

**Estetização da existência,  
agonística e política em Nietzsche**

Por

Joana Tolentino

2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS – IFCS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — PPGF

**Estetização da existência,  
agonística e política em Nietzsche**

Por

Joana Tolentino

Orientador: Prof. Dr. André Martins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) como requisito parcial para obtenção de grau mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. André Martins.

Rio de Janeiro

2007

**Estetização da existência,  
agonística e política em Nietzsche**

Por

Joana Tolentino

Folha de Aprovação

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho – orientador (UFRJ)

---

Profa. Dra. Rosa Dias (UERJ)

---

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

## Agradecimentos

Aos meus avós inesquecíveis, por serem meus modelos ontem e sempre;

ao meu pai Joab pela inspiração intelectual e profissional;

Aos meus pais Cristina e Eduardo, e aos meus tios Marcão e Gláucia, pelo afeto;

às minhas queridas amigas Gio, Carminha, Fê

com as quais eu aprendo a me respeitar e admirar.

E principalmente à minha verdadeira obra de arte: a família que formei na vida — aos meus filhos Morgana e Teo e ao meu marido Diogo pela paciência e abnegação nesses últimos anos difíceis, pela compreensão e força, por estarem sempre ao meu lado.

Primeiramente gostaria de agradecer aos membros da banca, os professores Guilherme Castelo Branco e Rosa Maria Dias pela disponibilidade para discutir e avaliar o trabalho, em especial à professora Rosa por mostrar que a Academia também é capaz de ser acolhedora e afetiva;

ao meu orientador, André Martins, por aceitar o empreendimento da orientação;

aos meus musos inspiradores na filosofia: Roberto Machado e Gerd Borhein, pensadores e professores que tive o prazer de compartilhar tempos e saberes inesquecíveis;

Aos amigos de IFCS e de tantas discussões úmidas e prazerosas sobre vida e filosofia:

Bernardo, Geórgia, Leo, Gabriel, Jorge, Sávio;

aos professores que me instigaram nesta trajetória ifcsiana: Hilton Japiassú, Gilvan

Fogel, Fernando Santoro, Franklin Trein;

às queridas professoras Íris e Zulena pelos saberes práticos que conquistamos juntas;

aos meus alunos por partilharem comigo sempre renovadas discussões férteis;

aos meus companheiros de trabalho Ingrid e Marcelo por propiciarem o exercício da  
agonística, especialmente no que tange a filosofia e a educação.

## Resumo

TOLENTINO, Joana. Estetização da existência, agonística e política em Nietzsche. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

A presente dissertação versa sobre a experiência política, inerente à vida de todos os homens, propondo-se a ressignificar esta esfera que se encontra desvalorizada desde a falência dos valores modernos. O trabalho baseia-se na compilação e posterior crítica e interpretação dos escritos políticos de Nietzsche, observando a crítica que o filósofo opera ao modelo moral moderno, extrapolado para as esferas da ética e da política, partindo da crítica específica que faz aos Estados nacionais e seus interesses monetários. Para Nietzsche a experiência política ativa e potencializadora da força humana está entrelaçada com a experiência artística, pois somente através da arte pode o ser humano aprender a perceber a sua vida pessoal como parte de um todo, de um tecido social. Em nossa análise Nietzsche traça assim o esboço de uma *estetização da existência*, uma vez que valoriza a criatividade, a singularidade, a imanência, a agonística, a vida baseada em valores artísticos de construção e desconstrução — tratar a vida como obra de arte — o que pressupõe a valorização da diferença, da multiplicidade. Nessa aproximação que fazemos entre arte e estetização, existência e política, observamos que a proposta política de *estetização da existência*, que Nietzsche lança, se aproxima do que hoje se denomina por micropolítica: a participação ativa de cada membro atento e questionador na coletividade.

## Abstract

TOLENTINO, Joana. Aesthetization of existence: agonistic and politics in Nietzsche. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

The present paper deals with political experience inherent to the all men's life. It intends re-meaning this sphere that is depreciated since bankruptcy of the modern values. The base of his work is the compilation and subsequent critic and interpretation of Nietzsche's political writings, observing the critic which he bestows to the modern moral model, surpassed to ethical and political sphere, from his specific critic against national States and their monetary interests. For Nietzsche the active and rich political experience of the human force is interlaced with the artistic experience, because only through art human being is able to learn how to perceive his/her personal life as part of a whole, of a social fabric. In our analysis Nietzsche draws in this way the sketch of an aesthetization of the existence, once he values the creativity, the singularity, the immanence, the agonistic, the life based on artistic values of construction and un-construction - to treat the life as work of art - what presupposes the valorization of difference and multiplicity. In that approach that we make among art and aesthetization, existence and politics, we observed that the political proposal of aesthetization of existence, that Nietzsche inaugurates, is near to so called today micro-politics: the active participation of each attentive member in collectivity.

## Abreviações das obras de Nietzsche

A — *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ABM — *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CE — *Considerações extemporâneas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.

CI — *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CW — *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

EH — *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GC — *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GM — *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GP — “A Grande política”, Fragmentos. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. In: *Clássicos da Filosofia*: Cadernos de tradução n.3. Campinas: IFCH/Unicamp, setembro de 2002.

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

NT — *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Jonh Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

## SUMÁRIO

Introdução.....p.1

Capítulo I Por uma estetização da existência em Nietzsche.....p.15

I.1 A estetização da política na obra de Nietzsche.....p.25

I.2 A valorização do jogo, do conflito, do *agon*: arte e política.....p.40

I.3 A experiência artística e cultural em Nietzsche e sua relação com a política.....p.49

Capítulo II A política na primeira fase do pensamento de Nietzsche.....p.66

II.1 Críticas e proposições sobre educação e política educacional.....p.69

II.2 Reflexões político-sociais sobre o *Estado grego* e a cultura grega trágica.....p.77

II.3 Proposta de política cultural em <i>O Nascimento da tragédia</i> .....	p.84
II.4 A política intrínseca a <i>O Nascimento da tragédia</i> .....	p.89
II.4.1 Crítica aos paradigmas moral e científico da modernidade e valorização da arte e da cultura trágicas.....	p.90
II.4.2 Valorização da diferença: novo modelo de relação não excludente.....	p.96
Capítulo III A política na segunda e terceira fases do pensamento de Nietzsche...	p.106
III.1 A crítica nietzscheana à modernidade política.....	p.114
III.2 <i>Espíritos livres, filósofos do futuro, legisladores de si</i> : modelos imanentes de atuação micropolítica.....	p.125
III.3 Uma interpretação micropolítica da política em Nietzsche.....	p.139

Considerações finais.....p.148

Bibliografia.....p.157

## Introdução

No momento em que vivemos somos eventualmente levados a uma tentativa de refletir e ressignificar o sentido do político, da política, do *homem como animal político*, clássica máxima de Aristóteles que parece ter se perdido ao longo do tempo, pelo menos em sua universalidade semântica. Propomo-nos, então, a refazer este percurso e, sem fundamento estável possível, após a *morte de Deus* e todas as suas garantias de certeza, ao escolher Nietzsche como parceiro, não será mais possível furtar-se da nobre e árdua tarefa genealógica, proposta que acompanhou toda a sua obra. Isso nos convida a uma busca pelos escritos políticos de Nietzsche onde interessa-nos as aproximações e convergências do que pode haver nele de observação acerca do ser humano, seu engendramento na coletividade, o olhar que ele lançou sobre os grupamentos humanos, sobre as sociedades de sua época — críticas e propostas.

Perguntamo-nos: quanto os conceitos nietzscheanos e seus escritos sobre o ser humano, a arte, a sociedade, a educação têm de políticos? Não de teoria política, mas de uma política que é praticamente condição de possibilidade do homem e não pode ser confundida com partidos políticos ou sistemas de governo. O interesse que nos norteia neste estudo não visa um mapeamento (viviseção estéril), tampouco pretende salvar ou execrar Nietzsche no diálogo com a tradição da filosofia política. O que norteia nosso

objetivo é dar ênfase e lançar luz em um sentido da política mais primordial, que exercemos em nosso dia-a-dia, trazendo-o à reflexão. Desta forma pretendemos abrir o conceito da política para possibilidade múltiplas, para outras direções diferentes daquelas inicialmente associadas ao termo, principalmente em épocas de enorme descrédito nas instituições políticas, no esfacelamento dos Estados nacionais, na descredibilização dos atores políticos tradicionais.

Uma vez que “*toda leitura de Nietzsche é tanto uma demolição quanto uma reconstrução, condicionadas pelo tempo, história e lugar*”<sup>1</sup>, interessa-nos perguntar: qual é o valor do político para nós? Nós, homens da contemporaneidade, que ainda tentamos em vão classificar-nos, a nós mesmos, como *pós-modernos* (seria *adequado*?). Ou modernos? Afinal, vemo-nos ainda hoje profundamente imbricados pelos valores da modernidade, introjetada a religião cristã, a ciência, o modo de produção capitalista, o liberalismo em nossos corpos, gostos, hábitos.

É por isso que Nietzsche torna-se um companheiro propício e atual: extemporâneo que foi, enxergou não só críticas à sua época – a modernidade — e ao seu lugar — a Europa (e mais especificamente a Alemanha), mas talvez, justamente por ter tentado atuar de forma localizada e pontual, foi profundamente global e atemporal, tendo seus escritos ultrapassado séculos e sendo eles, principalmente hoje, bastante instigantes e pertinentes. Nietzsche pareceu antever práticas políticas, culturais, educacionais que apenas despontavam e atingiriam seu apogeu apenas posteriormente: a degenerescência dos Estados nacionais, a massificação das sociedades industriais e a inevitável conseqüência de

---

<sup>1</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 19.

degradação da cultura, a evidência dos engodos demagógicos da democracia e do socialismo, a importância da atuação micropolítica.

Estas críticas ainda pareciam descabidas diante dos antolhos do século XIX, porém, mais adiante, fizeram parte de uma profunda transformação no *modus operandi* do pensamento a partir do século XX<sup>2</sup>, quando “a interpretação se converteu, finalmente, numa tarefa infinita”<sup>3</sup>. Alterando radicalmente o modo e o estilo da produção de conhecimento e sua expressão, fragmentária, ora *ambígua e paradoxal*<sup>4</sup>, Nietzsche, questionador que é, segundo as palavras de Foucault, parece pensar que:

*“se o intérprete deve ir pessoalmente até a fundo como um escavador, o movimento de interpretação é, pelo contrário, dum avalanche, dum avalanche cada vez maior, que permita que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial, de tal forma, que o vôo da águia, a ascensão da montanha, toda esta verticalidade tão importante em Zarathustra, não é em sentido restrito, senão o revés da profundidade, a descoberta de que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície.”*<sup>5</sup>

Esta proposta de transformação das possibilidades interpretativas dos signos, para além da modernidade — onde estes já estavam anteriormente dados e eram estáveis, sistemáticos e absolutos, reflexos metafísicos, em última instância — faz com que Nietzsche os aproxime da imanência, das vicissitudes da existência finita, da impermanência, do perspectivismo, do conflito, onde o profundo e o superficial se confundem, onde o fim está próximo do próprio começo, com o pensamento abissal e radical da circularidade. Para Michel Foucault:

---

<sup>2</sup> A este respeito ler FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio, 1997, Trad. Jorge Lima Barreto.

<sup>3</sup> FOUCAULT, s/d, p.13.

<sup>4</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 17.

<sup>5</sup> FOUCAULT, s/d, p.12.

*“em oposição ao tempo dos símbolos que é um tempo com vencimentos e por oposição ao tempo da dialética, que é apesar de tudo linear, chega-se a um tempo de interpretações que é circular”<sup>6</sup>*

Transformar e ampliar a própria possibilidade de interpretação é tarefa que se insere, para Nietzsche, no interior de uma proposta mais audaciosa que é a *transvaloração de todos os valores* — proposta esta que atinge até mesmo um estatuto ontológico, posto que transforma a relação do homem com a existência mesma, onde “o ‘todo’ só é dado ainda como ‘caos’, o ente enquanto tal não é mais ‘fixável’.”<sup>7</sup>

No que tange à peculiaridade de sua ontologia, podemos observar que ela se manifesta de forma transversal em seus escritos dispersos, principalmente estéticos e políticos, sobre temas recorrentes como cultura, educação, arte, moral, religião, modernidade, instituições liberais, democracia, socialismo. Assim, ao enfocarmos a pesquisa sobre “*um aspecto-chave na filosofia de Nietzsche: seu pensamento político*”<sup>8</sup> nos deparamos com tal dispersão e inter-relacionamento com outros aspectos acima citados, principalmente a relação do homem com a sua própria existência. Falaremos de política em Nietzsche através de política cultural e educacional, através de reflexões sobre o estatuto ontológico da arte e sua importância na sociedade, através da proposição de novas formas de vida.

Isto porque observamos que os escritos políticos de Nietzsche só podem ser encontrados de forma dispersa e fragmentária, em seções de livros como *Humano, demasiado humano*, *Para além do Bem e do Mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, em inúmeros aforismos de *Aurora*, no fio condutor de *Assim falou Zaratustra*, no olhar aos gregos do

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, s/d, p.21.

<sup>7</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p.72 (nota 34).

<sup>8</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 18.

início de sua filosofia, na crítica à educação<sup>9</sup>, à arte<sup>10</sup>, à religião<sup>11</sup>, à cultura<sup>12</sup>, ao cientificismo e ao racionalismo<sup>13</sup>, à moral<sup>14</sup> e até em sua autobiografia, *Ecce Homo*. Estes escritos políticos muitas das vezes aparecem em sua obra travestidos de todos os jogos, abismos e nuances da linguagem, dos quais o filósofo alemão abusa ao longo de sua produção intelectual, como afirma Ansell-Pearson: “em parte alguma de seus escritos Nietzsche oferece uma explicação sistemática de seu pensamento político”<sup>15</sup>. Esta observação adequa-se especialmente para o que se convencionou classificar, pelos estudiosos de Nietzsche, como segunda e terceira fases de seu pensamento, fases onde ele desenvolve especificamente seu aguçado criticismo. No estilo Nietzsche era, sem dúvida, um assistemático, uma vez que “seus mais profundos instintos intelectuais eram ‘anti-sistema’”<sup>16</sup>, e nunca furtou-se de expressar que: “Desconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos. A vontade de sistema é uma falta de retidão.”<sup>17</sup>

Compilem estes fragmentos na tentativa de elaboração de um trabalho acadêmico, onde se prima pela profundidade e ordenação rigorosas do especialista, não foi tarefa simples, e, na prática, somente possível em uma dissertação de mestrado porque se respeitou algumas opções teóricas que se tornaram condição de possibilidade para a própria realização do trabalho. A primeira opção foi não privilegiar os fragmentos

---

<sup>9</sup> principalmente nas CE (2, 3, 4), ABM (§ 61, § 264).

<sup>10</sup> principalmente NT (Prefácio 6, 15; ta 2, 5; e nas seções 2,3,4,5), HDH (seção 4), ABM (aforismos: 11, 30, 33, 59, 188, 198, 223, 224, 240, 246, 255, 256, 260, 287, 291), CI (prólogo, 4, § 33, § 36), mas também ao longo de toda a sua obra.

<sup>11</sup> principalmente AC, mas também HDH (seção 3), ABM (seção 3, §198, § 202, § 205-206, § 222, § 256), EH (P 4, II 1, IV 1).

<sup>12</sup> CE (1,3,4), NT(seções 8, 18, 20, 21, 22, ABM (§ 61, § 257, § 262).

<sup>13</sup> principalmente GC (§ 99), mas também NT (ta 1, 2, 4 e as seções 14 a 18), ABM (Pr, § 6, § 21, § 127, § 191, § 198, § 201, § 204-205, § 232, § 237, § 293), CI (§ 26), EH (E 1, GC, Z 2, BM 2, W 1,2).

<sup>14</sup> principalmente GM (III dissertação), HDH (§ 25, § 283 e a seção 2), GC (§ 352) ABM (aforismos: 4-6, 9, 19, 23, 25, 26, 32, 34, 39, 46-47, 55-56, 186-203, 257, 291), EH (P3, I 6, II 9, NT 2, H 6, etc).

<sup>15</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 19.

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, § 26.

póstumos, mas a obra publicada, com exceção daqueles fragmentos compilados pelo próprio Nietzsche, antes do colapso mental, sob o título *de A grande política*, uma futura pretensa publicação após *Ecce Homo*, com a qual se ocupa uma parte do último capítulo deste trabalho. É claro que isto não significa que, eventualmente, quando corroborarem para a mesma interpretação já presente na obra publicada, os fragmentos póstumos não possam ser também utilizados.

A segunda opção teórica adotada em nossa metodologia foi organizar os fragmentos políticos a partir do viés de relações que cada um propunha, isto é, estar associado a: (a) à crítica às instituições políticas e aos valores da modernidade; (b) à crítica à cultura e à educação; (c) à imbricação com a arte, através da valorização da ação e estetização desta; (d) à valorização de uma micropolítica, a partir do cultivo de uma espécie nobre de homens e da desvalorização daquilo que a ciência política moderna denomina por macropolítica (que Nietzsche chamaria de *pequena política*, a política representativa, da politicagem nos estados nacionais). Esta espécie de homens que precisa ser cultivada através de uma cultura e educação saudáveis, em nada se assemelha com a nobreza decadente da época de Nietzsche, tampouco com alguma raça superior, mas são, ao contrário, denominados por ele como os *espíritos livres*, os *filósofos do futuro*, os *legisladores de si*, transbordantes em força e antagonismos, o *übermensch* de Zaratustra.

A opção interpretativa que se faz aqui, a partir das palavras de Ansell-Pearson, é a de afirmar Nietzsche como:

*“um pensador preocupado com o destino da política no mundo moderno, basta passar os olhos em suas abrangentes preocupações – desde as primeiras reflexões sobre o agon grego, até a tentativa de escrever uma genealogia da moral e o diagnóstico do niilismo para caracterizar o mal-estar e a doença morais dos seres-humanos modernos — para se*

*compreender que Nietzsche é primeira e primordialmente um pensador 'político'.*"<sup>18</sup>

Afirmar Nietzsche como um pensador político se faz ainda mais relevante quando é premente a necessidade de se optar na atualidade por modelos de desenvolvimento alternativos aos vigentes, onde a máxima da acumulação monetarista, sob a qual vivemos, se vê estrangulada pelo desemprego, pela degradação ambiental, pela desvalorização da educação e da cultura.

Podemos observar que a lógica de mercado e os objetivos financeiros se tornam predominantes na definição de agendas, extrapolando o âmbito da produção industrial. Isto transcorre na atualidade, mas como um movimento que já vem ganhando vulto nos últimos séculos de produção capitalista, que teve sua intensificação com o advento que denominamos por globalização<sup>19</sup>. Os termos *indústria cultural*, largamente explorado pelos autores da Escola de Frankfurt<sup>20</sup>, ou *modernização ecológica*, mais recentemente utilizado pela sociologia de Ulrich Beck e Anthony Giddens, referindo-se aos descaminhos da indústria em seus irreversíveis impactos culturais e ambientais, evidenciam que a lógica mercantil-industrial tem sido freqüentemente apropriada para outras esferas da vida — como a cultura, os recursos naturais, a educação, as relações inter-pessoais, citando apenas alguns outros aspectos da vida humana que também encontram-se submetidos à lógica capitalista. Nessa expansão irrefreada e uniformizante, o fazer autêntico e criativo perde seu valor e lugar nas sociedades complexas contemporâneas.

---

<sup>18</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 18.

<sup>19</sup> A este respeito ver BAUMAN, Zygmunt. *Globalização, as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

<sup>20</sup> A este respeito ver ADORNO, T. *Indústria Cultural e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, ou ADORNO e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

Às escusas de qualquer romantismo que pudesse fazer o homem retornar ao elo perdido com a natureza — da qual, por outro lado, é impossível subtrairmo-nos, posto que somos membros dela, integrantes e dependentes —, o que essa exacerbação da lógica da produção capitalista evidencia (leia-se: consumo, acumulação, ritmo frenético) é a tentativa, mesmo que com outra roupagem dos idos tempos, de se padronizar formas de vida, de vontade, de atuação. Em nome do mapeamento da diversidade de modos de existência pelos saberes institucionalizados, a própria existência findou por reduzir-se a fórmulas que possam ser largamente reproduzidas. Enquadrou-se a multiplicidade de seres, de culturas (de sonhos, de anseios, de valores) em algumas poucas variações, que possam ser facilmente forjadas em bens de consumo para este ou aquele determinado subgrupo — divisões ficcionais de um *rebanho* de proporções incomensuráveis.

É importante ressaltar que estes ‘bens de consumo’, para os quais são guiados, pelos meios de comunicação em massa, cada um dos indivíduos isolados das culturas capitalistas contemporâneas, não se restringem aos bens materiais. É também isso o que a exacerbação da lógica monetarista vem mostrar: as relações interpessoais, o conhecimento, o cuidado-de-si, isto é, também os bens imateriais estão sob o jugo e o crivo dessa lógica. Lógica que não prioriza a vida e a potência, como tanto valorizou Nietzsche, mas a banaliza colocando a manutenção das forças vitais, o corpo, a saúde fisiológica — condições de possibilidade de toda existência — fora das principais prioridades.

A aceitação passiva desse estranho modelo de associação social e econômica, o capitalismo, modo de produção cuja prioridade não é a sobrevivência em fartura e abundância para aqueles que fazem parte de sua estrutura, deveu-se em muito à legitimação transcendente que a Reforma Protestante realizou das transformações

capitalistas que outrora se delinearão na História, não tão distantes no tempo e no espaço. Esta legitimação valorizou o ascetismo, a abnegação de si e o trabalho como os pilares da vida virtuosa, impetrando-se assim no homem o fado do sacrifício e da mortificação do corpo e da mente, na *mais-valia* aniquiladora da potência de agir, sob a máscara da dignificação do homem no jugo do trabalho, tal como aparece na crítica de Nietzsche:

*“a asfixiante pressa com que trabalham — o vício peculiar do Novo Mundo — já contamina a velha Europa, tornando-a selvagem e sobre ela espalhando uma singular ausência de espírito. As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa — vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’.”<sup>21</sup>*

Dentro desse hobbesianismo social de todos contra todos em que nos colocou, acirradamente, o específico modo de produção capitalista e seus princípios de trabalho, usura e pilhagem, interessa-nos especificamente assinalar a perda do sentido do político. O político aqui entendido como o modo peculiar de ser do homem. Frágil em sua primeira existência, necessitando da cultura como instância propriamente humanizadora, que o complementa, disseminando valores e aprendendo por imitação até mesmo a forma como lidar com suas funções vitais (aonde e como dormir, andar, defecar, se alimentar), a espécie humana realmente não está propensa a uma vida fora da comunidade<sup>22</sup>.

Se a estrutura capitalista, com os estados nacionais, poderia ter ampliado esse sentido da inter-relação e interdependência humana, à natureza e aos de sua espécie, isto não foi o que historicamente ocorreu. Afinal, se necessitamos do outro por vivermos sob o jugo do divórcio entre o trabalho intelectual e o braçal<sup>23</sup> (aquele que não sabe construir sua

---

<sup>21</sup> NIETZSCHE, GC, 2001, § 329.

<sup>22</sup> A este respeito ver BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, ou GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

<sup>23</sup> A este respeito ver MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

própria casa, depende de alguém que o faça, assim como alguém que cultive a comida da qual se serve diariamente), ao contrário, a hierarquização dos saberes (oral x escrito, teórico x empírico<sup>24</sup>) e a desigualdade social, referendada no processo de acumulação, atomizam o homem em partículas isoladas, criando o individualismo como a lógica predominante.

Profundamente crítico, Nietzsche se pergunta em *Crepúsculo dos ídolos*:

*“(...) e nós, nós modernos, com nossos cuidados amedrontados em torno de nós mesmos e com nosso amor ao próximo, com nossas virtudes do trabalho, da ausência de requisições, da proibidade, da cientificidade — compiladores, econômicos, maquinais — enquanto uma época fraca... Nossas virtudes são condicionadas, são requeridas por nossas fraquezas... A ‘igualdade’, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos ‘direitos iguais’, pertence essencialmente à decadência”<sup>25</sup>*

Faceta complementar desta suposta igualdade social (se somos todos iguais, ninguém tem em si efetivo valor), o desdobramento deste individualismo sectário, no âmbito do político, pode ser observado claramente em efeitos como a xenofobia, o isolamento social, a baixíssima participação dos indivíduos nas escolhas da democracia representativa, encobertas pelos valores iluministas de *liberdade, igualdade, fraternidade*. Aliás, deve-se assinalar a redução do sentido do político a essa pseudo-democracia representativa, fria e distante, aonde poucos interessados delegam a um número bastante reduzido o poder de decisão que vai, desde a ingerência de questões internas aos países, até aquelas externas (guerras entre povos em territórios distantes, intervenções em outros Estados nacionais, fracos e esfacelados, acordos internacionais unilaterais que são passiva e obscuramente assinados, etc). Com o devido agravante, é necessário lembrar: sempre sob a manipulação e dependência das grandes corporações financeiras que, em última instância, ao patrocinarem campanhas eleitorais midiáticas de cifras bilionárias, escolhem os representantes legislativos e executivos do povo.

