como vimos, interditam a autonomia. Em suma, não se pode alterar os estados de coisas sem pressupor a mudança dos valores e, portanto, dos criadores de valores. Não se pode, em suma, crer que essa “grande política”, de alguma forma, dependa da autoridade; antes, ela carece de uma tomada de posição, de uma mudança efetiva, tão inatingível, quanto necessária. Inatingível porque não se pode supor que absolutamente todos os indivíduos serão orientados para esse fim; necessária porque, de outra forma, o rei-filósofo permanecerá, substituído porém pela razão técnica e pelo capitalismo financeiro e espetacular.

Por outro lado, observemos o seguinte: o filósofo-intérprete elabora os elementos da “grande política” a partir de uma perspectiva ambivalente: de um lado, o cultivo de si, que gera a perspectiva ativa; de outro, um olhar sobre a cultura, que é, simultaneamente, um olhar sobre a constituição do corpo social. Entretanto, é importante observar que a “grande política” não carece do genealogista para ocorrer, pois, sob a ótica do pensamento de Nietzsche, não está em poder do filósofo definir por uma alteração total do corpo social: sua atuação é limitada. A função da “grande política”, portanto, não é “mudar o mundo”, pois, nos parece, não há sombra nem de messianismo, nem de transcendentalismo normativo na obra de Nietzsche.

---

<sup>7</sup> Giacóia, Oswaldo. “O platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão.” São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3: 1997.



A “grande política” é uma ação que não depende do intérprete para repercutir sobre os valores. Como então salvaguardar a crítica de um relativismo estéril, se posso viver a partir de sentimentos que eu suponho como ativos, mas sem me perguntar até que ponto eles geram mudanças no curso dos acontecimentos? Desse ponto de vista, Nietzsche pode parecer um perigoso aliado em direção a um hedonismo pós-moderno, uma boa razão para viver a vida burguesa das funções e prazeres imediatos. A “grande política”, tal como a entendemos aqui, é a expressão contrária dessa hipótese, pois permite vislumbrar os sentimentos ativos como uma *ação*, e não somente como uma perspectiva sobre a qual atuam forças exclusivamente intelectuais. Afinal, ela tem por horizonte o problema do valor total da vida.

Para finalizar, uma nota em relação à crítica dos valores morais: o interesse pela fisiologia atesta a firme convicção de Nietzsche acerca do caráter orgânico da produção de valores. E neste ponto, me parece, ele indicou um caminho que somente hoje, com os avanços da neurociência, pôde ser desenvolvido. A “verdade”, o “pensamento consciente”, o “juízo moral”, todos esses valores que, durante o pensamento moderno filosófico-especulativo, foram concebidos como *a priori* inorgânico, têm sua gênese e desenvolvimento na ordem orgânica, e podem ser explicados em termos físico-químicos, advindos de fatores muito precisos como alimentação, clima, entretenimento, por exemplo. De modo que o organismo humano, literalmente falando, tem importância fundamental na produção da idéia, ou pelo menos, no caráter ideativo do nosso pensamento, e não o contrário, como se comprova hoje. Acerca deste último aspecto, suas intervenções em *Ecce Homo* são “premonitórias”:

Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores — no fundo até mesmo uma grosseira proibição para nós: não devem pensar!... De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da alimentação. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> EH, II, 1.

Nietzsche e sua crítica dos valores morais, na busca por uma verdade múltipla, em direta conexão com o universo, anteviu o caráter orgânico da produção e manutenção de valores. Para ele, o homem se pôs a tagarelar sobre o que não sabia, pois não tinha condições para conhecer a constituição daquilo que se convencionou chamar pensamento e razão. Mesmo sua ignorância a respeito não fez com que o homem freiasse a criação de normas para fins de controle social, revelando sua mais íntima vontade de poder. E nisso, me parece, Nietzsche foi não somente um precursor, como, simultaneamente, um ignorante assumido: sua ignorância, que em certa medida era sua modéstia em relação ao que poderia de fato “fazer” e “pensar”, o elevou à condição de observador. De observador a fino psicólogo, de fino psicólogo à “profeta”: não o profeta-macaco das religiões, arautos da antinatureza, mas o profeta do corpo. Contra os palhaços da existência e suas certezas dessensualizadas, a profecia nietzscheana se contrapôs com a volúpia da vida e do pensamento: “Volúpia: agulhão e pelourinho para todos os penitentes desprezadores do corpo, amaldiçoada como ‘mundo’ por todos os trasmundanos: porque escarnece e ludibria todos os mestres do erro e do disparate.”<sup>9</sup> Resta-nos dizer que, a pesquisa neurocientífica acerca dos valores e dos julgamentos morais encaminha-se para uma confirmação das intuições de Nietzsche. O que, infelizmente, não interditará as resistências e antipatias a seu pensamento, ao contrário: intensificarão ainda mais os contrasensos e desvios de interpretação. E ressaltarão, de forma dura e inexorável, sua máxima: de que a humanidade “preferirá ainda querer o nada, a nada querer.”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Z, “Dos três males”, 2.