---

<sup>24</sup> A este respeito ver BENJAMIM, Walter. “O narrador”, In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986, ou BARBERO, Jesus Martín. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.93.

E a grande maioria se abstém. Se abstém porque está anestesiada pela padronização dos sonhos, das formas de vida e de trabalho – ditadas pelos veículos de comunicação em massa, pelas doutrinas religiosas massificadas, pelas bolsas de valores, pelos centros norte-ocidentais de concentração de poderes bélicos e macropolíticos. Muitos se abstém por total descrédito em um conjunto de instituições representadas pelo Estado em seus três poderes:

*“Nossas instituições não prestam mais para nada: quanto a isto se é unânime. Isto não reside, contudo, nelas mesmas, mas em nós. Depois de todos os instintos, a partir dos quais as instituições crescem, desaparecem de nosso horizonte as instituições em geral, porque não valem mais nada para elas.”<sup>26</sup>*

Não se acredita mais nem no poder repressor dessas instituições, nem em sua capacidade de garantir paz e estabilidade àqueles que sob elas vivem. Porém, os indivíduos que compõe esse jogo, ainda que seja perdendo por omissão, sequer se percebem como membros importantes deste cenário, posto que, em sua relação paradoxal, o Estado só existe porque nele há algo mais do que *hóspedes*, apesar de assim funcionarem os Estados Nacionais, principalmente nos países periféricos, como hotéis, que tratam o próprio grupo cultural que os legitima, o povo, como meros hóspedes<sup>27</sup>.

Nesse contexto acima descrito podemos entender o hóspede como o antípoda do cidadão — tal como a Grécia antiga forjou este conceito, tão caro à esfera da política. O conceito de cidadão, tal como cunhado pela *praxis* política grega cotidiana, no embate, no *agon* entre diferentes visões de mundo, que se dava na *ágora* da *pólis* — vê-se distante no tempo. Na atualidade o que mais comumente vemos é a luta individual apenas pela subsistência, onde a relação com o tecido político-social se dá no distanciamento, como hóspedes em seus hotéis. Enxergamos em Nietzsche, porém, justamente o oposto a esse

---

<sup>26</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 96.

<sup>27</sup> A este respeito ver CANCLINI, N. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997.

movimento teleológico que parece seguir a História: a valorização da ação singular, do indivíduo criativo no interior do grupo cultural — daquele que é transvalorador dos valores anímicos da modernidade, que busca a aproximação dos valores esquecidos da arte, do jogo, do *agon*, não se escusando de sua inserção ativa no tecido sócio-cultural.

Em síntese, a presente dissertação explorará a crítica de Nietzsche ao modelo moral que foi, ao longo da tradição filosófica, apropriado e ampliado para as esferas da ética e da política, bem como sua crítica específica aos Estados nacionais e à relação que se instaura, nesse campo convergente, entre o Estado e a cultura – em especial a preponderância desta última, enquanto legítima representante dos grupos humanos, em detrimento dos estados nacionais e seus interesses financeiros. Pesquisaremos também a aproximação, na obra do filósofo em questão, das esferas da ação (ética) e da política aos valores artísticos e imanentes – o que nos indica uma ênfase na arte como expressão do próprio modo de ser do homem em sua existência. A partir deste viés, esmiuçaremos a valorização, na obra de Nietzsche, dos paradigmas imanentes de jogo, embate, disputa, *agon*, conflito (entendidos aqui como semelhantes), que pressupõe a valorização da diferença, da multiplicidade.

Em nossa análise Nietzsche traça o esboço de uma *estetização da existência*, conceito que será melhor desenvolvido posteriormente por Foucault, enquanto assumido leitor de Nietzsche, e que será abordado na primeira parte deste trabalho. Esta *estetização da existência* passa pelo percurso da valorização que o filósofo faz, como dito acima, da criatividade, da singularidade, da vida baseada em valores artísticos de construção e desconstrução. Nessa aproximação que fazemos entre arte e estetização, existência e política, observamos que a proposta política que Nietzsche lança em seus escritos se aproxima do que denominamos hoje por micropolítica. Esta entendida como a participação política ativa de cada membro da coletividade que não se abstém dos seus direitos políticos

práticos, em nome de um mero voto legitimando a delegação destes direitos a outrem, de anos em anos. Esta atuação micropolítica, que se dá na efetividade da ação individual, porém ocorrendo somente ao se enxergar a existência para além deste horizonte meramente pessoal, não se insere nos meandros da politicagem moderna, dos estados nacionais, das disputas por favorecimentos, geralmente ilícitos, da política representativa partidária, que sempre legará a outrem a atividade inerente à potência de agir de cada um.

Ao contrário, a capacidade para a realização desta ação micropolítica só pode ser adquirida, aprendida ou transmitida através dos valores e mecanismos que permeiam o universo artístico, posto que, segundo Ansell-Pearson, Nietzsche valorizou a arte como:

*“O meio mais importante para o descobrimento da ‘verdade’ do ser humano, segundo Nietzsche, não a política, mas a arte. Acreditava que é através da apreciação da arte trágica que o indivíduo pode atingir um ponto de vista além de sua estrita existência pessoal.”<sup>28</sup>*

Para Nietzsche, então, a própria experiência política, inerente à vida de todos os homens, estaria imbricada na arte, pois somente através da arte pode o ser humano aprender a perceber a sua experiência pessoal como parte de um todo, de um tecido social, para além do individualismo da contemporaneidade, o que está bastante distante de significar uma massificação do homem em *animal de rebanho*.

Ao valorizar que se vivencie e se estruture a ação política a partir dos valores e do *modus operandi* da arte, da atuação artística e performática, que, embora coletiva, em última instância, nasce sempre da congregação de ações individuais, o que Nietzsche realizou foi a valorização do aspecto micropolítico da política. E isto o filósofo realizou enaltecendo a ação singular, original, criativa como a única capaz de romper com os projetos normatizantes que imperaram ao longo da história da cultura ocidental, que

---

<sup>28</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.20.

favoreceram apenas o surgimento e fortalecimento do *animal de rebanho*, i. é., o assujeitamento e a apatia política.

Nos três capítulos que abrangem o todo deste trabalho dissertativo, seguiremos a seguinte trajetória: (1) No primeiro capítulo abordaremos a temática da estetização da existência em Nietzsche, ou seja, como Nietzsche foi precursor deste encarar a vida como obra de arte, através da valorização da arte e do paradigma do artista, da verificação da estetização da política, e da imbricação entre estas duas esferas de atuação do homem através da ênfase na agonística. (2) No capítulo segundo falaremos da política na primeira fase do pensamento de Nietzsche onde o filósofo aborda política educacional, critica o conceito de Estado, ainda que de forma rudimentar, e sua origem na Grécia antiga, e, ao final, analisaremos aspectos políticos do seu primeiro livro publicado: *O nascimento da tragédia*; (3) No terceiro e último capítulo investigaremos o aspecto político na segunda e terceira fases da produção intelectual de Nietzsche, enfatizando os seus livros menos sistemáticos, compilando fragmentos dispersos em diferentes aforismos de distintas obras. Nesta parte final abordaremos a crítica à modernidade política, bem como construiremos uma interpretação micropolítica que culmina nesta fase de seu pensamento e é elaborada a partir dos modelos que o filósofo lançou de atuação singular, de modos de vida capazes de romper com as massificações, como o conceito de *espíritos livres*, usado por ele desde *Humano, demasiado humano*.

## Capítulo I

### Por uma estetização da existência em Nietzsche

*“Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato; represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobrementemente de todas as culturas”<sup>29</sup>*

Nietzsche, através de sua obra, fez um convite a cada homem, de modo singular, para significar sua existência a partir do *tornar-se o que se é*, enquanto produto de forças externas e internas que agem conflitantemente, tal como *vontades de potência* em plena expansão de seu *quantum* de força, posto que, segundo as palavras de Müller-Lauter, toda

---

<sup>29</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p. 135.

“unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes”<sup>30</sup>. Logo, Nietzsche não estava assim abnegando uma preocupação com a existência da comunidade, do grupo cultural, mas, ao contrário, para ele também a unidade sócio-cultural, também um povo é uma unidade ficcional, forjada como uma rede de múltiplas partes singulares que são seus membros, afinal, “*toda unidade só é unidade como organização e concerto, não diferente de como uma comunidade humana é unidade.*”<sup>31</sup>

O que Nietzsche pretendia com esta valorização da singularidade, em oposição aos *animais de rebanho*, tão criticados por ele, era algo que se aproximava do paradigma do artista, dos valores artísticos fundados na imanência, valores estéticos, que partem do corpo e da saúde fisiológica, valores que contribuem para o fortalecimento da vida, da existência, posto que “*a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético*”<sup>32</sup>. Nietzsche desde *O nascimento da tragédia* já pressupunha sempre a arte e a cultura, profundamente imbricadas para ele (vide a relação íntima que ressaltava entre as tragédias gregas e o trágico inerente ao *pathos* do povo grego antigo), como as esferas próprias para o fomento e cultivo da nova espécie homem, *supranacional e nômade*<sup>33</sup>. E justamente por isso, segundo Ansell-Pearson:

“*Nietzsche nos conclama a lutar pelo renascimento de uma cultura trágica, a única apta à criação de um espaço (uma polis) para o descobrimento de um ser humano em toda a sua diversificada natureza*”<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75.

<sup>31</sup> NIETZSCHE. Fragmento póstumo de VP, p. 561; KGW VIII, 1, 102, Apud: MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.18.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, GP, 2002.

<sup>34</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.20.

O que Nietzsche definitivamente não pretendia com isto era uma sublimação do sujeito enquanto eu autônomo, dotado da superestimada faculdade da vontade — enquanto algo consciente e racional, calculado. Ao contrário, havia a percepção de que, o indivíduo é sempre parte do todo e, se por um lado está submetido ao princípio de individuação — que deve ser fortalecido em sua autenticidade — não pode jamais perder a integração no teatro da totalidade. Adotava-se assim uma perspectiva extremamente ética: incluindo a si e ao outro, seguindo não normas *a priori*, mas caminhando de forma imanente para a economia da totalidade, tal qual as palavras de Nietzsche:

*“Qual pode ser nossa única doutrina? – Que ninguém dá ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele mesmo (...). Ninguém é responsável em geral por ele existir, por ele ser constituído de tal ou tal modo, por ele se encontrar sob estas circunstâncias, nesta ambiência. A fatalidade de sua existência não pode ser separada da fatalidade de tudo o que foi e de tudo o que será. O homem não é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade. Com ele não é feita a tentativa de alcançar um ‘ideal de felicidade’ ou um ‘ideal de moralidade’. – É absurdo querer fazer rolar sua existência em direção a uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade falta a finalidade... É-se necessariamente: se é um pedaço de fatalidade, se pertence ao todo, se está no topo. Não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não há nada fora do todo!”<sup>35</sup>*

Faz-se necessário separar cuidadosamente a concepção que Nietzsche tem do grupo social, daquela onde este é entendido como massa, ou como preferia Nietzsche, *rebanho*. As massas, ou os *animais de rebanho*, para Nietzsche, têm suas singularidades anuladas, deixando apenas que suas vidas sigam o curso da maioria, sem refletir acerca disso, nem sequer perceber a sua ocorrência, na imensa maioria das vezes. Esta atitude de passividade

---

<sup>35</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.49-50.

era a mais condenada por Nietzsche, quando afirma, por exemplo, que “À glória da passividade contraponho agora a glória da atividade (...)”<sup>36</sup>. Ainda que não haja na efetividade da imanência uma finalidade ou teleologia possível que garanta o *podium* e guie o rebanho, tal qual os pastores fizeram outrora, isso não pode servir como justificativa para a apatia ou a lassidão:

*“A mais elevada norma: é preciso que não se ‘deixe as coisas rolarem’ mesmo em relação a si mesmo. — as boas coisas são dispendiosas para além das medidas: e sempre vale a lei de que quem a possui é diverso de quem a conquista.”*<sup>37</sup>

Se nenhuma vida foi traçada previamente e está pronta, justamente o principal é não deixar de vivê-la a cada instante, em um sempre renovado processo de conquista e reconquista, de construção e desconstrução, de incessantes reconfigurações, sempre instáveis, mas nem por isso menos belas ou afirmadoras.

Esta proposta que surge com o nome de *metafísica de artista* (mas que poderia designar-se, mais rigorosamente, por uma ontologia artística ou estetização da existência) Nietzsche a expôs desde *O Nascimento da tragédia*, ao inserir todas as esferas do homem na perspectiva da arte e na estetização de sua atuação. E possui como substrato o caráter da pluralidade e do conflito, que parece mostrar-se efetivamente insuperável para ele — uma vez que é constitutivo da existência mesma, do mundo, de sua própria ontologia: “*O outro movimento: meu movimento é, ao contrário, o aguçamento de todos os antagonismos e abismos, eliminação de igualdade (...)*”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.65.

<sup>37</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.105.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.26.

O conceito de *metafísica de artista* Nietzsche elabora em seu primeiro livro quando parece propor pela primeira vez que o homem encare e trate a vida como uma obra de arte, ou seja, agindo nos moldes inspiradores do artista. O filósofo cria este conceito sobre alguns pilares: a valorização do aspecto estético da existência — dos sentidos, dos impulsos, da beleza; e pelo fato de reconhecer que a arte traz consigo a sabedoria trágica da existência: sua injustiça primordial, seu movimento circular, não-teleológico, que deságuam na necessidade de fomentar o *amor fati* — funcionando como a arte que constrói, destrói e reconstrói e por isso ama o acaso, o ensaio, o tropeço:

*“esse homem [que] entende da improvisação da vida e assombra até o mais fino observador: pois ele parece não cometer nenhum deslize, ainda que jogue sempre da maneira mais arriscada. Lembra-nos esses mestres improvisadores da música, aos quais o ouvinte atribui também uma divina infalibilidade das mãos, apesar de eles errarem aqui ou ali, como todo mortal. Mas são treinados e criativos, e a todo instante prontos para imediatamente encaixar na ordem temática aquele som casual a que foram impelidos pelo caprichosos lance de um dedo, insuflando no acaso um belo sentido e uma alma. — Eis um homem completamente diverso: no fundo, tudo o que ele pretende e planeja dá errado. (...) Pensam vocês que ele é infeliz por isso? Há muito ele resolveu não levar os próprios desejos e planos muito a sério. ‘Se eu não for muito bem-sucedido nisto’, diz ele consigo, ‘talvez seja naquilo; e, tudo somado, não sei se devo mais gratidão a meus fracassos ou a meus sucessos’”<sup>39</sup>*

Este homem paradigmático nos parece ser o artista, e agir como artista é entender esse *modus operandi* da vida, da existência, pois somente através da arte, com os seus óculos de beleza e aparência, é possível enxergar este doloroso saber trágico, justamente porque é através do simulacro que se filtram os horrores metafísicos, mostrando apenas a porção que o ser humano é capaz de suportar. Posteriormente Nietzsche rompe com as preocupações metafísicas, encaminhando-se para tornar-se o filósofo de valorização da

---

<sup>39</sup> NIETZSCHE, GC, 2001, § 303.

imanência, arauto da morte de Deus, ratificando o afastamento entre a esfera dos deuses e a dos homens, que encontram-se apartados. Mas Nietzsche, ao longo de sua obra, não abandona a temática descrita acima, ou seja, o objetivo de tratar a vida como obra de arte e este continua a ser, para a sua filosofia, um pensamento que ele aprofundará ao longo de sua produção intelectual. Um exemplo disso é o tema arte e dos artistas estar sempre presentes em seus livros de todas as fases de seu pensamento, tais como *O Nascimento da tragédia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, dedicando aforismos e muitas vezes seções inteiras a evidenciar o aprendizado originário e importante que os artistas podem nos fornecer.

Nietzsche abandona o termo *metafísica*, e posteriormente irá criticá-lo de forma feroz, pois o uso dessa palavra, para ele, sugere uma crença em *além-mundos*, em um princípio essencial primevo, um fundamentos últimos exteriores ao homem, expondo assim “o absurdo de toda metafísica como derivação do condicionado a partir do incondicionado”<sup>40</sup>. Desse modo Nietzsche parece propor algo mais próximo a uma ontologia artística — ou apropriando-nos da terminologia de Foucault, uma *estetização da existência*. Esse termo propõe que o homem enxergue a sua vida enquanto obra de arte, e cuide de si com toda acuidade: valorizando o que lhe é próprio — a si mesmo, a vida, os limites da finitude, o outro e também esse mundo da imanência. Sendo assim “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte.”<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> NIETZSCHE, Fragmento póstumo de VP, p. 574; KGW VII, 1, 352, In: MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 71 (nota 34).

<sup>41</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.31.

Nietzsche ao enfatizar a arte e realizar essas reflexões que aproximam o artístico, do estético, do político e do ético pode parecer estar operacionalizando uma fusão amorfa de esferas díspares. Porém, torna-se mais evidente nos dias de hoje a necessidade de uma visão mais geral e menos fragmentária, entremeando esferas, disciplinas, termos, conceitos, i. e., pólos antagônicos que outrora pareciam impossíveis de coexistir devido à sua contraposição: razão e sensibilidade, aparência e essência, apolíneo e dionisíaco, algo que Nietzsche fez com maestria desde os seus primeiros escritos, valorizando justamente a manutenção das diferenças inerentes ao conflito, que é constituinte da própria vida.

*“De fato: onde a planta homem mostra-se forte, encontramos os instintos que impelem vigorosamente um contra o outro, porém contidos (p. ex. Shakespeare).”<sup>42</sup>*

É justamente esse embate de forças, esse *agon*, esse conflito, que não podem ser negligenciados como inerentes à esfera política e social, esfera esta própria da finitude. Tampouco o caráter guerreiro do homem imanente por excelência, que afirma a vida para além da moralidade maniqueísta, para além dos conjuntos de regras supressores de toda a diversidade, que pretendem normatizar, classificar e controlar o homem. Faz-se necessário, assim, a esse homem, tornar-se ator, singularidade atuante, na medida em que a vida é efetivamente atuação e embate. Esse homem ético proposto por Nietzsche, o homem para além de bem e mal, surge como importante alternativa ao império poderoso dos valores individualistas da atualidade, bem como das grandes soluções coletivas que sempre foram aglutinadas e digeridas, tais como as doutrinas da democracia, do liberalismo, da igualdade de direitos:

---

<sup>42</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.26.

*“Agora ele [o homem] tem que se entreter dia após dia com tais mentiras transparentes, que todo bom observador reconhece na pretensa ‘igualdade para todos’ e nos chamados ‘direitos do homem’, do homem como tal, ou na dignidade do trabalho.”<sup>43</sup>*

O homem que conseguiu subtrair-se da esfera velada do assujeitamento, limitador da existência em sua força e potência, é aquele que busca uma atitude ética antes de tudo para consigo mesmo, sem idealizar a vida na tentativa de suprimir o conflito e a diferença. E essa atitude ética para consigo gera, na espontaneidade inerente à ação, a atitude ética também para com o outro e com o todo, corroborando para a economia do todo, criando um campo de eticidade, propiciado pela experiência artística e estética:

*“Neste estado, tudo se enriquece a partir de sua própria plenitude: o que se vê, o que se quer, se vê dilatado, cerrado, forte, sobrecarregado com a força. O homem que se encontra nesse estado transforma as coisas até elas refletirem sua potência: até elas serem o reflexo de sua perfeição. Este precisar-transformar em algo perfeito é – arte. Tudo mesmo o que ele não é, vem-a-ser apesar disto para ele - prazer em si; na arte, o homem goza de si mesmo enquanto perfeição.”<sup>44</sup>*

Ao contrário, *“uma sociedade estabelecida sobre os valores morais absolutos do bem e do mal é incapaz de compreender a ‘economia geral do todo’.”<sup>45</sup>*, logo, faz-se indispensável a disseminação dos valores artísticos para que o princípio de união entre os homens não seja a supressão das diferenças em nome de uma massa uniforme e apática. Mas sim a ação conjunta a partir de jogos de força que buscam incessantemente a expansão de suas vontades de poder, posto que o próprio *“mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo contra-jogo de forças ou de vontades de poder”<sup>46</sup>*. E sempre partindo do pressuposto de

---

<sup>43</sup> NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.45.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.71.

<sup>45</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 20.

<sup>46</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75.

que esse jogo se estabelece sobre a tragicidade inevitável da existência humana, baseada na *injustiça primordial*, de regras ilógicas e caóticas, que sempre se reconfiguram.

Este novo paradigma imanente (posto que é só no instante que se delinea de modo estratégico e ficcional, nunca na permanência e fixidez, para logo depois se reorganizar) que transforma a relação do homem consigo mesmo e para com o diferente, o outro, faz com que o homem não se constitua mais como *rebanho* massificado de unidades em profundo assujeitamento. Adquire, isso sim, uma forma parecida com uma *união conjugal* de singularidades díspares, em contínuo e recíproco joga de forças, congeminando para o fim comum de potencialização da vida — em última instância a economia do todo, que é o que vai identificá-los e uni-los. Não os mesmo valores ou desejos, mas uma forma de construir suas vidas apropriando-se de todas as experiências, abdicando dos modelos prontos a ser copiados, privilegiando os valores estéticos de construção e desconstrução, como vigorosa opção aos valores teleológicos.

*“O que justifica o homem é a sua realidade: ela o justificará eternamente. O quão mais valoroso é o homem real, comparado com qualquer homem meramente desejado, sonhado, inventado de modo mendaz? Com qualquer homem ideal?...”<sup>47</sup>*

De acordo com os objetivos acima descritos a alcançar, pretendemos nesta primeira parte do trabalho evidenciar, em primeiro lugar, que Nietzsche realiza essa aproximação entre a arte e a política desde o início da sua filosofia, já em o NT e em seus escritos sobre os gregos antigos, até os estertores de seu pensamento, nos últimos fragmentos póstumos de final de 1888. Em segundo lugar mostrar que esta aproximação das esferas da arte e da política ocorre através da valorização do jogo, do *agon*, do embate, do conflito —

---

<sup>47</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 86.

características inerentes às artes de *performance*, como a dança, o teatro e a música, tão valorizadas por Nietzsche. E, por fim, queremos demonstrar como, desta forma, seguindo esse caminho da aproximação entre arte e política, Nietzsche alcança aquilo que denominamos por uma *estetização* da política, através da estetização da própria existência singular que, em última instância, é aquela que contracena e atua na esfera pública da cultura e da sociedade.

## I.1 A estetização da política na obra de Nietzsche

O objetivo deste capítulo que se inicia é delinear a aproximação entre as esferas da arte e da política no pensamento de Nietzsche. Em seu primeiro livro, NT, Nietzsche já enfatiza o alto valor que atribui à arte, considerando-a a atividade mais nobre que o ser humano pode exercer, posto que é constitutiva da existência, da própria da vida, em última instância, de uma ontologia:

*“A esses homens sérios sirva-lhes de lição o fato de eu estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida (...)”<sup>48</sup>.*

No livro em questão o objetivo explícito do autor era propor uma política cultural que revigorasse a cultura alemã, tendo como companheiro de empreitada Wagner e sua arte. De acordo com as críticas que faziam, a cultura alemã padecia por excesso de objetividade, por valorizar demasiado o aspecto racional, teórico e científico, em detrimento dos instintos, das pulsões, do corpo, dos sentidos; por desvalorizar os simulacros em nome da busca pela *verdade*. Nietzsche adotou como modelo a cultura grega antiga, pré-socrática, trágica e propôs aos alemães de sua época aprender com ela como harmonizar diferentes aspectos da vida, aos moldes do que ocorria nas tragédias gregas, onde as expressões artísticas complementares representadas por Apolo e Dioniso, aprendiam a coexistir. Ao contrário, os gregos antigos, trágicos por natureza, haviam criado a cultura helênica, de base apolínea, justamente porque era aquilo que lhes faltava, era o que necessitavam — quando abundavam em força dionisíaca e já haviam introjetado

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.26.

a necessidade de conviver com esta tragicidade constitutiva da própria existência. Para estes antigos a embriaguez era o seu próprio, era o *pathos* do grego trágico e embebidos nele se relacionavam com a própria existência — por isso eram tão intensos, guerreiros e corajosos.

Este afeto da embriaguez era, segundo Nietzsche, inerente aos princípios “apolíneo e dionisíaco, ambos concebidos enquanto modos da embriaguez — A embriaguez apolínea mantém antes de tudo o olhar excitado, de forma que ele recebe a força da visão”<sup>49</sup>. Este tipo de estado de embriaguez, ou uma parcela deste estado, seria próprio à individuação, i.e., próprio ao princípio apolíneo, sem o qual não há como existir o herói, o indivíduo guerreiro que constrói, em um diálogo com a imanência, a sua própria existência (tais quais os heróis trágicos representados pelas tragédias), e que por isso eram tão valorizados por Nietzsche, de acordo com suas palavras:

*“A embriaguez que nasce como conseqüência de todo grande empenho do desejo, de toda e qualquer afecção forte; a embriaguez da festa, do combate, dos atos de bravura, da vitória, de todo e qualquer movimento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição, a embriaguez sob certas circunstâncias meteorológicas, por exemplo a embriaguez primaveril; ou sob a influência dos narcóticos; por fim a embriaguez da vontade, a embriaguez de uma vontade acumulada e dilatada. – O essencial na embriaguez é o sentimento de elevação da força e de plenitude. A partir deste sentimento nos entregamos às coisas, as obrigamos a nos tomar, as violentamos.”*<sup>50</sup>

Fica claro, então, a partir desta passagem, o quanto Nietzsche valoriza a embriaguez, enaltece esse princípio, e a força dele advinda para o homem, para o guerreiro, para aquele que efetivamente é ator da sua existência. Este princípio de embriaguez, que em um

---

<sup>49</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 71.

<sup>50</sup> Idem.

primeiro momento parece associar-se apenas ao princípio dionisíaco do esquecimento, de crueldade e da força visceral, bruta e aniquiladora<sup>51</sup>, vemos em uma observação mais minuciosa, tal como a citação anterior (nota 48), que o próprio princípio apolíneo da individuação e da medida, também comporta em si muito da embriaguez, posto que a embriaguez é algo indispensável para a conquista do guerreiro, assim literalmente nas palavras de Nietzsche.

Justamente esse princípio da embriaguez, que é condição de possibilidade da própria existência guerreira, Nietzsche associa à arte (no mesmo livro que contém as citações anteriores, *Crepúsculo dos ídolos*):

*“Para que haja a arte, para que haja uma ação e uma visualização estéticas é incontornável uma condição fisiológica: a embriaguez. A embriaguez precisa ter elevado primeiramente a excitabilidade de toda a máquina: se não, não se chega à arte. Todos os modos mais diversamente condicionados de embriaguez ainda possuem a força para isso: antes de tudo a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e originária forma de embriaguez”.*<sup>52</sup>

Nietzsche associou assim a embriaguez à própria existência quando vivida de forma potente, transbordante em força, de forma artística — que para ser exercida depende tanto do princípio dionisíaco quanto do apolíneo: o primeiro para transbordar em criatividade, e o segundo para transformar o jorro transbordante em obra de arte, ou em vida que é vivida como obra de arte, ao se operar uma estetização da existência.

Diametralmente opostos aos gregos antigos estavam os europeus modernos, principalmente os alemães, que, segundo Nietzsche, necessitavam de deleite e embriaguez artística, de injeções de sabedoria dionisíaca, pois o que lhes era próprio era o princípio

---

<sup>51</sup> Tal como pode ser observada na peça de Eurípides, intitulada *As Bacantes*, quando as mulheres perdem os limites da individuação, portando-se como animais selvagens nos cortejos báquicos em homenagem ao deus Dioniso.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.71.

apolíneo, tinham exacerbado a sua individuação e necessitavam embriagar-se com a experiência da totalidade, do uno-originário.

Para Nietzsche esta importante experiência artística pode ser analisada, em última instância, como ontológica, posto que trata do ser em sua existência mundana, política, em suas expressões artísticas externas (culturais) ou mesmo internas (comportamentais), evidenciando suas contradições. Devido aos antagonismos inerentes à vida, a tragédia grega antiga falava da convivência entre princípios opostos, aprendizado que este gênero teatral cumpria magistralmente através da identificação e da imitação. É por isso que, para Nietzsche, deveria haver o renascimento da tragédia naquele momento. E este renascimento da tragédia se refletiria no revigoramento do povo e da cultura a ele vinculada. Este renascimento, segundo Nietzsche, ocorreria a partir do espírito da música, arte responsável por atingir o que há de mais profundo na sabedoria trágico-ontológica da existência, podendo identificar neste viés a herança e a influência schopenhauerianas em seu pensamento.

É possível até que se buscasse novos formatos estéticos para este renascimento da arte trágica — Nietzsche não nega isso, por exemplo, ao associar este renascimento, em um determinado momento, ao teatro operístico de Wagner. Porém nesse movimento de revigoração da cultura e, conseqüentemente, do povo alemão, de sua política e de sua sociedade, estava sempre presente a necessidade de se adotar paradigmas artísticos para a vida, tratando a si mesmo como obra de arte, criando valores, construindo e desconstruindo, sabendo que não há progresso, teleologia, permanência, tal como nos afirmam as palavras de Ansell-Pearson:

*“A resposta de Nietzsche é que não podemos permitir-nos o conforto de uma visão teleológica da história humana ou do universo, que lhes desse um propósito e um objetivo finais. Sofrimento, dor e ‘pecado’ (sacrilégio) são aspectos inextirpáveis da existência humana”<sup>53</sup>*

E somente a arte, e mais especificamente a arte trágica que une poesia, música, drama, poderia ensinar a nós, seres humanos, a conviver com o trágico inerente à própria existência, com a tragicidade da injustiça primordial.

O projeto nietzscheano de valorização dos paradigmas artísticos é necessário para que o homem dê conta do engendramento ontológico da própria existência, aprenda a conviver com ele. Conforme vimos, denominamos este projeto *estetização da existência* e agora nos preocuparemos principalmente por evidenciar a estetização da esfera da política, através da valorização que Nietzsche faz das artes de *performance*. Este projeto parece se basear na busca por uma convivência ética que possa erigir-se na imanência, tal como a arte; pois opera em constante construção e desconstrução, assim como o fazer artístico, tendo como paradigma o jogo da cena, do contracenar. Partindo da compreensão de que a arte se relaciona com e está presente, de algum modo, em todas as esferas da vida. Nietzsche entende assim a manifestação artística como o que é próprio ao homem, mas não só a ele, como também à própria natureza e sua força vital:

*“(…) toda a comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores desse mundo da arte: mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte — pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente.”<sup>54</sup>*

Nietzsche enxerga o mundo e a existência como fenômenos estéticos, assim como o próprio ser humano, ou seja, cada indivíduo, como obra de arte — e indo além: Nietzsche

---

<sup>53</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p. 20.

<sup>54</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.47.

vê a arte como o único modo de atribuir algum significado, alguma justificação à vida. Claro que esta justificação e significado não poderiam ser únicos ou estáticos, posto que isso faz parte dos valores degradados da modernidade, que Nietzsche pretende superar, adotando o modelo do artista, especialmente das artes de *performance*, sobre as quais Nietzsche preferencialmente se baseia em suas reflexões, como o teatro, a dança, a música. Um exemplo é quando o filósofo afirma, em *Crepúsculo dos ídolos*, que: “*sem música a vida seria um erro.*”<sup>55</sup>

Interpretamos como política a proposta que Nietzsche deixa esboçada ao longo de sua obra ao propor uma mudança nos paradigmas de valoração da ação: não mais valores absolutos, mas a alternativa de construção de uma ética que corrobore para a inevitável inserção política do ser humano (algo que lhe é constitutivo) a partir de valores imanentes, artísticos, estéticos. Nietzsche propõe uma atitude ativa de ser-no-mundo, valorizando a esfera da finitude (própria do homem) e a transvaloração de paradigmas moralizantes, que recrudescem as forças da existência, em paradigmas artísticos – que favorecem a potencialização da vida. No seu entender, o caráter caótico, aberto, inacabado, múltiplo e imprevisível, inerente à própria existência, só pode ser digerido através da experiência estética, esfera própria do embate, do conflito, do *agon*, do jogo. “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida.*”<sup>56</sup>

O projeto de estetização da existência se torna efetivamente político a partir da segunda fase da produção intelectual de Nietzsche, mais especificamente com seu livro *Humano, demasiado humano*, posto que a partir deste momento ele passa a focar mais

---

<sup>55</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, § 33.

<sup>56</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p. 15.

explicitamente a ação e a relação do indivíduo com o mundo de forma imanente, algo que o filósofo já apontara em *O Nascimento da tragédia*:

*“Aqui se faz agora necessário, com uma audaz arremetida, saltar para dentro de uma metafísica da arte, retomando a minha proposição anterior, de que a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria.”<sup>57</sup>*

É no interior deste projeto mais abrangente, que é a *estetização da existência*, que está contido o projeto de estetização da política, como parte importante, concorrendo para uma compreensão do mesmo enquanto projeto efetivamente político, de *transvaloração de todos os valores* decadentes da modernidade e de superação do niilismo. Isto porque aquele:

*“(...) que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre perigo por ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele — a vida”<sup>58</sup>*

Através de sua crítica aos valores do paradigma moderno, a seu ver responsáveis pelo niilismo estagnante, a alternativa proposta por Nietzsche de superação desses valores fazem o homem valorar a vida não mais sob critérios científicos de verdade e erro, mas a partir do que fortalece a própria vida. Afinal, é a arte, e não a ciência, a única capaz de habilitar o ser humano para a tarefa suprema da existência: a criação de valores — e não a sanha do conhecer, do dissecar, do investigar constitutivos do paradigma do homem científico.

---

<sup>57</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.141.

<sup>58</sup> Ibid, p.55.

*“Superstição sobre o filósofo, confusão com o homem científico. Como se os valores se encontrassem nas coisas e apenas tivéssemos que fiá-los. Em que medida eles investigam sob valores dados (seu ódio pela aparência, pelo corpo, etc). (...) Por fim, a confusão chega até a considerar o darwinismo como filosofia: e agora o domínio se encontra com o homem científico.”<sup>59</sup>*

Um dos pontos mais importantes em toda essa especulação é que, para Nietzsche, a ampliação que estava sendo operada na modernidade (e que continua sendo até os dias de hoje) dos valores da ciência para todas as esferas da atividade humana, não favoreceram a potencialização da vida, mas, ao contrário, a nadificaram em um pessimismo tão radical, ante a impossibilidade efetiva de cópia fiel do modelo perfeito, que o homem parecia ter se tornado estéril. Como devolver ao homem, primeiramente, a sua intuição para poder perceber com mais acuidade e enxergar-se nessa situação? Depois, a sua força para poder resistir e combater? A sua capacidade transfiguradora para poder *“transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver.”*<sup>60</sup>? E, por fim, a sua capacidade criadora: para nunca se cansar de construir e reconstruir? Na visão de Nietzsche somente com uma ampliação dos valores artísticos e de valorização da própria arte, esse objetivo seria atingido:

*“Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente — em suma, que só então necessidade e ‘livre-arbítrio’ se tornam unidos neles.”<sup>61</sup>*

Desaguava assim, o pensamento nietzscheano, em uma atitude profundamente ética, que finda por criar o *modus operandi* necessário para o estabelecimento de uma

---

<sup>59</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.29.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.56.

<sup>61</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, p.120-121.

eticidade bastante possível, diametralmente oposta ao individualismo que vive-se hoje,. Uma ética que não tenta suprimir ou disfarçar as diferenças, nem o trágico da existência, baseando-se, ao contrário, sobre múltiplas perspectivas e artifícios: “(...) *toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro.*”<sup>62</sup>

Pesquisando mais a construção desta proposta de *estetização da existência* em Nietzsche, que visa a transmutação dos valores absolutos — que exaurem a força de ação — em valores estéticos; percebe-se uma configuração que indica a potencialização também da esfera política. Esfera esta própria da ação de cada homem singular no espaço público (que propicia, portanto, o encontro com o outro), baseando-se em uma estetização da ação, o que levaria a múltiplas ações singulares não-prescritas, superando assim a:

*“ingenuidade patética [que] é em geral dizer que o ‘homem devia ser de tal ou de tal modo!’ A efetividade nos mostra uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um jogo e de uma mudança de formas profusos. E um reles serviçal de moralista diz: ‘não! O homem devia ser diferente?’...”*<sup>63</sup>

Em combate à uma ética prescritiva baseada em valores ascéticos, tal como na modernidade, originada por processos de causalidade que fingem excluir todas as contradições na busca frenética pelas certezas, pelo progresso teleológico, pela fixidez da essência cognoscível de todas as coisas, revelando:

*“(...) uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades.”*<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.19.

<sup>63</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.38.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, ABM, § 10.

Nietzsche tem uma proposta clara: ele propõe a aprovação incondicional (que vai muito além da aceitação e sequer se aproxima de uma resignação) dos valores em constante devir, tal como é o inegável movimento da vida, propondo que se trabalhe sobre o conflito, no campo aberto da multiplicidade, na “*máxima pluralidade possível de organismos mutáveis, de espécies diferentes*”<sup>65</sup>.

O modelo do artista, a ser apropriado pelo homem em todos os campos de sua atividade, é aqui privilegiado tanto em termos éticos, por levar sempre em conta a existência efetiva e importante do outro, quanto devido aos paradigmas internos de funcionamento do seu ofício, que abarcam a construção, a desconstrução e a reconstrução – ou seja, a não-permanência.

Explicitando melhor, há no próprio interior do mecanismo de funcionamento do trabalho do artista a necessidade de valorizar tanto a si quanto ao outro. Porém, essa relação com o outro, para os grandes e verdadeiros artistas, “*para artistas dotados também de capacidades analíticas e retrospectivas (quer dizer, um tipo excepcional de artistas, que é preciso buscar e que às vezes nem sequer se gostaria de procurar...)*”<sup>66</sup> é bastante diferente de um agrado direto, para que haja uma posterior glorificação de si mesmo, enquanto sujeito da arte — com retornos monetários ou publicitários, em termos simplistas. Este homem, para Nietzsche, não poderia sequer se considerado um artista, pois o que a subjetividade produz somente em si e para si, não pode ser considerado arte, para a qual já se reivindica certo grau de objetividade. Nesse campo de atividade, como o espaço

---

<sup>65</sup> NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, KGW, V 2, 425. In: MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 97.

<sup>66</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p. 15.

da arte, onde a objetividade é condição de possibilidade da própria atividade subjetiva, já não faz mais sentido a dicotomia sujeito-objeto:

*“Nós, de outra parte, afirmamos que toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo a qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequado em estética, uma vez que o sujeito, o indivíduo que quer e que promove os seus escopos egoísticos, só pode ser pensado como adversário e não como a origem da arte.”<sup>67</sup>*

O individualismo, doença social contemporânea, estaria assim impossibilitado de existir para a perspectiva do verdadeiro artista que se torna, então, uma singularidade ética por excelência. Isto porque, como trabalha em seu ofício para a apresentação, e esta é uma atividade onde é imprescindível a presença do outro, pois somente nessa relação com o outro (quer seja direta ou indiretamente), é que é possível ao artista apresentar a sua obra, o artista sabe que nunca está efetivamente só, mesmo estando sozinho, posto que estamos todos sempre na rede da sociedade e da cultura.

O artista, por outro lado, como é aquele que trabalha com a aparência, com a totalidade do corpo, é aquele que está para além (ou seria mais apropriado aquém, posto que ainda não foi cingido pelo pensamento metafísico das dicotomias excludentes), que sabe ser “(...) *preciso que se convença antes de mais nada o corpo*”.<sup>68</sup>, que interpreta como indissociáveis razão e sensibilidade, técnica e improviso, antigo e original, apropriação e criação.

Diametralmente oposta parece estar alojada a metodologia científica de hipótese — tentativa/erro/acerto — prova — refutação: até que uma nova hipótese seja provada e a

---

<sup>67</sup> Ibid, p.47.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.105.

antiga teoria vá ruindo como um edifício velho e podre, que não serve mais como explicação para o mundo. Na arte a concomitância entre passado-presente-futuro, entre o que já foi feito, o que está sendo produzido, ou o que ainda será criado (que está, neste momento, em última instância, sendo fomentado), origina uma perenidade temporal, no interior da própria perecibilidade inevitável à finitude, que rompe com esse paradigma, inexequível ao homem, de pular para fora de si mesmo e da sua condição perecível, na busca por ideais ascéticos ou paraísos além-mundo, metafísicos. Permitindo assim que o homem perceba a si mesmo, a sua própria individuação, como parte de uma totalidade, para além de todo o perecimento inevitável.

*“(...) o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. O consolo metafísico — com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa — de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria (...)”<sup>69</sup>*

Vê-se assim que a matéria-prima do artista — o mundo, a existência, a imanência — não se apresenta de forma estática, mas está sendo a todo o tempo alterada, transformada, transfigurada, destruída e reconstruída, mantendo-se aberta ao acaso, opondo-se à visão científica que precisa definir para poder conhecer:

*“(...) - aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo.”<sup>70</sup>*

---

<sup>69</sup> NIETZSCHE, NT, p.55.

<sup>70</sup> Ibid, p.93.

Somente caminhando para uma ontologia artística ou uma *estetização da existência* — no sentido de ater-se ao que é próprio à finitude, à imanência — é que se pode perceber e efetivamente compreender a verdade ontológica mais originária, a injustiça primordial, conseguindo assim conviver com o eterno movimento de vir-a-ser do mundo, desconstruindo a idéia Iluminista de progresso. Movimento de vir-a-ser este que não podemos ‘corrigir’ — e, portanto, nem nos cabe tentar, em vão, executá-lo — posto que não busca a ordem, mas a economia do todo.

Afirma-se, assim, tragicamente, a vida estetizando-a, para que a vida possa ser percebida em toda a sua radicalidade, através do espelho transfigurador apolíneo, que nos protege do aniquilamento da vontade de vida trazendo-nos afetos ativos, como a alegria. Alegria — ainda que na dor — de existir, indo, desse modo, além dos valores da mesmidade, buscando o que há de sublime na vida e na existência, em suas contradições e conflitos indissolúveis, como nas palavras de Clément Rosset:

*“(...) o benefício de uma causa suplementar a favor da alegria, que convida a conhecer esta como experiência a um só tempo inconcebível e não ilusória. A alternativa é simples e decisiva – e acrescentarei que ela constitui, a meu ver, até maiores informações, a questão mais séria que a filosofia teve de conhecer. Ou a alegria consiste em uma ilusão efêmera de ter acabado com o trágico da existência: neste caso a alegria não é paradoxal mas é ilusória. Ou consiste em uma aprovação da existência tida por irremediavelmente trágica: neste caso a alegria é paradoxal, mas não é ilusória.”<sup>71</sup>*

Ainda nesta seção, faz-se importante ressaltar o valor que Nietzsche atribui ao ato de cultivar-se a si mesmo, que em muito corrobora para a interpretação de sua obra como estetização da existência, tal qual aqui se apresenta. A idéia do cultivo de si já está presente em sua obra prematura, ainda que indiretamente, na contundente crítica que faz à educação de sua época nas *Considerações extemporâneas*, bem como nas conferências que compõem

---

<sup>71</sup> ROSSET, 2000, p. 24.

o escrito inacabado *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, proferidas entre janeiro e março de 1872:“(....) nas quais Nietzsche busca articular sua perspectiva estética do conhecimento com sua inextinguível vocação pedagógica.”<sup>72</sup> Porém aparece com mais constância em seus últimos escritos, principalmente nos aforismos póstumos compilados sob o título de *A grande política*, onde valoriza a idéia de cultura, em detrimento da artificialidade dos estados nacionais ou do conceito de civilização:

*“Os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção; e, novamente, as épocas da voluntária e coerciva domaçaõ animal (‘civilizaçaõ’) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilizaçaõ quer outra coisa que a cultura quer: talvez algo inverso...”*<sup>73</sup>

Cultura, como o seu radical morfológico pressupõe, é o espaço onde deve ser cultivada a elevação do tipo homem, e não sua mediocrizaçaõ em *animal de rebanho*, como vinha se operacionalizando na Europa contemporânea a Nietzsche.

Somente esse indivíduo que encara a sua própria existência como obra de arte, que cria valores, sendo capaz de funcionar sobre paradigmas artísticos de movimento e transformação, vê a necessidade de cultivar-se a si mesmo, não em termos de busca frenética e insaciável por conhecimento, erudiçaõ estéril, porém tal qual as espécies raras em um jardim, que precisam de condições propícias para a potencializaçaõ de suas forças. Esse novo tipo de homem que Nietzsche pretende fomentar com o incentivo que faz a um cultivo de si mesmo, não massificado, mas autoral, só pode ser auto-criador, tomando para

---

<sup>72</sup> MELO SOBRINHO, N.C. “Apresentaçãõ” In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educaçaõ*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola; 2003, p.9.

<sup>73</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.51.

si a tarefa de legislar, de instituir valores, tal como os *filósofos do futuro*, os *espíritos livres*.

O filósofo alemão objetivava assim:

*“criar um partido da vida, forte o suficiente para a grande política: a grande política torna a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas, — ela quer cultivar (züchten) a humanidade como todo, ela mede o nível das raças, dos povos, dos singulares segundo o se futuro [—], segundo a sua garantia para a vida que trazem em si, — ela dá impiedosamente um fim a tudo o que é degenerado e parasitário.”*<sup>74</sup>

Estes conceitos apenas citados acima serão melhor abordados no terceiro capítulo deste escrito dissertativo, trecho pertencente à segunda parte do mesmo.

---

<sup>74</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.53.

## I.2 A valorização do jogo, do conflito, do *agon*: arte e política

*“Não são indivíduos que  
lutam uns com os outros,  
mas idéias.”<sup>75</sup>*

A aproximação das esferas da arte e da política será investigada neste sub-capítulo através da metáfora do *agon*, o jogo, oriundo “(...) *do mais nobre pensamento formador helênico: a disputa*”<sup>76</sup>, princípios que propiciam a formação e o cultivo dos novos homens: o *além-do-homem* (ou *übermensch*)<sup>77</sup>. O princípio do *agon* possibilitou entre os gregos antigos o estabelecimento do espaço público e do embate de opiniões, de modos de vida — espaço que se torna assim propício para o convívio da diferença. É possível observar, tal qual diz Filipe:

*“(...) como o conceito de agon se diversifica e aprofunda nos grandes textos da maturidade de Nietzsche, a ponto de assumir uma importância fulcral na epistemologia e no perspectivismo nietzscheanos.”<sup>78</sup>*

Através do conceito de perspectivismo e do chamamento para a ação e a criação, que o conceito de *agon* evoca, consideramos a importância deste no pensamento político

---

<sup>75</sup> NIETZSCHE, F. [KSA 7, 396] In: *A competição em Nietzsche* (seleção de textos de Nietzsche sobre o *agôn*). Lisboa: Vega, 1993, Introdução de Rafael Gomes Filipe.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, F. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.86.

<sup>77</sup> ou *superhomens*, como são mais comumente traduzidos para o nosso idioma. Porém entendemos que esta palavra, na atualidade, não consegue despojar-se da força simbólica do personagem dos quadrinhos, o *superman* americano, símbolo da abnegação de si, do absentismo e do desinteresse pessoal em prol do outro, em nome da salvação humanidade que difere completamente do arquétipo proposto por Nietzsche como a superação do último homem presente em Z. Entendemos assim ser danosa esta carga simbólica para a interpretação e compreensão adequadas deste importante conceito nietzscheano, optando conseqüentemente pela tradução utilizada por Oswaldo Giacóia Jr: *além-do-homem*.

<sup>78</sup> FILIPE, R. G. Introdução. In: NIETZSCHE, F. *A competição em Nietzsche* (seleção de textos de Nietzsche sobre o *agon*). Lisboa: Vega, 1993, p.7.

nietzscheano. Afinal, o perspectivismo nietzscheano pode fazer com que a vida se abra para múltiplos — e ainda sequer criados — modos de ser: fomentando uma pluralidade, uma diversidade de indivíduos que não foge à tarefa da criação de suas formas de vida singulares, diferentemente do homem moderno, tal como Nietzsche o caracteriza em NT:

*“Todo nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originalmente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se a sua altura, como existência permitida e não como existência proposta.”<sup>79</sup>*

Aqui enfocamos não só o embate agonístico entre os gregos antigos — enaltecido pelo filósofo alemão desde os textos da primeira fase de sua produção, como *A disputa de Homero* — mas também o *agon* entendido através da metáfora do jogo artístico. Especialmente no que se refere às artes de *performance*, como a dança, o teatro e a música, onde ocorre o jogo do contracenar. Nestas formas artísticas há limites, regras e objetividade, enquanto obras de arte que são, porém tais linguagens estão sempre abertas à novas possibilidades, ao imprevisível, lançadas ao abismo, à incerteza, à errância: “*E onde estará o homem livre dos abismos? O próprio ver... Não será ver abismos?*”<sup>80</sup>.

A valorização que Nietzsche opera da ação e especialmente a criação artística, a produção de valores e formas de vida, aproxima a filosofia do fazer artístico, fazendo com que ele se detivesse e enaltecisse conseqüentemente o jogo de forças que é inerente às esferas de atuação. E é neste caminho que se constrói o traçado ético-político que vai

---

<sup>79</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.108-109.