<sup>10</sup> GM, III, 1.

## 6

**Referências bibliográficas**

1. ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
2. \_\_\_\_\_. **Nietzsche contra Rousseau**. Cambridge University Press, 1991.
3. BADIOU, Alain. **Le Siècle**. Paris: Seuil, 2005.
4. BOUDOT, Pierre. **L'Ontologie de Nietzsche**. Paris: P.U.F., 1971.
5. CÂNDIDO, Antônio. "O portador." In Os pensadores — Nietzsche. São Paulo: Editora Abril. 1983.
6. CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo. Companhia das Letras, 2003.
7. CHAVES, Ernani. "Ler Nietzsche com Mazzino Montinari". São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3: 65-76. 1997.
8. DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
9. \_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1985.
10. \_\_\_\_\_. "Pensamento nômade." In Marton, Scarlett, org., Nietzsche hoje. São Paulo. Brasiliense. 1985.
11. D'IORIO, Paolo. "O eterno retorno. Gênese e interpretação". São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 20: 69-114. 1997.
12. ELIAS, Norbert. **Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do Habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1997.

13. ESPINOSA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. São Paulo. Editora Abril. 1973.
14. \_\_\_\_\_. **Tratado Político**. São Paulo. Editora Abril. 1973.
15. FERRY, Luc. “La critique nietzschéenne de la démocratie”, in Histoire de la Philosophie Politique (vol. 4), Les Critiques de la Modernité Politique, Paris, Calmann-Lévy, 1999
16. FOUCALT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história.” In: Microfísica do Poder. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 17ª Edição.
17. GIACÓIA, Oswaldo. “Crítica da moral como política em Nietzsche.” In: Humanas, Londrina, v. 1, n. 2, 1999, p. 145-168.
18. \_\_\_\_\_. “A ‘grande política’: Fragmentos.” In: Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002b, p. 7-23.
19. \_\_\_\_\_. “O platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão.” São Paulo. In: Cadernos Nietzsche 3: 1997.
20. GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Paris: PUF, 1982.
21. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche – Zweiter band**. Berlim: Ed. Günther Neske, 3. ed., 1961.
22. HEGEL, F.W. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
23. JANKÉLÉVITCH, Samuel. **Révolution et tradition**. Paris: J.B. Janin, 1947.
24. JANZ, Curt Paul. **Nietzsche: Biographie**. Trad. do alemão por Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch e Maral Ulubeyan. Paris: Gallimard, III Tomos, 1984.
25. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
26. \_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: Os pensadores — Kant. São Paulo: Editora Abril. 1974.

27. \_\_\_\_\_. “Idéia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita.” In: Patrick Gardiner. *Teorias da História*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
28. KAUFMANN, Walter. **Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Princeton University Press. 1974.
29. KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
30. \_\_\_\_\_. **Un si funeste désir**. Paris: Gallimard, 1963.
31. KURZ, Robert. **Os últimos combates**. 4<sup>a</sup>. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997
32. LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
33. LEITER, Brian. **Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality**. London: Routledge, 2002.
34. MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo. Cultrix. 1974.
35. MONTINARI, Mazzino. *Reading Nietzsche*. University Of Illinois Press. 1982.
36. \_\_\_\_\_. “Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos”. São Paulo. In: *Cadernos Nietzsche* 3: 77-91. 1997.
37. MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofia**. Barcelona: Alianza Editorial, 1986.
38. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.
39. NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche, Life as Literature**. Boston: Harvard University Press, 1985.
40. NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.
41. \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
42. \_\_\_\_\_. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

43. \_\_\_\_\_. **Ecce homo — como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
44. \_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
45. \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.
46. \_\_\_\_\_. **O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.
47. \_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2000.
48. \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
49. \_\_\_\_\_. **O Anti-cristo**. Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1978.
50. \_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1998.
51. \_\_\_\_\_. **Œuvres Philosophiques Complètes – XIII - Fragments Posthumes (automne 1887 – mars 1888)**. Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Pierre Klossowski e Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976.
52. \_\_\_\_\_. **Œuvres Philosophiques Complètes – XIV - Fragments Posthumes (début 1888 – début janvier 1889)**. Ed. crítica org. por Colli e Montinari. Trad. Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1977.
53. \_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Nova Cultural. 1999.
54. OLIVEIRA, Janaína Pereira de. **O Futuro Aberto: Jacob Burckhardt, G.W.F. Hegel e o Problema da Continuidade Histórica**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2006.

55. OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlim: Walter De Gruyter, 2 ed., 1999.
56. TOCQUEVILLE. **De la démocratie en Amérique**. In: Œuvres complètes. Paris, Gallimard, 1961, t. 1, v. 1.
57. WARREN, Mark. **Nietzsche and political thought**. Massachussets: The MIT Press, 1988.
58. VATTIMO. **Introduction à Nietzsche**. Paris: Éditions Universitaires, 1988.
59. VIESENTEINER, Jorge L.. “Três hipóteses hermenêuticas a propósito do tema da ‘grande política’ em Nietzsche”. Dissertação de mestrado, PUC-SP, 2002.s