<sup>80</sup> NIETZSCHE, Z, 2006, p.119.

acompanhar toda a obra de Nietzsche, que pode ser compreendida através da ode ao jogo, ao contracenar da vida, à brincadeira, ao *viver para o ensaio*. Ao contrário de uma cultura baseada na ciência, naquela busca irrefreada de conhecimento a todo custo — que Nietzsche vai denominar em *O Nascimento da tragédia* como socratismo — uma cultura baseada na arte pode expressar uma sabedoria trágica, enunciada por ele, o *primeiro filósofo que ousou ser trágico*:

*“Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como nesses limites a lógica passa a girar em torno de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.”<sup>81</sup>*

Com a adoção dos paradigmas do jogo artístico, torna-se possível estabelecer uma rede de eticidade que não tenta suprimir ou disfarçar as diferenças. Isto porque esses jogos devem ser vivenciados e interpretados não por valores morais, mas éticos-estéticos — o elemento próprio do jogo, que só se dá no instante da ação, tanto singular, quanto entre rivais, entre guerreiros, no tempo e no modo do agon. É este espírito livre e transvalorador, que adota o paradigma do artista e do jogo do contracenar que supera o nihilismo moderno sem negar ou escamotear a tragicidade da existência, mas, ao contrário, aprovando a vida incondicionalmente:

---

<sup>81</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.95.

*“(...) o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘da capo’ [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente deste espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário.”<sup>82</sup>*

O jogo da arte, a disputa, o *agon* vistos aqui como novas possibilidades de paradigmas a serem adotados na construção de éticas da imanência, não-prescritivas, em constante movimento, que privilegiam os afetos e os jogos de força do instante, se contrapondo aos tradicionais projetos normatizantes. Com a potencialização da esfera da ação (arte e política, principalmente), do encontro com o outro, quando baseada em uma estetização desta ação, em vivências comunitárias cotidianas — tal como a ação exemplar do *mythos* das tragédias gregas — levaria a uma ação ética não-prescritiva. O próprio *mythos*, a própria narrativa das origens, em seu ensinamento ontológico, permite a percepção de uma integração com a totalidade. Ao mesmo tempo, por romper com as prescrições, com as padronizações, permite ao indivíduo sua autenticidade, posto que não depende disso a sua inserção no grupo cultural, pois a experiência do embate com o outro é inevitável nas culturas saudáveis:

*“Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro.(...)”<sup>83</sup>*

---

<sup>82</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 56.

<sup>83</sup> Ibid, § 268.

Esta alternativa se erige em combate às éticas normativas, tal como as éticas fundadas em religiões, baseada em valores ascéticos, originadas por processos de causalidade, fingindo excluir as contradições na busca pelos alicerces estáveis, pelo progresso teleológico, pela recompensa em *além-mundos*, éticas da resignação, da abnegação de si, gerando:

*“um pessimismo prático que poderia até engendrar uma horrenda ética do genocídio, por compaixão — o qual, aliás, está e esteve presente em todo lugar do mundo onde não surgiu a arte em uma forma qualquer, especialmente como religião e ciência, para servir de remédio e defesa contra esse bafo de pestilência.”<sup>84</sup>*

A arte é assim enxergada por Nietzsche como fonte de um conhecimento mais profundo, da injustiça primordial constituinte da existência mesma, de outra forma inacessível. Único conhecimento capaz de circunscrever o racionalismo, e o nexos causal que lhe é próprio, em seus limites, posto que evidencia haver algo mais primordial, que escapa aos princípios de toda a ‘razão suficiente’.

Nietzsche valorizou, assim, a dimensão nuclear da política, entendida como sendo a ação ética singular, realizada pelos diferentes e múltiplos atores sociais, de maneira análoga à *performance* do ator no teatro, do músico concertista, ou do dançarino, cujo valor não pode ser atribuído anteriormente ao ato, pela especulação ou intenção, mas apenas na efetividade da ação, enfocando-se a atuação e suas conseqüências. Ao passo que o paradigma ético que domina na atualidade, advindo desde a modernidade, tão acuradamente percebido por Nietzsche, enfatiza:

---

<sup>84</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.94.

*“Em vez de conseqüências, a origem: que inversão da perspectiva! E sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações! É verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza da interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma intenção; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente.”<sup>85</sup>*

Para este novo paradigma extático proposto por Nietzsche, cujo modelo é a agonística do grego antigo, as normas são estabelecidas, construídas e reconstruídas no jogo do instante, onde são erigidas sempre regras provisórias. Regras que estão sujeitas a ser reformuladas e possuem um limite claro: nunca se sobrepor ao mais importante, que é o próprio jogo e a possibilidade de jogar.

E a ação ética por excelência é a que realiza o *além-do-homem*, por ter uma percepção de si tão indissociada da totalidade, que valorizar a presença e o embate com o outro torna-se, não só aceito, como até mesmo necessário. É este homem singular que supera o niilismo moderno sem negar ou escamotear a tragicidade da existência, mas, ao contrário, aprovando a vida incondicionalmente, a quem recorrentes vezes Nietzsche atribuiu o nome de *espírito livre*:

*“(...) Aquela madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o caminho para muitos e opostos modos de pensar (...) aquele excedente que dá ao espírito livre a perigosa prerrogativa de **viver para o ensaio** e poder oferecer-se à aventura: a prerrogativa de maestria do espírito livre!”<sup>86</sup>*

---

<sup>85</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 32.

<sup>86</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, prefácio § 4. [grifo nosso]

Observamos haver em Nietzsche o efetivo privilégio da lógica não excludente de uma visão de mundo estética – posto que, na arte, não há lugar para a certeza que suprime o erro, nem para a verdade que anula a mentira, mas para a experimentação, a vivência, o jogo sobre o conflito. Assim como a obra de arte que não é só jorro e êxtase, mas também limite e representação — e o que se obtém não é material estático que se definiu para toda a eternidade. Ao contrário, a obra de arte está em constante movimento de vir-a-ser, a cada vez que são vivenciadas novas interações com seres sempre singulares, em diferentes momentos históricos, trazendo em si um sentido vivo, aberto a múltiplas leituras e interpretações. Esse caráter aberto, inacabado, múltiplo e imprevisível, inerente à própria existência, só pode ser devidamente apreendido através da experiência estética, esfera própria do jogo e do conflito, no estabelecimento do *agon*, do campo de batalha para os filósofos legisladores, onde não cabem mais as absolutizações prescritivas e excludentes, mas ao contrário, fala-se aqui do estabelecimento de uma arena que consiste na integração em proveito da manutenção da tensão do conflito.

Essa arena para a atuação política singular, para o embate, o *agon*, que Nietzsche se propõe a resgatar, cujo estatuto é de ser o espaço da eticidade por excelência, é um lugar onde é possível haver o jogo político performático da ação. Para os gregos antigos, este espaço podia ser tanto a praça pública, a *agora*, quanto o teatro. A afirmação ativa deste *locus* trágico da arena, propiciando o embate, o conflito entre multiplicidades rivais que se incitam mutuamente, é entendida não em termos da busca pelo consenso, mas como um espaço social dinâmico no qual o respeito agonístico está revestido pelas ambigüidades, conflitos e interdependências que constituem as relações sociais. Este espaço perdido necessita ser resgatado, segundo Nietzsche, pois tornou-se indispensável no processo

singular do homem que não se assujeita passivamente às forças externas, mas toma para si a tarefa de construir, no jogo do instante, a sua existência.

No mundo em que vivemos, da finitude, da imanência, que, segundo Nietzsche, não é nada além de *vontade de poder*, “(...) nesta atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida.”<sup>87</sup> Porém o júbilo do vencedor só pode se dar restrito ao instante, posto que o embate de diferentes singularidades, em última instância de múltiplas *vontades de poder* ficcionalmente e temporariamente organizadas sob uma suposta unidade do ‘eu’, insiste em ocorrer sempre novamente, posto que:

*“o múltiplo dos quanta de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis, não como pluralidade de ‘mônadas’ indivisíveis. Deslocamentos de poder no interior de organizações instáveis permitem que, de um quantum de poder advenham dois, ou que dois se tornem um.”*<sup>88</sup>

Há então que se preservar na vida esse espaço da luta, do embate, da oposição, do conflito, do *agon*, da disputa — de todas essas palavras cujos significados assemelham-se, interligam-se e confundem-se ambigualmente nas palavras de Nietzsche, posto que ele sabe que esse ato de nomear não é meramente fazer referência a um significado que está posto, mas sempre trazer para si o domínio daquilo que se nomeia. A existência humana necessita do guerreiro, daquele que luta para conquistar e construir sua vida e seu modo singular de vivenciá-la. Neste jogo de forças a disputa se faz sempre presente, bem como a necessidade de possuir antagonistas à altura: “Nosso impulso de autoconservação quer que nossos adversários permaneçam em suas forças — quer apenas se tornar senhor sobre eles.”<sup>89</sup> Isso

---

<sup>87</sup> NIETZSCHE, F. *A disputa de Homero*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.73.

<sup>88</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 77.

<sup>89</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.46.

porque faz-se indispensável a presença de adversários, de rivais que, em última instância, são responsáveis pelo estímulo a uma constante incitação e superação.

Vale ressaltar que, para a cultura exemplar do povo da Grécia antiga, trágica, o conflito não poderia jamais ser suprimido, entendendo que o mais importante é o embate permanente, como estimulante mesmo para a vida. E esta boa *Éris* é interpretada e ensinada pelo poeta trágico, por via do mito trágico, através uma educação saudável, que educa para os valores estéticos e imanentes da existência:

*“O poeta supera a luta pela existência, ao idealizá-la como uma livre competição. Ei-la, a existência pela qual ainda se luta, a existência objeto de elogio, de glória póstuma. O poeta educa: sabe traduzir em boa Éris os tigrinos instintos dilaceradores dos gregos”<sup>90</sup>*

Instintos dilaceradores estes que, ao final, entendemos não pertencer apenas aos gregos antigos, mas como algo inerente ao próprio ser humano em sua ontologia, em sua relação com o que há de mais radical no mundo e na existência. Aquele que não desenvolve e cultiva seus instintos para a luta, não consegue ter uma postura ativa e afirmativa diante da própria existência, resignando-se com promessas que transcendem a esfera de atuação humana, própria à finitude e ao perecimento. E esse ensinamento potencializador das forças e dos instintos mais originários, como o da sobrevivência, é característico da arte e dessa ode que ela faz à disputa, ao jogo, ao embate, ao *agon*, à contra-cena-ação.

---

<sup>90</sup> NIETZSCHE, F. [KSA, 7, 397, 398] In: NIETZSCHE, F. *A competição em Nietzsche*. Lisboa: Vega, 1993, tradução e seleção R.G.Filipe.

### I.3 A experiência artística e cultural em Nietzsche e sua relação com a política

As especulações políticas acerca do pensamento de Nietzsche, na maioria das vezes, findaram por distorcer seu pensamento em interpretações que chegaram a transformá-lo em ideólogo de sistemas totalitários. Entendemos aqui que estas foram desvirtuações tendenciosas e igualmente desastrosas que, ao longo da história, nublaram o pensamento político nietzscheano associando-o, por exemplo, a passagens inaceitáveis da história alemã que muitos ocidentais gostariam de esquecer.

Ao contrário destas errôneas apropriações, Nietzsche foi crítico radical da política e seus alicerces na modernidade, das sociedades de massa (massa esta que o filósofo denominava por *rebanho*), bem como dos sistemas absolutos que, muitas das vezes, se ocultam atrás de conceitos que fundam o liberalismo, tais como justiça, igualdade e democracia:

*“As instituições liberais deixam imediatamente de ser liberais, no momento em que são alcançadas: não há depois nenhum corruptor mais incisivo e fundamental da liberdade do que instituições liberais. Sabe-se, em verdade, que caminhos elas abrem: elas minam a vontade de potência, elas são o nivelamento da montanha e do vale elevado à condição de moral, elas apequenam, acovardam e acostumam ao deleite: com elas sempre triunfa o animal de rebanho. Liberalismo: em alemão, animalização gregária...”<sup>91</sup>*

Porém esta crítica política não foi, na interpretação que aqui delineamos, aquela com a qual Nietzsche mais se ocupou ao longo de sua obra. Mesmo em seus primeiros

---

<sup>91</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 94.

escritos, ainda bastante influenciado pela filologia e a cultura grega, quando produz *O Nascimento da tragédia* e textos curtos sobre a política e a vida comunitária do grego trágico<sup>92</sup>, o que parece encantar o filósofo no interior desse modo exemplar de vida na *polis*, o político representado pelos gregos pré-helênicos, foi a exaltação da ação singular como responsável pelo direcionamento desta vida coletiva. Isto é, o coletivo percebido como uma rede de singularidades às quais a imanência do tempo e da localidade espacial tornam alicerce para a relação que há entre os indivíduos, como um somatório potencializador do *quantum* de força que forma a comunidade, o mundo, através da experiência comum, do cotidiano, tal como as palavras de Nietzsche:

*“O todo do mundo orgânico é a rede de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: ao transporem para fora de si, em experiência, sua força, seus desejos, seus costumes, como seu mundo exterior.”*<sup>93</sup>

O que este fragmento póstumo deixa transparecer é que os escritos nietzscheanos mais propriamente políticos — ou pelo menos assim denominados — surgem a partir do segundo período de seu pensamento e intensificam-se na terceira fase de sua produção intelectual, estando bastante presentes nos fragmentos póstumos como aqueles compilados sob o título de *A grande política*, concomitante aos escritos sobre a *vontade de poder* que pressupõe o jogo, o conflito, o embate — aspectos e entrelaçamentos que serão abordados mais detalhadamente em etapas posteriores do presente trabalho dissertativo.

Procuraremos defender ao longo deste escrito que a maior preocupação de Nietzsche a respeito da política era com aquela esfera que se realiza por cada indivíduo, cada singularidade dentro do grupo cultural. Isto porque é através do somatório de ações

---

<sup>92</sup> A esse respeito ler: NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

<sup>93</sup> NIETZSCHE, F. [KGW VII 3, p.223, abril-junho de 1885] In: MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 99.

éticas singulares que, no seu ver, constrói-se a *grande política*, suporte de toda a vida na Terra, levando em consideração não só os outros homens, mas a própria economia do todo, afinal: “(...) *os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos que abranjam a Terra inteira*”.<sup>94</sup>

Neste caminho, o pensamento de Nietzsche visa uma desconstrução dos valores modernos, do modo de ser e de se relacionar com a vida e a existência do homem moderno, a fim de privilegiar, nesse processo de *transvaloração de todos os valores*, uma atitude explicitamente ativa da existência do homem no mundo. Existência esta em constante movimento de devir, em sua relação direta com a imanência, possibilitando assim a própria atuação micropolítica, para a qual é indispensável o surgimento de um novo homem, bem constituído, cuja existência seja saudável fisiologicamente, tal como o:

“ – Primeiro *exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’*: *um homem bem constituído, um homem ‘feliz’*, precisa *empreender certas ações e fugir instintivamente de outras. Ele insere em suas relações com os homens e as coisas a ordem que apresenta fisiologicamente. Para exprimir através de uma fórmula: sua virtude é a consequência de sua felicidade... Uma vida longa, uma rica prole não são a paga pela virtude.*”<sup>95</sup>

É sobretudo a partir da preponderância que Nietzsche atribui à ação e ao jogo de forças dos instintos que tem início o traçado desse viés micropolítico que vai acompanhar toda a sua obra. Ao enfatizar o indivíduo, a singularidade, em detrimento do discurso da universalidade, Nietzsche objetivava destruir a visão uniformizada do grupo social, que ele caracterizou como própria do *animal de rebanho*. Para ele a comunidade, vista como um somatório potencializador de forças singulares diferentes, e divergentes até, só pode ser um núcleo de identificação de seres humanos díspares, formando um grupo cultural, naquilo

---

<sup>94</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, § 33.

<sup>95</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.42.

que nela há de mais valioso: a experiência cultural efetiva. Estamos aqui falando da ordem das experiências que vivenciamos através do corpo, dos gestos, da educação, da arte, dos hábitos fisiológicos – a alimentação, a excreção, o sexo (afinal, “*o desprezo pela vida sexual é o crime contra a vida*”<sup>96</sup>) — posto que é através da imanência que traçamos a cultura (*kultur*), responsável, em última instância, por dar o acabamento necessário ao indivíduo, delineando a relação ontológica deste com o mundo e a sua própria existência:

*“É decisivo quanto ao destino do povo e da humanidade, que se comece a cultura a partir do lugar correto — não a partir da ‘alma’ (como era a superstição fatídica dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar correto é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto segue daí... Os gregos permanecem por isto o primeiro acontecimento cultural da história — eles sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até aqui a maior desgraça da humanidade.”*<sup>97</sup>

Privilegiando a unidade cultural em detrimento do Estado nacional (o *monstro frio*<sup>98</sup>) Nietzsche pretendia denunciar a profunda confusão entre esses dois conceitos pela prática política da modernidade e pela reflexão teórica que ela engendrou:

*“Com muita freqüência desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens de uma vez por todas habitantes satisfeitos da Terra?”*<sup>99</sup>

Nietzsche valorizava a cultura por ser fruto do embate no espaço onde a vivência é essencial, onde só com o somatório de diferentes experiências caminha-se para a economia da totalidade, para além de toda a regra prescrita. Suas reflexões entre cultura e política são constantes, tal como afirma Ansell-Pearson:

---

<sup>96</sup> NIETZSCHE, Z, 2006, I, 7.

<sup>97</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.106.

<sup>98</sup> A este respeito ver ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

<sup>99</sup> NIETZSCHE, F. “Schopenhauer como educador”, § 4. In: CE, 1978, p.74.

*“Do começo ao fim Nietzsche preocupa-se com o que vê como um conflito permanente entre cultura e política: quais são os objetivos da arte e da cultura? A organização social deve servir aos objetivos da política (justiça) ou aos da cultura? Que tipo de política é mais apta para estimular a ‘cultura’ (isto é o cultivo da grandeza e de verdadeiros seres humanos)?”<sup>100</sup>*

Na experiência cultural efetiva, para a qual o modelo privilegiado por Nietzsche foi a Grécia antiga — com o evento das tragédias — valorizava-se o mito, em detrimento da abstração, e a experiência em lugar dos idealismos e das noções *a priori* (de todo o racionalismo excludente, que se quer absoluto). Esses eram os principais males dos quais padecia o homem moderno — o homem de sua época — segundo o olhar de Nietzsche:

*“A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos, não se mostrou efetivamente se não como uma doença, uma outra doença. — Ela não concretizou de forma nenhuma um retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade...”<sup>101</sup>*

Este excesso de valor atribuído à razão, em detrimento dos instintos, do corpóreo, gerava o que Nietzsche denominou por niilismo — termo adequado para diagnosticar a relação que o homem moderno cunhou para a sua própria vida, relação esta nadificadora e doente. Diante desse diagnóstico niilista cabia então ao homem moderno optar por dois diferentes caminhos, tal como em *A gaia ciência* (§ 341, intitulado *O maior dos pesos*)<sup>102</sup> quando o homem está defronte uma encruzilhada e necessariamente tem que escolher qual caminho seguir? Ou continuar a carregar o espírito niilista do anão de peso em suas costas, fingindo assim conseguir caminhar ou lançá-lo longe, praguejando-o, negando-o. Ou, enfim, inventar, criar outras possibilidades, entendendo a necessidade da existência

---

<sup>100</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.19.

<sup>101</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.23.

<sup>102</sup> NIETZSCHE, GC, 2001, §341.

daquele peso e do que ele significa, posto que ele não é nada além daquela parte de cada um de nós própria da modernidade, racionalista, moralista e niilista, que nos puxa para o fundo, que nos faz desistir e estagnar em meio à inação. Porém é este mesmo niilismo que, por outro lado, faz parte da experiência radical de *tornar-se o que se é*, atingindo o cerne da questão que é o que fazer com esse diagnóstico niilista, como nas palavras de Ansell-Pearson:

*“Para Nietzsche, a ocorrência do niilismo possibilita-nos a oportunidade de repensar as metas e objetivos da existência social (da política): por que a sociedade existe? A que propósitos deve servir? Como deve ser organizada e para que fins? Atualmente, permanece tão necessário como sempre reconsiderar o problema do niilismo e cumprir a solicitação de Nietzsche por uma reavaliação de todos os nossos valores”<sup>103</sup>.*

Nietzsche pensava, assim, contra a apropriação passiva desta experiência radical proporcionada pelo niilismo, contra o ascetismo e a passividade que ele gerava, colocando em seu foco, questionando e problematizando, a vida de sua época — a exemplo do que fizeram os gregos. Que atitude poderia ser mais política do que focar, em sua filosofia, os valores de sua época?

Quando Nietzsche dá ênfase ao aspecto cultura é necessário frisar que este conceito para ele se funda principalmente no *cultivo de si*, especialmente quando o filósofo se refere às culturas sadias que são aquelas capazes justamente de gerar e fomentar os grandes homens, as singularidades ímpares, os *espíritos livres* — como ele vai denominar a partir de *Humano, demasiado humano*, quando dedica uma seção inteira ao tema. A política, especificamente a política cultural e educativa, com a qual Nietzsche se ocupa em especial, é importante não porque seja “*um meio de encaminhar ou resolver o problema da*

---

<sup>103</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.23.

*existência humana*”<sup>104</sup>, mas justamente porque ao valorizar primeiramente o indivíduo, a existência humana singular, ativa e original a esfera da política estaria por reverberação e prolongamento inevitáveis, sendo fortalecida, afinal: “*o que a humanidade precisa não é de uma revolução política violenta, mas de mudanças na educação e em seu modo de pensar*”<sup>105</sup>.

Estas mudanças no modo de pensar de uma cultura, muito estimuladas pelas mudanças na educação, que geram este novo homem, necessitam de uma superação do modo de existência do homem moderno, *transvalorando* os seus valores fundamentados nas “*malvadas [todas essas] doutrinas do um*”<sup>106</sup>, segundo Zaratustra. Este novo solo propicia o acontecimento da ação política exemplar, que é efetuado por cada individualidade forte, de modo imanente, sem prescrições possíveis, indo além da extrapolação do modelo científico para as outras esferas da vida, característico dos valores modernos. Nietzsche aproxima assim a ação humana de um outro paradigma, que é o da arte, sempre original e criativo, através do exemplo que ele valoriza dos artistas:

*“Um psicólogo pergunta em contra-partida: o que faz toda arte? Ela não louva? Ela não glorifica? Ela não seleciona? Não realça? Com tudo isto, ela fortalece e enfraquece certas estimativas de valor... Isto é apenas um acessório? Um acaso? Algo de que o interesse do artista não tomaria parte absolutamente? Ou então: não é o pressuposto para tanto que o artista esteja em condições de empreender tudo isto...? Seu instinto mais profundo tende para a arte, ou, ao invés disso, muito mais para o sentido da arte, para a vida? Para algo desejável da vida? — A arte é o maior estimulante para a vida: como se poderia entendê-la como sem finalidade, como sem meta, como l’art pour l’art?”*<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> NIETZSCHE, F. “Schopenhauer como educador”, § 4, In: CE, 1978.

<sup>105</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.21.

<sup>106</sup> NIETZSCHE, Z, 2006, II, “*Nas ilhas bem-aventuradas*”.

<sup>107</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.81-82.

A arte como o tônico indispensável para a vida, para a existência humana saudável com a própria tragicidade inerente ao mundo, sua *injustiça primordial*, como ele afirma em *O nascimento da tragédia*, a arte trágica que fez dos gregos pré-helênicos o grupo cultural mais saudável e forte, segundo a visão de Nietzsche, justamente porque valorizavam a individuação, mas não de forma atomizada, porém no interior mesmo de um fortalecimento do todo, que é o tecido social, tal como as palavras de Müller-Lauter:

*“Um homem, por exemplo, 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. Coloca-se a questão: de que espécie é a extrema organização, a mais extensa vontade de poder? Como últimos organismos cuja configuração vemos, Nietzsche nomeia povos, estados, sociedades”*.<sup>108</sup>

Ao contrário deste fortalecimento do tecido social a partir do fortalecimento de cada parte, tal como na Grécia antiga, na modernidade, ao restringir-se o jogo político aos estados nacionais, houve, em decorrência, o distanciamento do homem da sua atuação efetiva na *pólis* (tal como o *último homem*, de *Assim falava Zaratustra*). Ocorreu assim, em nome de um individualismo excessivo, reflexo de uma atomização social, em nome de uma apatia política, de um *“cultivo tanto da experiência como do gosto particular à custa da ação pública”*<sup>109</sup>, o massacre da singularidade que se torna *animal de rebanho*. Esta singularidade difere do excesso de individualismo, como diagnosticado na modernidade e acentuado nos dias de hoje, posto que, enquanto unidade, a singularidade realiza-se apenas no embate com a diferença, operacionalizando assim seu processo de individuação justamente em relação à totalidade social, na qual as diferentes singularidades travam seu

---

<sup>108</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96-97.

<sup>109</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.21.

embate. Esta degeneração de singularidades em nome da *animalização gregária* (do *animal de rebanho*) é tributária em muito do processo de generalização daquilo que se denominou por democracia representativa:

*“com a ajuda de uma religião que satisfez e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático é herança do movimento cristão.”<sup>110</sup>*

Suprimiu-se assim a pluralidade anulando a disputa, o embate, o *agon*, o conflito entre diferentes percepções, que era o estimulante da sociedade grega antiga, que compõem a vivacidade das culturas em estado de saúde. E o homem moderno padece por perder o seu contato com as questões mundanas da existência, assujeitando-se à pasteurização moralizante dos modos de vida, ao ascetismo religioso.

Porém é somente no grupo de convivência cultural, onde o homem age e se depara com a questão da eticidade, que a individualidade pode escapar da apatia niilista, na construção de novos valores, para além de certo e errado, de bem e mal — afinal o ser humano está fadado a esta esfera da finitude. O grupo cultural, a cultura, surge, para Nietzsche, como o elo associativo dos povos, em sua face positiva, adquirindo assim a cultura o estatuto de ser fundamental para a grandeza da humanidade — em contraposição à artificialidade dos estados, como aqueles que ele via forjarem-se na Europa e suas áreas de domínio, no período compreendido pela modernidade:

*“Que os grandes momentos formem uma corrente, que conectem a humanidade através de milênios, como cimos, que a grandeza de um tempo passado seja grande também para mim, e que a crença, cheia de intuições realize a glória ambicionada, é este o pensamento fundamental da cultura.”<sup>111</sup>*

---

<sup>110</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 202.

<sup>111</sup> NIETZSCHE, F. “Sobre o pathos da verdade”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.26.

Foram seus estudos das tragédias gregas, em *O nascimento da tragédia*, que levaram Nietzsche propriamente à ontologia, indo muito além de uma análise estética das tragédias, adentrando propriamente na esfera do trágico como a sabedoria ontológica expressa pelas tragédias antigas. Nietzsche fez, assim, da cultura grega um veículo de percepção e compreensão da própria situação do homem no mundo, inserido na totalidade, uma vez que enxergava as tragédias como verdadeiros documentos filosóficos, de cunho ontológico<sup>112</sup>. Porém, dentre o que Nietzsche mais aprovava na sua *volta aos gregos* — como um modelo a ser absorvido e transformado, na construção singular da multiplicidade cultural — era a capacidade da Grécia antiga de conjugar o fenômeno político-social ao fenômeno estético-cultural. Isso ocorria através do veículo das tragédias gregas e do artista trágico, sempre visando a afirmação da vida, do mundo, da existência, em toda a sua imanência, contraditoriedade, injustiça — ou seja, em toda a sua tragicidade:

*“O que é que o artista trágico comunica de si? Não é exatamente um estado sem temor frente ao temível e problemático, que ele indica? — Esse estado mesmo é algo desejável; quem o conhece o louva com os louvores mais elevados. Ele o comunica, ele precisa comunicá-lo, pressuposto que é um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade do sentimento frente a um inimigo poderoso, frente a uma sublime adversidade, frente a um problema que desperta horror — este estado triunfal é aquele que o artista seleciona, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de belicoso em nossa alma festeja as Saturnais; quem procura por sofrimento, o homem heróico, exalta com a tragédia a sua existência.”<sup>113</sup>*

O artista grego trágico como o exemplo mesmo do herói, no sentido de ser responsável por comunicar a ação heróica exemplar, através da qual o homem grego aprendeu a se relacionar com a própria existência trágica da vida, com os princípios da dor, da guerra e

---

<sup>112</sup> A esse respeito ver MACHADO, Roberto. *O Nascimento do trágico na modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

<sup>113</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.81-82.

da injustiça, inerentes à toda existência. Foi a partir dessa educação via mito trágico que o grego pré-platônico fundou sua ontologia travando assim uma relação saudável com as vicissitudes da finitude, do perecimento.

Sob esse viés, o que havia de mais propriamente político para Nietzsche era a efetiva relação ética de estar e agir no mundo, em um círculo de outros homens, e também de outros seres, a esfera da vida prática, o que se evidencia em seu livro *Assim falava Zaratustra*. Neste livro bastante poético o personagem-título, conforme fica explícito já em seu preâmbulo, após anos investidos em uma busca solitária por conhecimento, em profundo isolamento nas montanhas, retorna à convivência com os homens, para interagir com eles, por amá-los, por perceber a necessidade da vida em comunidade. Zaratustra diz:

*“Pois bem? Já estou tão enfastiado da minha sabedoria, como a abelha que acumulasse demasiado mel. Necessito mãos que se estendam para mim.*

*Quisera dar e repartir até que os sábios tornassem a gozar da sua loucura e os pobres da sua riqueza. (...)*

*Abençoa a taça que quer transbordar, para que dela emanem as douradas águas, levando a todos os lábios o reflexo da tua alegria! Olha! Esta taça quer de novo esvaziar-se, e Zaratustra quer tornar a ser homem. (...)*

*Zaratustra mudou, Zaratustra tornou-se menino, Zaratustra está acordado. Que vais fazer entre os que dormem?(...)*

*Zaratustra respondeu: ‘Amo os homens.’”<sup>114</sup>*

É claro, porém, que esta vida política comunitária, como tudo o mais na existência, possui um lado negativo, perigoso, seus riscos constitutivos: como os de esterilizar, neutralizar, massificar os indivíduos, transformando-os em *animais de rebanho*. Isto dependerá sempre de uma política cultural, educacional, ou seja, dos interesses políticos que subjazem às escolhas. Que tipo de caráter, qual é o ser humano que uma determinada cultura pretende formar? E este paradigma simbólico será disseminado em todos os

---

<sup>114</sup> NIETZSCHE, Z, 2006, prólogo.

aspectos da vida prática, principalmente através da educação e da convivência sócio-cultural, potencializando ou embotando as capacidades criativas e a autonomia dos membros daquela cultura:

*“(....) por meio do aperfeiçoamento de todas as virtudes graças às quais um rebanho prospera, e por meio da inibição de todas as outras, a elas opostas, que dão origem a uma nova espécie, superior, mais forte e senhorial, desenvolvem justamente apenas o animal de rebanho no homem, e talvez, com isso, fixem o animal ‘homem’— pois, até agora, o homem foi o ‘animal não fixado’;”<sup>115</sup>*

Em última análise a política é construída através da reverberação feita pela doação de sentido ativa que cada indivíduo atribui à sua própria existência, e através dessas várias existências éticas, ao corpo do todo, o grupo sócio-cultural, que, assim como os indivíduos que o constituem, está em permanente devir, compondo assim uma *macro-pólis* de singularidades, que se afetam reciprocamente:

*“Para que está aí o ‘mundo’, para que está aí a ‘humanidade’ — isso por enquanto não deve nos afligir, a não ser que queiramos fazer uma piada: pois o atrevimento do pequeno verme humano é o que há demais jocoso e de mais hilariante sobre o palco terrestre; mas para que tu, indivíduo, estás aí? — isso te pergunto e se ninguém te pode dizê-lo, tenta apenas uma vez legitimar o sentido da tua existência como que a posteriori, propondo tu a ti mesmo um fim, um alvo, um ‘para quê’, um alto e nobre ‘para quê’.”<sup>116</sup>*

Pode-se perceber então o quão cômico era Nietzsche da enorme pluralidade destes indivíduos, destas existências singulares, que não poderiam jamais ser negligenciados em sua autenticidade, mas que, ao contrário, deveriam ser estimuladas a agir de forma

---

<sup>115</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.32.

<sup>116</sup> NIETZSCHE, F. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, § 9, In: CE, 1978, p.70.

afirmativa e ética, tal qual o guerreiro-herói das tragédias gregas, sendo cada um respeitado no espaço do cultivo da diferença:

*“A diversidade dos homens se mostra não apenas na diversidade de suas tábuas de bens, isto é, no fato de que tomem bens diversos como desejáveis e que estejam em desacordo quanto ao valor maior ou menor, quanto à hierarquia dos bens reconhecidos por todos — ela se mostra mais ainda no que consideram que é ter e possuir verdadeiramente um bem”<sup>117</sup>*

No caminho da busca pela significação da existência a partir da valorização do indivíduo enquanto singularidade-membro do tecido sócio-cultural, é que é tecida aquilo que Nietzsche nomeia como a *grande política*, através de suas ações, realizadas micropoliticamente, com a conjugação imanente do racional e do sensível, no conjunto de singularidades caótico e imprevisível. Grande é um adjetivo que é aqui usado por Nietzsche no sentido de grandioso e verdadeiramente importante, tal como a *grande razão*, ao contrário do racionalismo que se insere no apequenamento do homem. A pequena política, que para o filósofo é a politicagem dos Estados nacionais, a *machtpolitik*, que nega a existência singular e degenera a vida, é o oposto da *grande política*, que só ocorre na imanência e adotando a fisiologia como critério de valoração, segundo as palavras do próprio Nietzsche:

*“Primeira proposição: a grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas; ela quer criar um poder suficientemente forte para cultivar (züchten) a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida, — contra aquilo que corrompe, envenena, calunia, faz perecer... e vê na destruição da vida o desenho de uma espécie superior de almas”<sup>118</sup>.*

---

<sup>117</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 194.

<sup>118</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p. 53.

Dessa forma cria-se a condição de possibilidade para que seja tecida uma ética que não se baseie no trinômio tradicional do contratualismo — regra/vigilância/punição — mas que seja fundada no próprio embate entre as diferentes singularidades, na agonística, que é a relação dialógica mais próxima do jogo da arte. Este jogo inclui, em sua própria concepção, a pluralidade, posto que comporta em si mesmo todas as contradições, sem intentar suprimi-las: é sério e alegre, essencial e superficial, racional e pulsional, baseia-se tanto na causalidade quanto no acaso. Como o jogo da criança, que não precisa ocultar o conflito (princípio primevo da existência) e, por isso, constrói e destrói, teme e se arrisca: *“Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar.”*<sup>119</sup>

Nietzsche adota os gregos como modelo desse processo descrito de vitalização da singularidade e da cultura, tal como eles haviam feito, à sua maneira, em seu período de antigüidade trágica. O filósofo alemão visa, com isso, propor a adoção de novos paradigmas para a formação do caráter do novo homem, não mais alicerçado em valores absolutos, transcendentais ou transcendentes — mas estéticos. Isto porque, no interior dos próprios pilares de sustentação do modo de funcionamento da arte, está a necessidade do conflito, do embate entre diferentes, a transformação constante, o processo de construção, desconstrução e reconstrução, o jogo como disputa. Tudo isso, porém, não ocorre sob objetivos aniquiladores, mas, ao contrário, potencializadores de toda multiplicidade e, simultaneamente, de toda singularidade:

---

<sup>119</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 94.

*‘Um movimento é incondicional: a nivelção da humanidade, grandes formigueiros, etc (...) O outro movimento: meu movimento: é, ao contrário, o aguçamento de todos os antagonismos e abismos, a eliminação da igualdade, a criação de Ultra-poderosos. Aquele gera o último homem. Meu movimento, o além-do-homem.’<sup>120</sup>*

Ressalta-se, assim, na proposta filosófica de Nietzsche o privilégio do *agon*, inerente ao *pathos* do homem grego, onde a *pólis* era o lugar por excelência de ser do homem. Era na *pólis* que ele realizava a sua *performance* e, atuando, construía a si mesmo e, em conjunto, a comunidade — em um processo de ressonância cultural, que objetivava potencializar suas forças, caminhando, geralmente, em prol da economia do todo. Para estes gregos trágicos, os valores inerentes ao embate, ao conflito, à disputa eram imprescindíveis ao âmbito da ação prática, em sociedade, entre pares, posto que eram constitutivos de sua ontologia, daquilo que é próprio do movimento intermitente e caótico da existência finita:

*“E não só Aristóteles, mas a antigüidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação da disputa. O grego é invejoso e percebe esta qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: - que abismo existe entre este julgamento ético e o nosso!”<sup>121</sup>*

Estes valores como o ciúme, a inveja, o rancor, serão profundamente negados pelo moralismo cristão, gerando, na modernidade, por um lado a abnegação de si, o ascetismo das regras prescritas na relação com o outro a fim de evitar todo possível combate; ou, por

---

<sup>120</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.26.

<sup>121</sup> NIETZSCHE, F. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.73.

outro lado, o isolamento do indivíduo, o seu movimento apenas em-si-mesmo, buscando a segurança da estabilidade, do conforto financeiro e da felicidade burguesas, tal como descreve Ansell-Pearson, alertando para seus perigos:

*“O perigo dessa degeneração da política, em que a mesma é dominada pelos interesses de classe da moderna economia monetária e pela racionalidade instrumental da tecnologia moderna, é que ela pode levar as pessoas a perderem o controle político de seus próprios destinos e tornarem-se politicamente apáticas.”<sup>122</sup>*

Os valores inerentes ao conflito, ao *agon* que tanto fomentou a experiência política enriquecedora dos gregos antigos foram, então, transformados apenas em valores monetaristas, em uma mera competição financeira e consumista.

A Terra é vista como a *macro-pólis*: o espaço por excelência do *agon* do homem, onde o guerreiro — ou seja, cada singularidade que não se absteve de sua existência política ativa e questionadora — joga o jogo plural do encontro com o outro. Para tal Nietzsche parece adotar o modelo do artista:

*“De súbito desdobra-se a faculdade dominante: o artista encerrado no político, se retira de seu casulo; ele cria no ideal e no impossível. Reconhecemo-lo novamente como aquilo que ele é: o irmão póstumo de Dante e Michel Angelo: em verdade, em relação aos firmes contornos de sua visão, à intensidade, coerência e lógica interna de seu sonho, à profundidade de sua meditação, à força sobre humana de sua concepção, ele é equivalente a eles e leur égal: son génie a la même taille et la même structure;”<sup>123</sup>*

Este espaço de convivência modelar, cujo exemplo é a *polis* grega, é onde se estabelece o conflito, o embate, a disputa; adquirindo a sabedoria trágica de que esse caráter antagônico

---

<sup>122</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.21.

<sup>123</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.36.

e conflituoso da vida não pode ser suprimido. A filosofia prática de Nietzsche se apresenta assim como alternativa ao já saturado caminho de supressão das diferenças e busca por uma universalidade, utopicamente perseguida por inúmeras ideologias e confirmando as afirmações, as palavras de Nietzsche:

*“Afim de contas, todos eles querem que se dê razão à moralidade inglesa, na medida em que justamente com ela é servida melhor a humanidade, ou o ‘benefício geral’, ‘a felicidade da maioria’, não! A felicidade da Inglaterra; eles querem provar a si mesmos, com todas as forças, que aspirar à felicidade inglesa, quer dizer a confort [conforto] e fashion [estilo] (e, objetivo supremo, um lugar no parlamento), é também o caminho reto para a virtude, mais ainda, que toda virtude até hoje havida no mundo consistiu precisamente em tal aspiração. Nenhum desses graves animais de rebanho, de consciência agitada (que propõe defender a causa do egoísmo como causa do bem estar geral), quer saber e sentir que o ‘bem estar geral’ não é um ideal, uma meta, uma noção talvez apreensível, mas apenas um vomitório — que o que é justo para um não pode absolutamente ser justo para outro, em que a exigência de uma moral para todos é nociva.”<sup>124</sup>*

---

<sup>124</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 228.

## Capítulo II

### **A política na primeira fase do pensamento de Nietzsche**

Pretendemos neste segundo capítulo continuar nos concentrando na valorização do aspecto político no pensamento de Nietzsche, enquanto parte não só constitutiva, mas também constituinte e estrutural de sua filosofia. Concordamos neste sentido com Oswaldo Giacóia Jr., quando este afirma que:

*“A política não pode ser tomada como um problema marginal, excrescência de pouca relevância, quando não como uma aberrante vexata quaestio no interior do programa crítico nietzscheano. Antes, pelo contrário, interpretamo-la como uma espécie de precioso fio de Ariadne que, mesmo por atalhos e veredas labirínticas, pode nos guiar em direção aos problemas fulcrais da filosofia desse pensador, sobretudo em direção à tarefa que era considerada por ele como sua mais própria vocação e destino: a transvaloração de todos os valores.”*<sup>125</sup>

Neste sentido, esta tarefa de transvaloração de todos os valores-alicerces da cultura ocidental, que nos constitui a todos, possui um cunho político pelo fato destes

---

<sup>125</sup> GIACÓIA, Oswaldo Jr. Introdução. In: GP, 2002, p.8.

alicerces servirem de fundamento para toda ação e interação no espaço público. A moral está contida em um substrato conceitual e pré-conceitual, instintivo, inerente a cada cultura, que fornece as categorias sob as quais o indivíduo percebe e representa aquilo que vivência. Nietzsche foi, então, mais audaz em seus escritos críticos da moral, arremetendo-se a desmascarar as próprias origens e o peculiar engendramento da:

*“Fórmula mais universal, que se encontra na base de toda e qualquer religião, assim como de toda e qualquer moral, é: ‘Faze isso e isso, deixa isso e isso! Assim tu te tornarás feliz!’ No outro caso... ‘Toda moral bem como toda religião resume-se a esse imperativo, eu o denomino o pecado hereditário da razão, a razão imortal. Em minha boca, esta fórmula metamorfoseia-se em seu inverso.’”<sup>126</sup>*

A política sendo a todo o tempo neste trabalho entendida como tudo o que diz respeito à vida na *polis*, à convivência humana, e ao modo de proceder do homem inserido na imanência, abrangendo, sobretudo, a mais essencial de todas as tarefas: a criação de valores.

Neste segundo capítulo enfocaremos aquela que é considerada pelos estudiosos como sendo a primeira fase da produção intelectual de Nietzsche, na época de sua transição da filologia para a filosofia. Nesta fase proferiu algumas conferências que, posteriormente publicadas, tornaram-se suas *Considerações extemporâneas* nas quais debate temas importantes para a política sob o viés da crítica à educação, à cultura e aos paradigmas modernos. Data desta época alguns artigos que versam sobre a cultura grega, sobre sua arte e trajetória, evidenciando suas raízes na filologia, na história, na arte, que são importantes sob o viés de uma análise política, no sentido de observar como interessavam ao filósofo

---

<sup>126</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.42.

alemão as questões culturais, sociais e mesmo institucionais, destacando textos como *O estado grego* e *A disputa de Homero*. Porém estes textos tornam-se de suma relevância para a hipótese interpretativa que aqui se delineia sob um outro aspecto: a aproximação que fazem da esfera da arte a fim de que o homem moderno se espelhe nos gregos trágicos e adote valores e paradigmas artísticos, aprendendo a existir na imanência, no jogo, no *agon*, no conflito, na contracenação.

Também data deste período o primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da tragédia*, no qual não deve ser negligenciada a valorização que o recém-filósofo faz da experiência coletiva radical, a arte, e especificamente a arte trágica, no livro representada pela tragédia grega em seu áureo período. O filósofo evidencia a ode que faz da arte e dos valores artísticos de construção e desconstrução, de não-permanência, de embate de forças, que serão mais detalhadamente trabalhados ao longo deste capítulo. Nietzsche também ressalta o valor que a manifestação artística e cultural da tragédia possui enquanto experiência política, posto que nada mais próprio da *polis* do que a convivência estreita que era proporcionada pelos concursos de tragédias e dramas satíricos, tradicional ritual grego que, como tudo naquela cultura, mesclava religião, arte e política, ressaltando a inevitável imbricação entre educação, cultura, política e arte:

*“grito-lhe que devemos nos ater firmemente aos nossos luminosos guias, os gregos. (...) Era forçoso que o ocaso desta [tragédia grega] nos parecesse originado por uma dissociação notável dos dois impulsos artísticos primordiais: ocorrência com a qual estava em consonância uma degeneração e uma transformação do caráter do povo grego, e que nos convida a uma séria reflexão sobre **quão necessária e estreitamente entrelaçados estão, em seus fundamentos, a arte e o povo, o mito e o costume, a tragédia e o Estado.**”<sup>127</sup>*

---

<sup>127</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.136-137. [grifos nossos]

## II.1 Críticas e proposições sobre educação e política educacional:

Desde o início de sua produção intelectual Nietzsche já demonstrava uma preocupação política, expressa objetivamente em suas reflexões acerca da educação e de uma política cultural, esta última culminando com as reflexões expressas em *O Nascimento da tragédia*. Nesta época o filósofo alemão profere também uma série de conferências sobre os estabelecimentos de ensino, além de suas *Considerações extemporâneas* que inclui, entre outros, um escrito sobre a potência educadora de Schopenhauer, apresentado como seu mestre. Por outro lado, em suas pesquisas sobre os gregos pode-se observar seu interesse sobre a vida prática, sobre a visão de mundo, a produção artística e intelectual do homem grego, em seu texto *O estado grego* ou quando reflete acerca da filosofia pré-platônica. Por fim, a própria preocupação, que já se delineia, de criticar as bases da cultura européia (judaico-cristã norte-ocidental), refletindo acerca da moral, do monetarismo, do cientificismo, pode ser interpretada como um dos aspectos importantes do projeto político nietzscheano: a ruptura com os valores niilistas da modernidade, tais como aqueles que, fundados na religião, permanecem regendo a existência:

*“(...) o terror sagrado com que o leigo não-científico trata a casta científica, é um terror sagrado herdado do clero. Aquilo que se dava outrora à igreja dá-se agora, embora com mais parcimônia, à ciência.”<sup>128</sup>*

Nietzsche foi um dos filósofos mais críticos dos valores da modernidade e um dos primeiros a diagnosticar a degeneração desse paradigma, principalmente no que tange à educação, tanto a questão conceitual, bem como o âmbito da política cultural e de ensino. Estas eram preocupações constantes em Nietzsche, sempre complementadas

---

<sup>128</sup> NIETZSCHE, “*Da utilidade e desvantagem da história para a vida*”, § 8, In: CE, 1978, p.67.

pela sua própria atuação como mestre, estimulando a construção de novos paradigmas éticos, estéticos, políticos — em contraposição aos valores modernos, em franca decadência.

Sobre a Educação em Nietzsche, baseamo-nos na compilação de fragmentos acerca do tema, realizada pela filósofa brasileira contemporânea Rosa Maria Dias, em seu livro *Nietzsche educador*. Como um dos maiores entusiastas da arte em seus primeiros escritos, Nietzsche chegou a visar em NT uma superação dos paradigmas modernos, operando uma transvaloração destes em valores artísticos, baseados na criação-desconstrução-reconstrução, propondo a ampliação deste modo de ser artístico para outras esferas da vida humana. Ao contrário do excesso de cientificidade que esterilizaria a vida, à arte caberia guardar e transfigurar os segredos da existência finita, própria do mundo da imanência, do qual o ser humano faz parte, tornando a vida mais bela e prazerosa – significando e justificando-a. afirmando esta interpretação citamos Machado:

*“Pois enquanto a metafísica do artista trágico, em que a experiência da verdade dionisiaca se faz indissoluvelmente ligada à bela aparência apolínea, é capaz, com sua música e seu mito, de justificar a existência do ‘pior dos mundos’, transfigurando-a, a metafísica racional socrática, criadora do espírito científico, é incapaz de expressar o mundo em sua tragicidade, pela prevalência que dá à verdade em detrimento da ilusão e pela crença de que é capaz de curar a ferida da existência.”<sup>129</sup>*

Entendendo todo esse processo de estar no mundo como algo singular, realizado por individualidades únicas, Nietzsche, a partir de sua própria experiência como mestre, entende que a educação não pode limitar-se à informação de uma massa disforme

---

<sup>129</sup> MACHADO, 2005, p. 10-11 (Introdução).

de pessoas, como vinha ocorrendo na Alemanha de sua época. O professor não pode, nesse

sentido, privar-se de tratar seus alunos com respeito às suas diferenças e peculiaridades, estimulando o desenvolvimento do espírito crítico em cada um, instigando-os a pensar livremente e a expressar-se de forma autônoma e criativa. Afirma Dias:

*“Poucos professores foram tão estimados pelos alunos quanto Nietzsche. Seu temperamento, suas maneiras, o charme de sua personalidade afável, fascinava-os. Tinha o poder de entusiasmar os jovens para a disciplina que ensinava. Excelente professor, não visava ao simples acúmulo de conhecimento – pelo contrário, insistia no desenvolvimento do senso crítico e da atividade criadora de cada um. Incitava os alunos a exprimirem livremente suas opiniões, incentivava-os a fazerem suas leituras pessoais e as controlava freqüentemente.”<sup>130</sup>*

O diagnóstico mordaz elaborado pelo filósofo do triste padecimento do sistema educacional de sua época, muito se assemelha aos dias de hoje, o que reforça a idéia de que Nietzsche foi realmente um pensador de vanguarda, extemporâneo, pensando sempre à frente de sua época, um prenunciador. Ainda nas palavras de Dias, Nietzsche:

*“observou estar diante de um sistema educacional que abandonara uma formação humanista em proveito de uma formação cientificista: a conseqüente vulgarização do ensino tinha por objetivo formar homens tanto quanto possível úteis e rentáveis, e não personalidades harmoniosamente amadurecidas e desenvolvidas.”<sup>131</sup>*

Nietzsche critica a formação que pasteuriza os jovens — não respeitando suas diferenças e os interesses próprios — a educação constituída pelo que ele vai denominar por *animal de rebanho*. Denuncia também a confusão entre instrumentalização e

---

<sup>130</sup> DIAS, 1993, p.51.

<sup>131</sup> Ibid, p.16.

capacitação para o mundo do trabalho, e uma efetiva educação, formadora de indivíduos. Cada tipo de ensino teria o seu lugar na sociedade e, neste ponto, Nietzsche via com bons olhos a instalação e ampliação das escolas técnicas, mas nunca em detrimento da formação para a vida, que não pode pretender restringir-se ao mundo do trabalho. Fica aborrecido também com a pressa em matéria de educação, que mais parece obedecer à lógica do lucro e da mercadoria.

Já no século XIX, Nietzsche delineava a crise do excesso de conteúdo, distante da prática de aplicação e significação na vida, que vinha tornando o ensino enfadonho e puro adestramento. Apontava também a hiperespecialização dos saberes, promovida pelo ensino, como um dos problemas a ser enfrentado no processo de reformulação dos paradigmas e, conseqüentemente, das práticas de ensino-aprendizagem. Talvez o lado mais cruel dessa ausência de abordagem ampla dos saberes, desse excesso de especialização, diagnosticado por Nietzsche, se dê na área da educação. O indivíduo já seria ‘treinado’, em longos anos de vida educacional escolar, para só pensar de forma compartimentalizada, sem estabelecer um diálogo entre o local e o global. Esse objetivo limitador é plenamente alcançado com o excesso de fragmentação das disciplinas – para cada uma um professor diferente, um currículo fechado em si mesmo, uma metodologia própria. Onde fica a interação entre os saberes? Qual importância é dada à conexão entre eles e à sua efetividade? Pois é para o mundo e a atuação nele que nos educamos, afinal. Não há trabalho educativo sem um projeto que o fundamente: um projeto de sociedade e de cultura, que norteie ações e sirva de paradigma para transformações. Ainda que esse projeto não seja estático e esteja sempre em construção - ele constituirá, ainda assim, um paradigma. Mesmo que seja um paradigma cuja configuração vá diferir imensamente

das ilhas de certezas sobre as quais nos acostumamos a nos escorar. Sobre isto, afirma

Nietzsche:

*“Também me esforcei em aprender como se deve ser um mestre, e não estudar apenas o que se estuda na universidade. Meu objetivo é tornar-me um mestre verdadeiramente prático e, antes de tudo, despertar no jovem a reflexão e a capacidade crítica pessoal indispensável para que eles não percam de vista o porquê, o quê e o como de uma ciência”.*<sup>132</sup>

No interior de uma compreensão filosófica, para que seja possível tentar transformar esse panorama de superespecialização na educação, é preciso transformar globalmente a visão de mundo que se tem, assim como do indivíduo, da pessoa, do sujeito, do cidadão que se quer formar. Nietzsche já detectava, em sua época, problemas que se perpetuam até os dias de hoje:

*“Em que medida, também entre nós, capacitar-se em ganhar dinheiro não se converteu em sinônimo de adquirir cultura? Em que medida o ensino profissionalizante e a especialização dos cursos superiores não se fazem em detrimento da formação humanística? Em que medida a massificação e o utilitarismo não se impõem à custa do aprimoramento individual? A estas questões nenhum educador pode furta-se.”*<sup>133</sup>

Em sua obra *O nascimento da tragédia* Nietzsche propõe a substituição dos valores modernos, baseados no império da racionalidade cientificista, que recrudescem a existência, pois desvalorizam o seu lado trágico, negando a ilusão, a mentira, o feio, o dissonante. Esta legitimação da arte e a crítica aos valores modernos transvalorados por Nietzsche em valores artísticos, de fortalecimento da vida, podem ser confirmadas em seu livro *Crepúsculo dos ídolos*, obra da maturidade, onde adota o modelo do artista e questiona:

---

<sup>132</sup> NIETZSCHE, 1993, p.26.

<sup>133</sup> Ibid, 1993, prefácio.

*“a arte faz com que se manifeste também algo feio, duro, discutível da vida — ela não parece com isto dirimir a paixão pela vida? — E de fato houve filósofos que lhe emprestaram este sentido: ‘apartar-se da vontade’, ensinava Schopenhauer enquanto intuito total da arte, ‘estar afinado com a resignação’, honrava ele enquanto a grande utilidade da tragédia. — Mas isto — já dei a entender — é uma ótica de pessimista e um ‘mau-olhado’: precisa-se apelar para os próprios artistas. O que é que o artista trágico comunica de si? Não é exatamente um estado sem temor frente ao temível e problemático, que ele indica? — Esse estado mesmo é algo desejável; quem o conhece o louva com os louvores mais elevados. Ele o comunica, ele precisa comunicá-lo, pressuposto que é um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade do sentimento frente a um inimigo poderoso, frente a uma sublime adversidade, frente a um problema que desperta horror — este estado triunfal é aquele que o artista seleciona, que ele glorifica”.*<sup>134</sup>

O modelo do artista inspirou Nietzsche também a elaborar um conceito crucial para a sua visão da educação e sua proposta de transformação da mesma – projeto sobre o qual se dedica na fase de suas *Considerações extemporâneas*, na série de conferências sobre o destino dos estabelecimentos de ensino. Trata-se do conceito de *imitação criadora*, sobre o qual deve basear-se tanto a prática docente, como a discente. Não se trata mais do objetivo de acumular conteúdos inexpressivos e sem vida, apenas repetindo o que outros pensaram ou realizaram em outras épocas. A *imitação criadora* pressupõe a efetiva apropriação do que foi aprendido, não como erudição estéril, mas apreendendo o fragmento singular que engendra e torna possível cada pensamento:

*“Nietzsche propõe uma imitação criadora. Não se trata de repetir passivamente o modelo, mas de encontrar o que tornou possível a sua criação – imitar não o pensamento contido no sistema, mas a atividade criadora que produziu o pensamento”.*<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.81-82.

<sup>135</sup> DIAS, 1993, p.76.

Somente através dos paradigmas da arte, do jogo artístico, que já pressupõe a interação e a não-permanência, a dinâmica e a desconstrução, é que será possível ao ser humano inserir-se no interior desse movimento inevitável da finitude, que é aquilo que nos é próprio: a transformação, a temporalidade. O artista, como a criança, tem seriedade ao jogar, ao estabelecer e introjetar regras sempre atuais e artificialmente construídas. Porém, diverte-se, aprende e se transforma com ele, pois o jogo nunca é estático e sempre possui um aspecto de incógnita, que pressupõe a aceitação do novo. No entanto, assim como a obra de arte não é só jorro, êxtase e transbordamento, mas do mesmo modo limite e medida; também o jogo possui um limite: nunca poder ultrapassar o mais importante, que é a própria possibilidade de jogar. E só há jogo, se há contracenação, diálogo, embate, conflito, *agon*. Nas palavras de Dias:

*“Por meio dessa educação para a arte, o jovem universitário seria capaz de, primeiro, contestar a pretensão científica de tudo conhecer; segundo, conduzir o conhecimento de modo a fazê-lo servir a uma melhor forma de vida; terceiro, devolver à vida as ilusões que lhe foram confiscadas; quarto, restituir à arte o direito de continuar a cobrir a vida com os véus que a embelezam.”<sup>136</sup>*

Faz-se necessário ressaltar que os valores do jogo que estão sendo enaltecidos nesta interpretação que aqui se estrutura, dizem respeito às regras imanentes, em constante devir, inerentes ao jogo artístico, diferenciando-o de outras modalidades de jogo. Isto porque estamos operando uma aproximação do conceito de *agon*, proveniente da antigüidade grega, e largamente usado por Nietzsche, com o conceito de jogo da arte, principalmente das artes de performance, especialmente o teatro pelo uso da linguagem verbal e não-verbal. Isto se justifica porque, primeiramente, o *agon* diz respeito a um

---

<sup>136</sup> DIAS, 1993, p.102.

embate discursivo, baseado na oralidade, a partir da palavra que pode até ser constituída, fundamentada e estruturada anteriormente, como um discurso previamente elaborado, mas que, na medida em que está aberta ao debate, sempre irá exceder o esperado, abrindo-se ao acaso de argumentações periféricas, desmembramentos, perigando confundir-se em emaranhados conceituais e argumentativo-performáticos, lançada no abismo, no desconhecido que é o embate com o outro, com a diferença.

Mas apesar desse espírito competitivo, no *agon* dos gregos não havia a pressuposição de regras prescritas, mas apenas aquelas imanentes, acordadas e re-alocadas no instante, que se referem ao estabelecimento da própria possibilidade do embate. Tampouco havia a pretensão de uma conclusão ou acabamento da discussão, ficando esta sempre aberta a novos questionamentos e disputas; não havia a dicotomização entre vencedores e perdedores, mas apenas constantes e renovados rivais, adversários, inimigos. Nas palavras de Nietzsche:

*“consiste em compreender profundamente o valor que possui o ter inimigos (...). A igreja quis sempre a aniquilação de seus inimigos: nós, nós os imoralistas e anticristãos, vemos nossa vantagem em que a Igreja subsista... Também no âmbito político a inimizade se tornou agora mais espiritual, – muito mais inteligente, muito mais reflexiva, muito mais indulgente. Quase todos os partidos se dão conta de que para sua autoconservação interessa que o partido oposto não perca forças; o mesmo cabe dizer da grande política. (...) Somente se é fecundo ao preço de ser rico em antíteses.”<sup>137</sup>*

Nietzsche nos propõe este modelo, acima descrito, de valorização do jogo e da arte, para transformar a educação, fazendo com que nos apropriemos dos paradigmas dinâmicos em nossas práticas políticas cotidianas e educativas (no âmbito tanto da

---

<sup>137</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, “Moral como contra-natureza”, § 3.

educação familiar, quanto social, quanto institucional), abrindo mão das ilhas de certeza que a modernidade e a tradição nos legou, tal como descreve Dias:

*“tomar Nietzsche como exemplo significa educar-se incansavelmente; adquirir uma capacidade crítica pessoal e uma capacidade de pensar por si;(....) só aprender aquilo que puder viver e abominar tudo aquilo que instrui sem aumentar ou estimular a atividade; manter uma postura artística diante da existência, trabalhando como artista a obra cotidiana;”<sup>138</sup>*

---

<sup>138</sup> DIAS, 1993, p.115.

## II.2 Reflexões político-sociais sobre o *Estado grego* e a cultura grega trágica

Quando Nietzsche escreve *O Estado grego* sua intenção era esboçar neste escrito a estrutura de um livro que desenvolveria posteriormente. Não foi o primeiro nem o último prefácio de Nietzsche para livros nunca escritos. Neste texto curto o filósofo e, à época, filólogo, esboça a espinha dorsal de uma crítica do Estado visto enquanto instituição política e cultural. Analisa seus fundamentos e efeitos e, como de costume, adota os gregos antigos como modelo de vida na *polis*. Se uma das características que define o que é próprio do homem é ser político, os gregos trágicos são, na visão de Nietzsche, um povo pertencente à uma cultura política por excelência:

*“No que concerne à altura solar de sua arte, temos que definir os gregos a priori como os ‘homens políticos em si’; e realmente a história não conhece nenhum outro exemplo de um encadeamento tão medonho do impulso político, de um sacrifício tão incondicional de todos os outros interesses a serviço deste instinto de estado.”<sup>139</sup>*

Isto não impediu Nietzsche de tecer ácidas críticas ao que ele denominou como um excesso de instinto de estado, de coletividade, em detrimento, muitas vezes, da possibilidade de diferentes modos de vida, originais e não-padronizados, no interior de uma sociedade cuja esfera pública não fosse tão exacerbada.

Nietzsche começa, então, a refletir acerca dos pilares conceituais sobre os quais se erige o estado e muitos de seus piores efeitos, que podem ser mais claramente identificados

---

<sup>139</sup> NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.53.

na modernidade. Dentre estes, interessa-nos ressaltar alguns conceitos a começar pelo de trabalho, cujo valor simbólico para o estado acentuou-se imensamente após a Reforma Protestante, que teve a Alemanha de Nietzsche como principal palco de atuação e disseminação de suas doutrinas e idéias. O trabalho, no contexto dos estados políticos, torna-se talvez o mais bizarro modo de garantir a sobrevivência da espécie e o ser humano se sente obrigado a perpetrar esse ato, uma aniquilação da capacidade imaginativa, construtiva, criativa do ser humano, da sua arte:

*“(...) com freqüência, nesse mesmo homem mostram-se ao mesmo tempo a ambição da luta pela existência e a da necessidade de arte: de tal fusão anti-natural resultou o esforço inevitável de desculpar e consagrar aquela primeira ambição antes da necessidade de arte. Por isso acredita-se na ‘dignidade do homem’ e na ‘dignidade do trabalho’.”<sup>140</sup>*

O Estado, sob a ótica da primeira fase do pensamento de Nietzsche, está em oposição ao desenvolvimento das potencialidades artísticas, pois enfoca uma ordem única, um enaltecimento do bem comum, em detrimento da originalidade, do princípio de individuação. Ele é visto como a própria atrofia do paradigma do artista, posto que impossibilita o indivíduo de cunhar sua vida como uma obra de arte — dentro da lógica da arte, não pode haver uma teleologia pré-determinada que será linearmente perseguida, mas há que se estar sempre aberto ao acaso, onde não se almeja controle, segurança, permanência, mas transformação, ruptura, movimento:

*“(...) o trabalho é um ultraje – no sentimento da impossibilidade de que, lutando pela mera sobrevivência, o homem possa ser um artista.”<sup>141</sup>*

---

<sup>140</sup> NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.44.

<sup>141</sup> *Ibid*, p.45.

Um segundo conceito citado por Nietzsche como fundador do estado, tanto moderno, quanto antigo, que nos é caro enfatizar, é a idéia de igualdade de direitos e deveres, que é uma das características constitutivas, principalmente daqueles estados forjados sobre os alicerces iluministas e idealistas da Revolução Francesa:

*“Agora ele [o homem] tem que se entreter dia após dia com tais mentiras transparentes, que todo bom observador reconhece na pretensa ‘igualdade para todos’ e nos chamados ‘direitos do homem’, do homem como tal, ou na dignidade do trabalho.”*<sup>142</sup>

O objetivo principal de Nietzsche é o de denunciar a artificialidade desta falácia, pois para ele “o impulso para a sociabilidade ainda pode ser muito forte nos homens isolados, mas a mola de ferro do estado oprime tanto as massas mais numerosas que”<sup>143</sup> cria um ambiente propício a padronizações, à *animalização gregária*, favorecendo, por exemplo, interesses de outras ordens, como os interesses consumistas e monetaristas. Falácia esta cuja efetivação prática se vê estrangulada dada a imensa multiplicidade de seres humanos e suas diferenças e impermanências.

Na esteira desse esboço de investigação genealógica, Nietzsche acentua os drásticos efeitos, sobre os seres humanos e seus modos de vida, desse inevitável processo de mediocrização impetrado pelo modelo de convivência social baseado no estado, tais como, por exemplo, a perda da marca distintiva de cada individualidade, Nietzsche “*considera ardentemente o estado como meta e cume de sacrifícios e deveres do homem singular*”<sup>144</sup>, o nivelamento de seus gostos, hábitos, desejos. E sempre impondo-se a través da violência,

---

<sup>142</sup> NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.45.

<sup>143</sup> *Ibid*, p.51-52.

<sup>144</sup> *Idem*.

algo que será tematizado na filosofia pós e entre guerras do século XX, mas que já havia sido tocada por Nietzsche:

*“De onde surge, porém, esse poder súbito do estado, cuja meta está além do exame e além do egoísmo do homem singular? Como se gerou o escravo, a toupeira cega da cultura? (...) É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência.”<sup>145</sup>*

O Estado se torna uma instituição realmente indispensável para aqueles que já não conseguem criar para si seus próprios sonhos e limites, traçar suas próprias regras e diretrizes. Em última análise, o Estado torna-se responsável por produzir, difundir e fomentar esta atitude de aceitação e atrofia do senso crítico, tornando seus cidadãos, por fim, *animais de rebanho*, veículos de ódio e destruição à diferença.

*“(....) E onde não se podem ver os monumentos de seu surgimento, terras devastadas, cidades destruídas, homens que voltaram a ser selvagens, ódio ardente entre povos? O estado, de nascimento infame, é uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana – e no entanto um som nos faz esquecer de nós mesmos, um grito de guerra que entusiasmou incontáveis feitos heróicos verdadeiros, talvez o objeto mais elevado e digno para a massa cega e egoísta, que só nos momentos mais monstruosos da vida do estado tem a estranha expressão da grandeza em sua face!”<sup>146</sup>*

Por outro lado, pode-se ressaltar, que já estava contida no prefácio intitulado *O estado grego* a mesma interpretação trágica dos gregos antigos, tal como Nietzsche fez, mais minuciosamente, em *O nascimento da tragédia*. Esta interpretação trágica passa pela valorização da cultura trágica, de bases imanentes, por ser uma cultura que integra

---

<sup>145</sup> NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.51-52.

<sup>146</sup> Idem.

diferentes aspectos da vida, os belos e os sublimes, os fáceis e difíceis, os alegres e também os dolorosos, abarcando a geração, a transformação e o perecimento: “*Cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade.*”<sup>147</sup> E via essas diferenças não como pólos opostos e excludentes, mas como partes integradas de uma só totalidade indissociável. Esta cultura trágica, valorizada por Nietzsche, podemos interpretar, encontra-se em posição diametralmente oposta aquela pertencente à cultura alemã, contemporânea a Nietzsche, cujos pilares iluministas despotencializaram a vida tentando o inexequível: acobertar sua tragicidade constitutiva.

Afinal, após a desestruturação completa dos valores-alicerces da instituição do estado moderno, entendendo “*por estado, como já foi dito, a mola de ferro que obriga o processo social*”<sup>148</sup>, sobre a árida paisagem política que se nos apresenta após esta investigação, resta a dúvida: após o crescimento populacional e urbano das concentrações humanas na modernidade, qual alternativa poderia ser, então, visualizada para substituir a derrocada desta instituição central no projeto moderno de progresso? Com um estatuto paradoxal, o Estado nas sociedades desde o período moderno está *para além do bem e do mal*, responsável pelas maiores idiossincrasias, mas difícil de nos desatrelarmos dele. Então percebemos, na prática, a dificuldade de se romper com estes paradigmas, principalmente aqueles mais enraizados, como os que dizem respeito ao estabelecimento dos estados no interior do processo social e da tradição cultural ocidental, da qual somos tributários, como discorre Nietzsche:

*“Sem estado, no natural bellum omni contra omnes (guerra de todos contra todos), a sociedade não pode de modo algum lançar raízes em uma escala maior e além do âmbito familiar. Agora, após a formação do estado por toda parte, o impulso do bellum omni contra omnes, de tempos em tempos, concentra-se*

---

<sup>147</sup> NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.49.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 54.

*em terríveis nuvens de guerra dos povos, descarregando-se como que em trovões e relâmpagos mais raros, mas também muito mais fortes.”<sup>149</sup>*

---

<sup>149</sup> NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 54.

## II. 3 Proposta de política cultural em *O Nascimento da tragédia*

“— *Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou (...). Agora ousais ser homens trágicos: pois sereis redimidos.*”<sup>150</sup>

O livro *O Nascimento da Tragédia* foi fruto de uma ambição social e cultural maior de Nietzsche, na época de sua aproximação com Wagner: a disposição em lançar as bases de uma política cultural para o povo alemão. Nas esteiras do que havia sido iniciado anos antes por Winckelmann, Lessing, Schiller, Goethe, o objetivo de Nietzsche naquela época era refletir sobre a força dos gregos para lançar, imbuído desta inspiração, as bases de uma reconfiguração e fortalecimento da cultura alemã. A partir dos constantes encontros na casa de Richard Wagner, Nietzsche via-se influenciado por este espírito de volta aos gregos, mas principalmente nos moldes das orientações deixadas por Winckelmann: *imitar os gregos para nos tornarmos inimitáveis*. E é isto o que ele denuncia em seu livro: o apogeu, a decadência e o ostracismo da cultura grega antiga, trágica, representada pelo símbolo da tragédia ática, e a possibilidade de renascimento dessa sabedoria, através do espírito da música, transformando a cultura alemã de sua época, que era estéril no diagnóstico de Nietzsche:

*“Não há nenhum outro período artístico em que a assim chamada cultura e a genuína arte tenham sido tão alheadas e tão distanciadas, uma em relação à outra, como o que vemos com os nossos próprios olhos no presente.”*<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.123.

<sup>151</sup> Ibid, 1992, p.121.

Essa sabedoria trágica era a força identificada por ele na cultura grega, que se expressava através do advento das tragédias, que eram entendidas por Nietzsche como representatividade cultural máxima do povo grego antigo. Nietzsche cria que ele teria sido um dos poucos que estudou a cultura grega antiga com um distanciamento indispensável para não entender o *retorno aos gregos* como a mera cópia de um modelo, mas como algo a ser percebido com acuidade e transfigurado, na busca pelo pátrio próprio a cada povo, posto que “*somente dos gregos é possível aprender o que semelhante despertar miraculoso e inopinado da tragédia deve significar para o fundo vital mais íntimo de um povo.*”<sup>152</sup> Nietzsche afirmou que toda a cultura trágica que ele defendia em seus escritos já teria sido realidade um dia, referindo-se à época áurea dos gregos antigos, seus precursores.

Pensava o filósofo extemporâneo que os modelos são indispensáveis, mas não para serem simplesmente copiados, porém apropriados e adaptados às necessidades de cada época e perspectiva, cujas diretrizes seriam fornecidas apenas na imanência de cada momento atual. Por isso Nietzsche propunha que fossem efetuadas profundas adaptações na forma de realizar esse *retorno aos gregos*, afinal, entendia o modo de ser dos gregos antigos e o dos modernos como distintos.

Como vimos, para Nietzsche toda imitação válida teria que ser sempre uma *imitação criadora*, senão se transformaria, automaticamente, apenas em cópia estéril, efetuada por *animais de rebanho*. Essa nova forma de apropriação da sabedoria trágica grega, expressa nas tragédias, tal como Nietzsche propôs, segue o conceito de *imitação*

---

<sup>152</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.123.

*criadora* (detalhado anteriormente), como um modo singular de apropriação, deixando-se influenciar pelos mestres sem que isso se dê em detrimento de sua própria atividade autoral.

O *renascimento* da tragédia através do espírito da música significava, para Nietzsche, uma forma de se apropriar dos gregos, criativa e transformadora, que se daria, de modo original, através da música, como chave para fazer renascer esse saber trágico, que um dia havia sido possível, trazendo-o para o seio da cultura alemã, que tentava se descobrir e se configurar, criticando figuras importantes no cenário nacional alemão pela equivocada forma de voltar aos clássicos gregos antigos. Nietzsche diz:

*“se heróis como Schiller e Goethe não conseguiram arrombar aquela porta encantada que conduz à montanha mágica helênica, se, com todo o empenho decidido, não chegaram mais longe do que aquela mirada nostálgica (...) que esperança restaria aos epígonos de semelhantes heróis, se a porta, de repente, não se lhes abrisse por si mesma, em um lado de todo diferente, não tocado até agora por todos os esforços da cultura – sob os sons místicos da ressuscitada música trágica?”<sup>153</sup>*

Saber trágico esse que propunha, já de início, a contenção do espírito científico desmedido, e mostrava-se para Nietzsche como a única possibilidade de uma existência saudável, pela afirmação incondicional da vida que propunha, afirmação esta que se faz possível apenas na manutenção das contradições, das diferenças, inerentes ao reconhecimento da tragicidade constitutiva da existência. Esta atitude, este caráter mesmo do povo grego deveria ser, de algum modo, redimensionado e apropriado pelos alemães do século de Nietzsche a fim de trazer novos alicerces, novo fôlego e novos caminhos para um povo que tateava na tentativa de construir sua identidade cultural, cometendo equívocos cruciais, apontados por Nietzsche de modo incansável:

*“Com esse conhecimento se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica: cuja característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a **imagem conjunta do mundo** e com um*

---

<sup>153</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.122.

*sentimento simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio.”<sup>154</sup>*

As tragédias antigas foram interpretadas por Nietzsche como fontes originárias de um saber trágico, que ele pretendia revigorar com seus escritos: “*o que esperamos do futuro já foi uma vez realidade – em um passado que tem mais de dois mil anos*”.<sup>155</sup> Nietzsche diagnosticou, assim, como um dos principais males das sociedades modernas, em comparação com a força e o vigor da cultura grega pré-socrática, a desvalorização da arte, da experiência cultural tradicional, popular, enraizada, que exhibe as características mais genuínas da identidade cultural de um povo. Esta desvalorização vem, em geral, acompanhada de um excesso de abstração que, pela fragilidade da arte do mito, de um ritual social e cultural coletivo, finda por mecanizar as relações entre as pessoas, pasteurizando seus comportamentos, desestabilizando fontes vitais de vigor e força dos homens. Pois para Nietzsche era justamente essa capacidade arrebatadora do mito que era o mais vigoroso de toda cultura, sua capacidade de representação, de criação de códigos comuns e de educação. Essa força mítica era, no caso da cultura grega antiga, expressa através das tragédias gregas:

*“Sem o mito toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu apenas pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e desapercibidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento*

---

<sup>154</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.111. [grifo nosso]

<sup>155</sup> NIETZSCHE, F. “O Drama musical grego”, apud: ROBERTO, Machado. *Zaratustra, Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

*mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas.”<sup>156</sup>*

Nietzsche reflete ainda sobre a mediocrização da cultura européia, e especialmente a alemã de sua época, o nivelamento por baixo da espécie homem, com o *animal de rebanho* e, por outro, tendo o homem do cientificismo, o sujeito moderno do conhecimento, como modelos de atuação social. Nietzsche relaciona essa patologia social com o excesso de abstração racional e o pouco de experiência cultural, artística, mítica, trágica:

*“Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato; represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas”<sup>157</sup>*

---

<sup>156</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p. 135.

<sup>157</sup> Idem.

#### II.4. A política intrínseca a *O Nascimento da tragédia*

Em *O nascimento da tragédia* observamos dois eixos centrais que entendemos ser de grande relevância política: a crítica aos paradigmas da modernidade, atitude que Nietzsche realiza já neste livro com ímpeto e acidez, que vem acompanhado de uma valorização de outros aspectos da vida, como a arte (este ponto será melhor desenvolvido no próximo capítulo). O outro eixo é o novo modelo, proposto pelo filósofo, de inter-relação entre os seres, de co-existência na diferença, na pluralidade de valores e modos de ser, que se dá através da co-presença entre os princípios apolíneo e dionisíaco, princípios sobre os quais erige-se sua interpretação ontológica das tragédias antigas. Esta valorização da diferença possibilitou que Nietzsche fizesse uma ode aos *espíritos livres* — os transvaloradores de todos os valores por excelência — como uma ode às novas formas de vida que estão sempre reinventando-se, criando a si mesmas — abrindo assim infinitas possibilidades e modos de ser, em contraposição ao homem moderno, *animal de rebanho*, e sua moral universal. O conceito de *animal de rebanho* entendido aqui, no contexto nietzscheano, como o próprio homem tributário da moral cristã e/ou do cientificismo, o homem moderno por excelência, marcado por uma padronização de conduta, que segue valores exteriores a si, calando seus desejos e sufocando seus instintos. Este homem é guiado, na maioria das vezes, por interesses díspares dos seus, mas que ele segue a fim de garantir aceitação e inserção na coletividade — que, em última instância, também adota este critério para adesão: a semelhança, a incorporação da prescrição, o “*bem-estar geral*”.

## II. 4. 1 Crítica aos paradigmas moral e científico da modernidade e valorização da arte e da cultura trágicas

Nietzsche era um jovem filólogo de carreira brilhante que ocupava o cargo de professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, lecionando sobre os gregos antigos. O filósofo surpreendeu profundamente seus companheiros de profissão com seu primeiro livro, em que fazia uma audaz crítica à ciência e uma radical ode à arte e à uma filosofia trágica, bem como se apropriava do modelo grego para pensar a política cultural alemã de sua época.

Rohde, filólogo e amigo pessoal de Nietzsche, elaborara uma resenha que fora publicada em um jornal da época, onde evoca o surgimento de um caminho, através de *O Nascimento da tragédia*, para uma nova prática filológica, mais ousada que a tradicionalmente aceita na Academia. Falava de uma maior liberdade do fazer científico, filológico, que, infelizmente, parecia ter se esterilizado, distanciando-se da arte, sua verdadeira inspiração. Avisava que o livro mesclava arte e filosofia com filologia. Esse novo modo de fazer filologia, valorizado por Rohde e Nietzsche, aproxima esse campo do saber à estética, privilegiando a abordagem da cultura grega antiga através das suas produções artísticas e filosóficas, deixando clara a valorização do híbrido, trabalhando em comunhão com a arte e em diálogo com a filosofia da arte, rompendo assim com o excesso de fragmentação das metodologias científicas e superando a tentativa de pureza e

isolamento da prática filológica. “*Nesse livro o leitor encontra associados o estudo da antigüidade helênica e a consideração filosófica da arte.*”<sup>158</sup>

O que há sob a superfície do livro *O Nascimento da tragédia* são diferentes perspectivas acerca do que é conhecimento, a valorização do híbrido como metodologia mais apropriada para a busca de um conhecimento que seja vivo e significativo e possa ser efetivamente apropriado por aquele que o constrói, e não mera repetição de algo exterior — enfim, uma possibilidade de abertura para a interdisciplinaridade do saber. Neste livro se começa a perceber que não é só flerte a relação de Nietzsche com a filosofia — e a arte como sua musa inspiradora — evidenciando os alicerces de sua crítica ao racionalismo e ao cientificismo; entendendo sempre essa crítica nietzscheana não como uma crítica ingênua à razão, mas ao racionalismo que finda por desvalorizar todos os outros aspectos da existência, também inerentes à vida, que escapam à razão — assim como o cientificismo, enquanto atitude extremada de colocar a ciência como o discurso próprio da verdade, como dogma:

“(...) *em todo o caso um novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma — a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (...) Edificado a partir de puras vivências próprias prematuras e demasiado verdes, que afloravam todas à soleira do comunicável, colocado sobre o terreno da arte — pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência.*”<sup>159</sup>

Neste trecho destacado do livro em questão pode-se observar como o pensamento nietzscheano se insere neste hibridismo, propondo a análise do problema da ciência, por exemplo, fora da sua esfera própria, costumeira – assim como Nietzsche propõe, em parte subsequente à anterior, também em *O nascimento da tragédia*: “*ver a ciência com*

---

<sup>158</sup> ROHDE, E. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005, p.44.

<sup>159</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.15.

*a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”<sup>160</sup>. Este hibridismo valorizado por Nietzsche, próprio da vida e da natureza em seu movimento caótico e não-sequenciado, se coloca como contraponto ao excesso de especialização, tão denunciado pelo filósofo, que pode ser considerado como mais uma consequência da fragmentação proposta pelo pensamento cartesiano, que foi generalizado no período positivista às diversas áreas da atuação humana. De maneira geral, o indivíduo moderno pensa, tanto em si, quanto no mundo, de forma compartimentada, o que transforma a solução dos problemas em meros ‘curativos’ pontuais, setorizados. Isso pode ser observado como fenômeno típico de áreas sociais cruciais, como a saúde, a economia e a educação, mas também na própria relação do indivíduo consigo mesmo.

A idéia de fragmentar para melhor conhecer e apreender, que embasou o método científico responsável pela fundamentação da ciência, tal como a concebemos até hoje, por um lado facilitou, e até mesmo possibilitou, um maior conhecimento e sistematização da natureza, do homem e da sociedade. Porém, por outro lado, acarretou uma radical setorização dos saberes. Há, possivelmente, um objetivo político que fica evidente neste excesso de fragmentação: as supostas soluções para os problemas sociais, econômicos e culturais são procuradas no interior dos estados nacionais, pontualmente, quando há uma efetiva globalização das relações comerciais e econômicas, de um modo geral. O próprio indivíduo passou a funcionar apenas dessa maneira desarticulada, culminando na dificuldade de integrar, conectar, comunicar, entrelaçar, permear as diferentes áreas do saber e da ação, onde teoria e prática vêm-se dicotomizadas. Dessa forma, o que parece prevalecer, segundo os escritos nietzscheanos, é um excesso de logicização que tenta sobrepujar outras possíveis formas de conhecer, acarretando

---

<sup>160</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.15.

um utilitarismo e um individualismo na relação do homem para com a vida, com o mundo, com o outro e consigo mesmo. Ao contrário do pessimismo saudável dos gregos antigos, do conhecimento trágico que eles possuíam, anterior ao racionalismo socrático, marca dos tempos do ocaso da cultura grega, segundo as palavras do próprio filósofo alemão:

*“E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo ‘mais serenojovais’ e ‘mais científicos’? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as ‘idéias modernas’ e preconceitos do gosto democrático, a vitória do otimismo, a racionalidade predominante desde então, o utilitarismo prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos — ser um sintoma da força declinante, da velhice abeirada, da fadiga fisiológica? E precisamente não — o pessimismo?”<sup>161</sup>*

Nietzsche critica assim os valores modernos que soam consensuais, tais como a democracia, o otimismo, a lógica como regra, a predominância do racionalismo, o utilitarismo — classificando-os como sintomáticos da decadência da força e da vitalidade do ser humano e, por conseqüência, da cultura. Aproximamos aqui este hibridismo ao conhecimento trágico do homem, sua capacidade de conjugar o apolíneo e o dionisíaco, transbordamento e medida, arte e ciência, aspectos belos, sublimes e grotescos da vida, a diversidade, a pluralidade, sem tentar escamotear o feio, a dor, o sofrimento, vivendo sobre a imanência e o devir. Segundo Nietzsche:

*“Com esse conhecimento [trágico] se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica: cuja característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo e com um sentimento simpático de amor*

---

<sup>161</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.18.

*procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio.”<sup>162</sup>*

No livro *O Nascimento da Tragédia* o que Nietzsche propõe é um conhecimento híbrido, que não abandone o conhecimento histórico e o rigor científico, mas que se deixe permear pela arte e pela filosofia, permitindo ao ser humano ousar mais, ser mais criativo — e não apenas repetidor de teses de outrem, já amplamente aceitas e divulgadas. Justamente por ser extemporâneo, ou seja, por enxergar à frente de seu tempo, por conseguir analisar não só as circunstâncias, mas os jogos de interesses que as determinam, Nietzsche pode visualizar a incipiente decadência do modelo lógico-cientificista da modernidade, baseado na atomização dos seres e dos saberes, propondo, então, retomar a visão do todo, da totalidade que só existe porque se baseia em partes suplementares que se encontram profundamente imbricadas, algo que se vem perdendo mais e mais pelo excesso de fragmentação da metodologia científica. Nietzsche visava, assim, colocar a ciência em seus devidos limites, circunscrevendo-a as esferas às quais é pertinente e importante a sua atuação, tal como as:

*“(...) grandes naturezas, com disposições universais, [que] souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral, e com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais”<sup>163</sup>*

Toda a crítica radical que Nietzsche fará posteriormente, na *Genealogia da moral*, à dogmática religiosa, à moral do ressentimento e da ascese, pés de sustentação do processo de derrocada do arcabouço conceitual moral da modernidade — crítica que

---

<sup>162</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.111.

<sup>163</sup> Ibid, p.110.

é parte do projeto nietzscheano de *transvaloração* de todos os valores — já pode claramente ser antevista em *O Nascimento da tragédia*: “Aqui nada há que lembre *ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência*”<sup>164</sup>. Nietzsche deixa transparecer essa crítica à cultura ocidental científica-cristã, que tenta reprimir o trágico inerente à própria existência, também através da ode que faz ao modo de ser dos gregos e sua tragicidade constitutiva, que os possibilitava viver de forma afirmativa a vida. Diagnóstico inverso Nietzsche fazia para o mundo cristão ocidental, cujos valores ascéticos e a “*vontade de sistema, [que, para ele,] é uma falta de retidão*”<sup>165</sup>, distanciavam o homem do mundo, da vida, da existência material, donde ele afirmou posteriormente, em *Crepúsculo dos ídolos*: “*Desconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos.*”<sup>166</sup>, preferindo o conhecimento e a forma de se relacionar com a vida mais imanentes e plurais, cujo funcionamento se insere na própria transformação, no devir, e, portanto, menos sistemáticas e especializadas.

---

<sup>164</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.36.

<sup>165</sup> NIETZSCHE, CI, § 26, p.13.

<sup>166</sup> Idem.

#### II.4.2 Valorização da diferença: novo modelo de relação não excludente

A originalidade de Nietzsche no seu movimento de *volta aos gregos* não era nem o elevado valor atribuído à tragédia, nem sua interpretação através de uma duplicidade de forças antagônicas, de um dualismo<sup>167</sup>. A Grécia antiga já havia sido traduzida, antes de Nietzsche, pela serenidade e beleza apolíneas, mas este filósofo inova ao valorizar também um outro lado, sombrio e mais primordial, representado pelo princípio dionísio. Para Nietzsche e os alemães de sua época a tragédia era uma arte superior que exprimia uma sabedoria trágica ontológica e ele representou os princípios antagônicos, sobre os quais erigia-se essa arte, como os princípios *apolíneo* e *dionísio* — a oposição que se estabelece aqui é entre, por um lado, a beleza e a medida apolíneas, e por outro, a desmesura da embriaguez dionísio. Estes dois conceitos são, no entender do filósofo intempestivo, pulsões artísticas inerentes ao que há de mais propriamente ontológico na constituição da vida e do mundo — são expressões estéticas que brotam da própria natureza:

*“Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionísio, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta”*<sup>168</sup>.

Porém o verdadeiro salto que Nietzsche deu, para além das outras interpretações filosóficas das tragédias gregas, foi de conteúdo, pois diz respeito à peculiaridade de sua

---

<sup>167</sup> Acerca deste assunto ver Peter Szondi em seu livro *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>168</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.32.

ontologia, ontologia esta que abarca as diferenças, que é dinâmica e por isso se constrói e reconstrói no tempo, em uma agonística com a imanência. Para Nietzsche não só as tragédias gregas representavam uma sabedoria ontológica, seguindo a linha do movimento do idealismo alemão que o antecedeu, mas essa sabedoria só poderia ser expressa por essa arte porque era uma sabedoria trágica e não dialética, como assegurariam Schelling e Hegel. Afinal, ao longo de todo *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche deixa clara a relação que propõe entre os princípios *apolíneo* e *dionisíaco*, que traduzem a dualidade da existência mesma, em sua mistura entre beleza e terror, medida e desmesura: é uma relação de co-presença, e não de fusão ou síntese — como o encaminhamento previsível de todo modelo de relação dialética. Para Nietzsche, entre esta dualidade de pulsões estéticas da natureza a luta, o jogo, o conflito não finda, não se harmoniza em uma nova unidade, existindo apenas reconciliações temporárias.

*“Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.”*<sup>169</sup>

A eterna tentativa de conciliação, inconstante e sempre conflituosa, das divindades Apolo e Dioniso, que faz surgir a arte trágica, onde *Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio*<sup>170</sup>, é a própria expressão da contradição primordial da existência, que determina a sua tragicidade. Contradição que se estabelece entre a individuação (representada pelo princípio apolíneo) e o uno-originário

---

<sup>169</sup> Ibid, p.27. [grifo nosso]

<sup>170</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p. 130.

(representado pelo dionisíaco) — onde há a dissolução do *principium individuationis* na unidade informe.

“Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência, pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente existente é Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa”<sup>171</sup>

Essa preocupação estrutural nietzscheana em não propor uma relação dialética entre os pilares sobre os quais repousa sua ontologia trágica, pode parecer em um primeiro momento pouco relevante, mas traz em si o embrião de uma valorização da diferença, da pluralidade de modos de vida. Este que pode parecer um pequeno detalhe de uma interpretação ontológica, alicerçará, após amadurecimentos e transformações em sua filosofia, os escritos tardios onde Nietzsche critica radicalmente a padronização dos seres humanos como *animais de rebanho*, fazendo uma ode àqueles *legisladores de si*, capazes de criar critérios e paradigmas que não sejam universais, mas originais, e de justificá-los com a sua própria existência — os *espíritos livres*.

Em nossa interpretação Nietzsche esgarçou a possibilidade de uma lógica dialética, uma vez que, na tentativa vã de realizar uma síntese dos pólos contraditórios (apolíneo-dionisíaco) em um terceiro termo — aos moldes do movimento descrito por Hegel como *aufhebung*<sup>172</sup>, Nietzsche teria sido incapaz de

---

<sup>171</sup> Ibid, p.39.

<sup>172</sup> Em seu livro *Fenomenologia do espírito*, Hegel narra esse processo dialético, traduzido para o português como superação, que ele denomina como *aufhebung*, cujo significado é uma transformação que se opera no interior da dicotomia entre os dois pólos, anteriormente delineados, através dos quais estes se fundem em um terceiro termo – a síntese, composta principalmente pela absorção daquilo considerado positivo e da dissolução do que for negativo, na busca pela identidade, tal como as palavras de Hegel: “*Aqui a aparência se torna igual à essência.*” (p.73), ou da apresentação de Henrique Cláudio de Lima Vaz (2ª edição): “*A necessidade imposta ao discurso de mostrar na seqüência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador*”, p. 10. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

de realizar a operação simplista de reduzir a diversidade do real à identidade. Incapaz porque percebeu que o movimento dialético, em última instância, suprime as diferenças na busca por novas (ou velhas?) unidades, embora, em um primeiro momento, pareça ser um movimento revolucionário — ele apenas reforma, mas não altera muito a lógica binária que tradicionalmente coordena o saber humano. Na perspectiva de Nietzsche os pólos opostos da contradição se mantêm em sua força e a busca é então pelo convívio, pela coexistência das múltiplas características opostas e até mesmo contraditórias. E ainda que esta coexistência de forças distintas entre o mesmo e o diferente, seja difícil e sempre instável, ele é alcançado no intervalo do instante, no interior mesmo de uma eterna luta, de um eterno *agon* — como o embate vigoroso entre duas potências em um conflito sem possibilidade de resolução.

Esse caminho construído por Nietzsche é aqui entendido como a busca de uma relação entre esses princípios fundamentais que não os subjuguem, nem suprima a pluralidade, mantendo a importância de cada um para a totalidade. Deixa-nos, assim, a evidência, já em seu primeiro livro, de que a dialética, com a sua tendência de supressão do que há de ‘negativo’, com a culminância em um processo de síntese que, em última instância, não mantém a singularidade dos diferentes — não se configura como uma saída efetivamente possível para a harmonização entre os pólos, sem a redução de ambos a uma identidade.

Nietzsche caminhou para a percepção de que a relação entre esses princípios em oposição é necessária, e a manutenção dessa relação é indispensável à própria vida e existência, apresentando-se sob a forma de uma coexistência de ambos, algo

que ele nomeou, metaforicamente, como *união conjugal*. União essa que não significa uma fusão entre os termos opostos, mas sua complementaridade, permitindo um movimento paradoxal, livre, vigoroso e intermitente entre os pólos das oposições, que traduzem o próprio movimento da vida:

*“Aproximamo-nos agora da verdadeira meta de nossa investigação, que visa ao conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte ou, pelo menos, à compreensão intuitiva do **mistério dessa união**.”*<sup>173</sup>

Nietzsche delinea, então, a relação que há entre essas duas pulsões artísticas que lutam em constante embate, e do movimento que daí se origina, ininterrupto e conflitante, entre os pólos em oposição, responsável pela produção de toda a multiplicidade do real. Para Nietzsche esses princípios são ontológicos e percebidos como duas pulsões estéticas da natureza, que são complementarmente opostas e dão origem, em última instância, não só à arte, mas à própria vida.

Ao mostrar-se em sua forma bruta, dissociado do apolíneo, o dionisíaco é bárbaro e pode aniquilar o indivíduo pela visão do lado horrível e obscuro inerente a cada fragmento de individuação, constituintes, em última instância, da própria totalidade, quando gerada no tempo da finitude. O apolíneo e o dionisíaco se mostram assim como inerentes à própria natureza e, conseqüentemente, ao próprio ser humano, coexistindo, com prevalência ora de um, ora de outro, de acordo com a peculiaridade de cada instante:

*“No entanto, daquele fundamento de toda a existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a*

---

<sup>173</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.34. [grifo nosso]

*desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça.*”<sup>174</sup>

O resultado dessa co-existência entre diferentes, cuja harmonia se dá apenas no instante, seria o próprio trágico, no interior do qual não pode haver a supressão deste nítido espaço da diferença.

Isto se torna evidente, afinal, Nietzsche não consegue efetuar essa fusão dos termos em que a diferença é negada, e finda por manter a oposição, propondo uma coexistência entre os princípios, que seja capaz de preservar as características e o espaço próprio de cada impulso artístico da natureza. Por concebê-los como indispensáveis para o próprio ‘engendramento’ da vida, eles não podem ser fundidos dando origem a um terceiro termo, que, evidentemente, não é nunca capaz de dar conta da diversidade antagônica do real, posto que é sempre reduzido a uma nova identidade. Mantêm-se assim a difícil relação entre os princípios apolíneo e dionisíaco, relação essa que Nietzsche vai batizar com muitos nomes diferentes: “*misteriosa união conjugal*”<sup>175</sup>, “*recíproca necessidade*”<sup>176</sup>, “*luta incessante*”<sup>177</sup>, “*periódicas reconciliações*”<sup>178</sup>, “*aliança fraterna*”<sup>179</sup>, “*eterno contraditório*”<sup>180</sup>, “*conflito insolúvel*”<sup>181</sup>, “*imensa oposição abismal*”<sup>182</sup>. Onde se preconiza a coexistência de ambos os princípios: um existindo somente porque aprende a viver ao lado do outro, com o diferente, no espaço do próprio conflito.

---

<sup>174</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.143-144. [grifo nosso]

<sup>175</sup> Ibid, p.42.

<sup>176</sup> Ibid, p.40.

<sup>177</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.27.

<sup>178</sup> Idem.

<sup>179</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.129-130.

<sup>180</sup> Ibid, p.40.

<sup>181</sup> Ibid, p.72.

<sup>182</sup> Ibid, p.97.

Toda essa operação de supressão das diferenças torna-se de difícil operacionalização no interior da obra nietzscheana, mesmo em seu primeiro livro, aqui privilegiado. De início, recorreremos ao fato de que a oposição fundamental apolíneo-dionisíaco, não pode ser devidamente traduzida pelos termos formais de tese e antítese. Nenhum dos dois princípios artístico-ontológicos pode ser entendido como negativo, posto que, no interior do pensamento trágico de Nietzsche, ambos os princípios afirmam a vida, ainda que cada qual à sua maneira.

Efetuada uma análise cuidadosa de *O Nascimento da tragédia* pode-se perceber, enfim, que a tentativa de reconciliação, sobre a qual Nietzsche se debruça, chegando a citá-la textualmente, não segue os moldes da dialética idealista, mas uma coexistência entre diferentes, posto que mantém a peculiaridade e a importância de cada princípio. Nietzsche, ao efetuar uma nova forma de coexistência, de inter-relação no interior do próprio conflito — posto que necessita da manutenção do espaço deste — valoriza o embate, o *agon*, a disputa, o próprio conflito. Este é o modo de não negar as diferenças, mas sim, de propor a recíproca necessidade entre os diferentes, que são no livro representadas pelos dois termos da oposição (Apolíneo—Dionisíaco), o que finda por estrangular a lógica dialética, evidenciando sua tendência para a ‘mesmidade’. A ‘reconciliação’ nietzscheana não suprime a oposição, mas percebe que, para a plena existência abundante de cada princípio, o seu oposto, o seu adversário, o seu rival tem que estar ao lado, em uma relação de concomitância, na busca infinita pela harmonização, nunca plenamente atingida, posto que é a própria medida desmesurada, posto que sempre desigual e fugaz, entre ambos:

*“Essa reconciliação é o momento mais importante na história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não fora transposto por ponte nenhuma”<sup>183</sup>*

A *reconciliação* a qual Nietzsche se refere era o momento da trégua entre os princípios opostos, representados pelos aspectos apolíneo e dionisíaco nas tragédias antigas que expressavam a sabedoria trágica. Após o embate que é apresentado na representação trágica entre o princípio de individuação (Apolo) e o uno-originário (Dionísio), embate este que de fato não finda, o que ocorre é um momento de co-existência entre ambas as forças, de abertura e reciprocidade entre os diferentes. Este movimento aqui denominado por reconciliação é algo que só pode ocorrer no instante, uma vez que não há fusão, síntese entre ambos os princípios — Apolo e Dionísio não se transformam em um terceiro termo, perdendo suas singularidades — o que há é uma rápida reconciliação momentânea, onde a diferença se mantém, e por isso esta não pode se dar no tempo da conservação, no modo da permanência. Essa manutenção da diferença é exemplificada no trecho acima pela ordem de se respeitar *as respectivas linhas fronteiriças*, i. é., o espaço da singularidade de cada um.

O que pode ser melhor observado nessa relação de emparelhamento entre os dois princípios da oposição é justamente o respeito pelas suas singularidades. A forma que melhor exprime esse emparelhamento é a de uma *união conjugal*, proposta de interpretação lançada pelo próprio Nietzsche, com uma visão do

---

<sup>183</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.34. [grifos nossos]

casamento enquanto espaço de disputa e conflito entre os eternos contrários, expresso na dualidade dos sexos (para a qual não há possibilidade de síntese). Uma inter-relação, uma coexistência entre os diferentes princípios, mantendo sempre a luta, o embate, o *agon* próprio ao *pathos* do grego antigo — tão valorizado no retorno à Grécia que o filósofo efetuou, como sendo o sentimento mais nobre da ética do homem grego.

Essa relação entre os princípios apolíneo e dionisíaco não transpõe, em última instância, o abismo entre os pólos da oposição, mas, ao contrário, o mantém. A própria tragédia antiga seria o exemplo disso: não a fusão entre Apolo e Dionísio, mas sua alternância, metaforicamente traduzida na alternância entre a palavra e a música, herói e coro trágicos, na representação das tragédias:

*“(...) ambos os impulsos, tão diversos, caminham na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.”<sup>184</sup>*

A arte, afinal, não é possível sem o princípio apolíneo, sem a forma. O dionisíaco bruto, que nega os valores apolíneos, é inestético em sua solidão, pela indeterminação constitutiva. Na obra de arte por excelência, como Nietzsche considera a tragédia grega antiga, Apolo e Dionísio se mostram explicitamente nessa difícil relação, onde um *fala a linguagem* do outro, onde há a *troca periódica de presentes honoríficos*, porém com a manutenção da eterna luta entre

---

<sup>184</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.27.

os contrários, sem a transposição do abismo que separa a oposição. É o espetáculo político, em que ambos os pólos se apresentam para o embate, para a disputa, na incessante busca por uma reconciliação, que nunca é definitivamente alcançada:

*“Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.”<sup>185</sup>*

Entendemos aqui ser de grande importância para o contexto da política essa valorização da diferença operada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, afinal, ao propor um novo modelo de inter-relação, através de Apolo-Dionísio, Nietzsche abre para infinitas possibilidades o próprio fazer político. Isto porque pensamos a política como sendo o espaço por excelência de interação entre diferentes, através da vida na *polis*, no interior do grupo cultural, o lugar para a convivência da diferença, enfim, onde se constitui um povo que se identifica e reúne forças conjuntas a partir de suas lutas cotidianas, através de uma convivência no espaço público, na relação com outros homens e mesmo com a natureza, tal como Nietzsche irá elaborar, posteriormente, em *Além do bem e do mal*:

*“É preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro (...) quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), nasce algo que ‘se entende’, um povo.”<sup>186</sup>*

---

<sup>185</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.129-130. [grifos nossos].

<sup>186</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 268.

## Capítulo III

### **A política na segunda e terceira fases do pensamento de Nietzsche**

A maior parte dos escritos de Nietzsche sobre política concentra-se naquela que convencionou-se denominar por última fase de sua produção intelectual, que, faz-se necessário ressaltar, foi a mais produtiva, legando-nos obras ímpares como *Assim falou Zaratustra* (bastante poética), *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da moral* (um dos seus livros mais sistemáticos, se não o mais), *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce homo* (livros não-sistemáticos) — isso para mencionarmos apenas a obra publicada em vida. Nesta época, compreendida entre 1882 e os estertores de 1888, o filósofo alemão tem uma produção praticamente transbordante de suas reflexões, incluindo a maior parte de suas reflexões políticas. *Crepúsculo dos ídolos*, *A grande política* (póstumo) e *Além do bem e do mal* podem ser destacados nesse período por concentrar a maior parte dos registros de reflexões que versam sobre a ação humana em sociedade e a adoção de paradigmas morais que, em última instância, ainda que inconscientemente, norteiam as escolhas e práticas (políticas)

cotidianas. Quanto a isto, para Nietzsche, o homem moderno, que ele denomina em *Assim falou Zaratustra* como sendo o último homem, estava habituado a:

*“Escolher instintivamente o nocivo para si, ser atiçado por motivos ‘desinteressados’ nos fornece quase uma fórmula para a decadência. ‘Não buscar o eu é útil para si’ — este é apenas o artifício moral covarde para uma fatalidade fisiológica totalmente diversa: ‘eu não sei mais encontrar o que é útil para mim’...”<sup>187</sup>*

Porém esta sua verve potencialmente política já pode ser claramente identificada na segunda fase de sua produção filosófica, principalmente em *Humano, demasiado humano*. Isto porque a maioria dos escritos de Nietzsche que podem ser compilados sob o título de ‘políticos’ estão alocados principalmente nas obras menos sistemáticas do filósofo, onde prevalece um estilo fragmentário de escrita, evidenciando o nomadismo de seu pensamento e o caráter aforismático ao apresentar muitas de suas reflexões mais vigorosas.

Pretendemos neste capítulo final analisar em conjunto alguns escritos políticos selecionados entre a segunda e a terceira fases do pensamento de Nietzsche, pois percebemos ser possível aproximá-los a partir do recorte metodológico temático que realizamos na pesquisa. Por um lado aproximam-se devido ao espaço nada secundário dedicado à crítica política, no interior de seu programa de diagnóstico e crítica dos valores do mundo ocidental cristão — críticas diretas às práticas políticas exercidas principalmente na modernidade e seu slogan de *liberdade, igualdade e fraternidade*, afinal, “*os homens foram pensados como ‘livres’, para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados*”<sup>188</sup>. Por outro lado os escritos de cunho político da segunda e terceira fases da filosofia de Nietzsche se aproximam no que tange a valorização do supranacional, do nômade, do cidadão do mundo, ou seja, da política que é exercida por

---

<sup>187</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.89.

<sup>188</sup> Ibid, p.49.

cada singularidade, em sua localidade — de forma fragmentária, descontínua e instável, micropoliticamente, tal como uma estetização da existência que pretende, através da arte, através do tratamento do homem e de sua vida como obra de arte, transformar a inserção do homem no mundo. Uma perspectiva para além dos estados nacionais que consiste em um “*alargamento de sentido e horizonte para questões de natureza política*”<sup>189</sup>, para a qual Nietzsche cunhou a expressão *grande política*<sup>190</sup>.

E para realizar esta tarefa de transmutar a inserção e atuação do homem no mundo tornam-se indispensáveis os *espíritos livres*, os *legisladores de si*, os *filósofos do futuro*, aqueles que são o próprio *além-do-homem*, únicos capazes de compreender a dimensão de ruptura e transvalorização do conceito de micropolítica e tentar esboçá-lo na prática. Para tal, segundo Nietzsche, somente “*um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação.*”<sup>191</sup>

É notório que desde *Humano, demasiado humano* Nietzsche já tecia filosofia de cunho objetivamente político, ainda que, em sua maioria, no contexto de uma crítica histórica da moral. Giacóia, mais uma vez, chama a atenção para este aspecto:

“(…) Humano, demasiado humano já elabora uma reflexão sobre política, no sentido da tarefa cultural que consiste em instituir referências valorativas de longo alcance e tolerância, tendo em vista as necessidades globais e os macro-problemas da humanidade, uma vez que nenhuma divina providência transcendente, nenhuma lei moral inscrita universalmente em nossos corações preside mais a ordenação ética do universo, ou provê um sentido para a existência humana.”<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> GIACÓIA, Osvaldo Jr. Introdução. In: GP, 2002, p.8.

<sup>190</sup> O conceito de Grande Política foi registrado por Nietzsche pela primeira vez em *Aurora* (§189). A expressão ainda aparece em ABM, § 208, § 241e § 254. Em CI “Moral como contra-natureza”, § 3; e EH “Por que sou um destino”, § 1. (As obras de Nietzsche estão abreviadas segundo a terminologia registrada na seção “Abreviaturas das obras de Nietzsche”).

<sup>191</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, p.150, § 242.

<sup>192</sup> GIACÓIA, Osvaldo Jr, Introdução, In: GP, 2002, p.8.

Neste livro de sua segunda fase Nietzsche começa também a traçar a tarefa daqueles grandes espíritos, os *espíritos livres*, que possuem a missão de operacionalizar a *transvaloração* de todos os valores — aquela que seria a tarefa política por excelência. Algo que jamais poderia ser feito pelos homens modernos, típicos *animais de rebanho*, esses animais gregários que perpetuam a crença na “*doutrina da igualdade!... Mas não há nenhum veneno mais venenoso: pois ele parece estar sendo pregado pela própria justiça, enquanto é o fim da justiça*”<sup>193</sup>, significam a mediocrização e o rebaixamento do tipo homem. Para esses homens modernos, que crêem no poder ilimitado da razão, da técnica, da ciência, que supõem-se capazes, através da padronização, assepsia e nivelamento, de ‘dissecar’, ‘limpar’, ‘controlar’ todos os problemas e mistérios do ser humano, Nietzsche diz que:

*“É preciso invocar prodigiosas forças contrárias, para fazer frente a esse natural, muitíssimo natural progressus in simile [progresso no semelhante], à evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário — rumo ao vulgar!”*<sup>194</sup>.

Para o filósofo extemporâneo o gregarismo é o que tende naturalmente a se reproduzir, de modo que é contra essa naturalidade do mesmo que o mais singular e diferente tem que se impor:

*“Os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram e sempre estarão em vantagem; os mais seletos, os mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós, em seu isolamento sucumbem aos reveses, e dificilmente se propagam.”*<sup>195</sup>

Justamente os valores-alicerces da modernidade nihilista e decadente, segundo a ácida análise nietzscheana, não poderiam ser transvalorados por este *animal de rebanho*,

---

<sup>193</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 107.

<sup>194</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 268, p.182.

<sup>195</sup> Idem.

exemplar da modernidade. Seria necessário fomentar um tipo grandioso, corajoso e livre para operacionalizar esta audaciosa tarefa de transvaloração moral, tal como indica em seu livro *Humano, demasiado humano*:

“Moral privada e moral mundial. — Após o fim da crença que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos que abranjam a Terra inteira. A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo, como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal tem que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento. Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. — Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século.”<sup>196</sup>

Nos primeiros dias de 1889, antes de entrar em colapso mental, Nietzsche escreveu, selecionou, organizou e nomeou uma seqüência de aforismos, sob o título de *A Grande política*. Esta compilação, embora tenha sido publicada apenas postumamente, deve ser valorizada, pois foi organizada pelo próprio Nietzsche, seguindo seus rígidos critérios de seleção, se entendemos que o próprio Nietzsche adotava para si, certamente, a mesma rigorosa seletividade que observava ser própria dos artistas:

(...) “Na verdade, a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu julgamento, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina: como vemos hoje nas anotações de Beethoven, que aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias

---

<sup>196</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, § 25, p.33-34.

*e, de certo modo, as retirou de múltiplos esboços. Quem separa menos rigorosamente e confia de bom grado na memória imitativa pode se tornar, em certas condições, um grande improvisador, mas a improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho. Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar, ordenar.”<sup>197</sup>*

O título deste livro póstumo de fragmentos selecionados *A grande política (Die Grösse Politik)*, pode suscitar interpretações equivocadas que acabem tendendo para uma supervalorização dos aspectos macropolíticos da vida em sociedade, denominando por macropolítica o âmbito das instituições que permeiam os Estados nacionais modernos, suas formas de governo, a democracia, o liberalismo, a política partidária representativa. Porém, ao contrário, a *grande política* à qual Nietzsche se refere na última fase de seu pensamento diz respeito àquela política que só pode ser enxergada com óculos cujas molduras não estejam delimitadas pelos valores da moral moderna. Assim afirma Nietzsche:

*“(...) creio que tudo o que hoje na Europa estamos habituados a venerar como ‘humanidade’, ‘moralidade’, ‘humanitarismo’, ‘compaixão’, justiça, com efeito pode ter um valor de fachada, como enfraquecimento e mitigação de certos impulsos fundamentais poderosos e perigosos, porém, a despeito disso, a longo prazo, não é nada além do que o apequenamento do inteiro tipo ‘homem’, sua definitiva mediocrização, se me quiserem excusar uma palavra desesperada num assunto desesperado.”<sup>198</sup>*

A expressão *Grösse Politik* consiste em uma tentativa de refletir e agir a partir de outro arcabouço conceitual, diferente do que foi estabelecido pela tradição ocidental cristã, tentando transvalorar as conceituações, as categorias políticas, assim como os paradigmas de ação. Esta não-preponderância da macropolítica no pensamento político de Nietzsche, e mesmo sua discriminação, culmina em uma interpretação que valoriza aspectos

---

<sup>197</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, p.119-120.

<sup>198</sup> NIETZSCHE, GP, 2002, p.12 [fragmento póstumo do outono de 1887; In: KSA, vol. 12, p. 71s].

micropolíticos, algo que prevalece em sua obra tardia, especialmente no que diz respeito à valorização de um novo paradigma de *praxis* humana, alicerce de toda micropolítica — tal como aparece na idéia do *ubermensch*, do *além-do-homem*, de *Assim falou Zaratustra*, que anunciava:

*“Não apenas uma raça de senhores, cuja tarefa se esgotaria em governar; porém uma raça com esfera vital própria, com um excedente de força para a beleza, coragem, cultura, maneiras, até no que há de mais espiritual; uma raça afirmadora, a quem é lícito se permitir aquele grande luxo..., suficientemente forte para não ter necessidade da tirania do imperativo da virtude, suficientemente rica para não ter necessidade de parcimônia e pedantismo, além de bem e mal; uma estufa para plantas especiais e seletas.”<sup>199</sup>*

A interpretação privilegiada neste estudo entende o projeto de *transvaloração de todos os valores*, proposto por Nietzsche, como substancialmente político, uma vez que visa a reflexão e a transformação da relação – logo, da inserção – do homem no mundo. Nietzsche evidenciou as frágeis bases dos valores absolutistas de sua época, que atribuíam para si uma condição falsa de ‘verdade’, ocultando o jogo de interesses que os constitui – corroborando, assim, para o fim nefasto de afastamento do homem da Terra. A proposta de Nietzsche parece clara ao visar o abandono de uma busca metafísica por paradigmas transcendentais. Para o filósofo esses paradigmas desviam o foco do homem da vida — para um além da morte, sempre incógnito — ou, em última instância, se perseguidos com radicalidade, podem significar uma visão terrível, paralizante e insuportável para o indivíduo, capaz de aniquilá-lo. Isto porque tal conhecimento resultaria em um enfraquecimento das forças que nos permitem viver, despotencializando o homem, nas palavras do próprio Nietzsche:

---

<sup>199</sup> Ibid, p.18 (introdução). [fragmento póstumo do outono de 1887, n.9 (154); In: KSA, vol. 12, p.426s].

*“A moral, à medida que não condena a partir de pontos de vista, de considerações e intenções vitais, mas em si, é um erro específico pelo qual não se deve sentir nenhuma compaixão; a moral é uma idiosincrasia de degenerados que provocou muitos e indizíveis danos!...”<sup>200</sup>*

Dessa maneira, lançava o filósofo uma proposta de redirecionamento dos valores que permeiam o homem, da transcendência — super-valorizada pela tradição do pensamento ocidental — para o mundo da imanência, propondo uma atitude ativa de ser-no-mundo: *“À glória da passividade contraponho agora a glória da atividade (...)”<sup>201</sup>*. Valorizou-se, assim, a esfera da finitude (própria do homem) e a transvaloração de paradigmas moralizantes, que recrudescem as forças da existência, em paradigmas artísticos, que favorecem a potencialização da vida.

Por que não modificar o foco de interesse de um mundo supra-sensível, metafísico, que não pode ser conhecido, apreendido, para as questões prementes da vida na Terra e dos jogos de força que a compõe? Por que valorizar apenas o conceitual, o teórico, o racional — em detrimento da intuição, da percepção sensível, do corpóreo, do artístico? Por que não conjugar, de forma ecumênica, diferentes perspectivas, ao invés de segregar, repelir, negar, subjugar?

*“Ou não é abnegação quando o homem histórico se deixa reduzir a um espelho objetivo? (...) Tomar tudo objetivamente, não se zangar com nada, não amar nada, compreender tudo, como isso torna brando e maleável;”<sup>202</sup>*

---

<sup>200</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.38.

<sup>201</sup> NIETZSCHE, NT, 1992, p.65.

<sup>202</sup> NIETZSCHE. “Da utilidade e desvantagem da História a para a vida”, § 8, In: CE, 1978, p.68.

### III.1 A crítica nietzscheana à modernidade política

Nesta parte do capítulo nos concentraremos nas críticas que Nietzsche não se absteve em fazer aos valores dominantes no ideário moderno, principalmente ao sistema político da modernidade por basear-se em uma ética prescritiva, em uma moral universal padronizante. Na área da filosofia política a maioria dos comentaristas privilegia, na interpretação que fazem da obra de Nietzsche, a crítica ao contrato social e ao direito natural, como no exemplo de Ansell-Pearson:

*“Nietzsche, ao contrário, rejeita a teoria do contrato social como não mais do que o reflexo de uma moralidade de escravo, que pretende seduzir os fortes a convertê-los à moral dos fracos”<sup>203</sup>.*

Seguindo um viés alternativo, entendemos essa crítica como sendo apenas uma parte — e não a mais importante — do projeto político nietzscheano, que rejeita os modelos políticos modernos baseados no contrato social (tal como Hobbes, Locke e Rousseau), propondo a superação desse modelo liberal e partidário e a construção de um outro cujo alicerce estaria no fortalecimento, potencialização e cultivo do homem superior. É neste sentido que vão ocupá-lo primordialmente questões referentes à “*grande política*”, ou seja, ao cultivo da espécie homem supra-nacional, superando a noção de Estado-nação, valorizando o andarilho, o nômade, pois “*para ele, uma concepção adequada de política é*

---

<sup>203</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.54.

*aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana”.*<sup>204</sup>

Nietzsche critica o liberalismo por restringir-se a uma preocupação com a liberdade apenas individual, particular, individualista, negligenciando que a política seja primordialmente aquela que se realiza no embate em praça pública. O filósofo alemão, nas palavras de Ansell-Pearson, entendia “*o moderno estado liberal baseado em uma desvalorização da atividade política concebida como arena pública*”<sup>205</sup>. O sonho da liberdade burguesa, parte central da doutrina liberal, restringe-se a um conceito de felicidade em muito vinculado aos objetos de consumo pessoais, atomizando os seres-humanos e causando o esfacelamento do sentido da política como coletividade, como vida em sociedade. Segundo a leitura do mesmo comentador:

*“A sociedade torna-se composta por um rebanho de ‘últimos homens e mulheres’ preocupados apenas com a ‘felicidade’ (compreendida no sentido da satisfação dos desejos materiais) e que não podem conceber nada mais nobre além de si próprios. Essas pessoas já não desejam desenvolver-se, correr riscos e empenhar-se em experiências, mas procuram apenas uma obtusa e segura existência ‘burguesa’”*<sup>206</sup>.

O que impõe um abismo entre Nietzsche e o pensamento político moderno é essa apequenamento do tipo homem, sua mediocrização, sua redução ao consumo e às estatísticas, como típicos *animais de rebanho*. Em oposição está a proposta nietzscheana de cultivo dos tipos nobre e fortes, os *espíritos livres*, que serão abordados mais detalhadamente na seção seguinte, demonstrando que, para o filósofo alemão, liberdade

---

<sup>204</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.22.

<sup>205</sup> Ibid, p.55.

<sup>206</sup> Ibid, p.22.

não pode ser confundida com individualismo, ao contrário, tal como afirma Ansell-Pearson: “a verdadeira liberdade é aquela que se dá no contexto heróico da arena pública”<sup>207</sup> e Nietzsche vê o *agon grego* como o modelo de tal arena.

Nietzsche faz a interpretação da modernidade como algo decadente, criticando de forma precursora a idéia de progresso e negando o ideal de igualdade já amplamente anunciado pela revolução francesa e suas bases liberais. Em CI o filósofo alemão denuncia a máscara liberal:

*“As instituições liberais deixam imediatamente de ser liberais, no momento em que são alcançadas: não há depois nenhum corruptor mais incisivo e fundamental da liberdade do que instituições liberais. Sabe-se em verdade, que caminhos elas abrem: elas minam a vontade de potência, elas são o nivelamento da montanha e do vale elevado à condição de moral, elas apequenam, acovardam e acostumam ao deleite: com elas sempre triunfa o animal de rebanho. Liberalismo: em alemão, animalização gregária...”<sup>208</sup>*

O liberalismo que, em nome de belas formulações teóricas em torno da liberdade, opõe esta à necessidade, escamoteando condições materiais e espirituais de vida que, na prática, definem a possibilidade de acesso à liberdade, posto que não se vive no isolamento, mas na inter-relação, na contra-cena-ação, no contínuo contracenar.

As instituições liberais abrem assim espaço para um verdadeiro *laissez-faire*, que finda por impossibilitar o embate e o *agon* justo, entre pares, como no modelo grego antigo, partindo para uma competição desleal, que já é definida antes do jogo, devido à desigualdade gritante entre os recursos disponíveis aos jogadores. Vale ressaltar que os pares dos embates gregos não são aqueles idênticos (os iguais), mas aqueles que possuem equidade para o combate, que se equívalem em suas características objetivas, como acesso

---

<sup>207</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.55

<sup>208</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.94-95.

à alimentação, à moradia, à saúde, à educação e cultura de seu grupo, ao respeito à sua singularidade.

Explicitando mais, ao tentar escamotear as diferenças presentes no jogo social, nivelando a todos com uma suposta igualdade, algo que na prática não pode ser executado – e nem mesmo é desejável e saudável para potencializar a vida, pelo contrário — a sociedade acaba causando uma sensação de efetividade dessa igualdade nos seus membros, que julgam ser ela realmente existente somente porque existe no interior de uma *teoria* dos direitos iguais. Poderíamos nos questionar, então, qual o valor, qual a importância dessa máscara, dessa mentira, desse simulacro de igualdade? Segundo Nietzsche, em um sentido semântico que não é o monetário, “o valor de uma coisa reside por vezes não no que se alcança com ela, mas no que se paga por ela – o que ela nos custa”<sup>209</sup>.

Usando a vida, sua potencialização e o cultivo do tipo homem como critérios valorativos, nas palavras de Nietzsche:

*“quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós quando instauramos valores”<sup>210</sup>.*

A mentira da igualdade parece não corroborar para a expansão destes valores. Quanto nos custa, quanto se paga por esta máscara de que todos somos iguais? O custo parece ser alto, pois ela dificulta a relação entre os diferentes uma vez que impede a percepção dos inúmeros tipos de desigualdades que existem — aquelas que fomentam a multiplicidade e a abundância de força, como as diferenças culturais, intelectuais, pessoais, interpretativas,

---

<sup>209</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p. 94.

<sup>210</sup> Ibid, p.37.

bem como os profícuos conflitos derivados de sua coexistência sempre tensa e maravilhosa<sup>211</sup>, e aquelas que dificultam o próprio jogo político na arena pública, posto que retiram do embate, da discussão, do *agon* grande parcela de pessoas pela ausência de possibilidade da sobrevivência mesma, da manutenção da vida e da força, apequenando o mundo e a existência ao restringi-lo à luta pela subsistência.

O liberalismo e a doutrina da igualdade de direitos (como seria possível se a própria igualdade não é exequível?), para Nietzsche, possuem um claro objetivo: padronizar os modos de vida, corromper as diferenças transformando-as em similitude que possa ser mapeada e abrangida pelo mercado, aonde se ofertam desejos, modos de subjetivação, produtos, cultura:

*“A ‘igualdade’, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos ‘direitos iguais’, pertence essencialmente à decadência: o fosso entre homem e homem, estado e estado, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isto que denomino como o pathos da distância: tudo isto é próprio a todo tempo forte. A elasticidade, a envergadura entre os extremos vem se tornando hoje cada vez menor — os extremos mesmo desaparecem por fim em meio à similitude...”<sup>212</sup>*

E esta similitude se dá hoje transformando cidadãos em consumidores: os *animais de rebanho* da contemporaneidade. Vegetando em torno das instituições financeiras, migrando em busca de ofertas de emprego, comprando o que não necessitam possuir e se travestindo em um dos modelos de *persona* que são ofertados pela mídia: o terrorista, o intelectual, o *cowboy*, o transgressor, o *businessman*, o latino, o estranho, o louco — havendo categorias até mesmo para aqueles que se esforçam por escapar às categorizações.

---

<sup>211</sup> Exemplificando de forma bem pontual: ao padronizar-se o sistema de ensino para todo um território amplo e heterogêneo, como o brasileiro, muitas vezes se está cometendo o equívoco de dificultar a expressão das diferenças culturais regionais, locais. Dificultando que uma escola de uma região pesqueira, ou rural, possa incluir aulas neste sentido, ou que uma escola indígena lecionem em outra metodologia que não a disciplinar, em um dialeto próprio e não em português, idioma oficial.

<sup>212</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.93.

Nietzsche intentava, no interior da crítica que empreendeu às sociedades modernas, denunciar os alicerces econômicos e monetaristas que cada vez mais definem os arranjos sociais e seu jogo político, principalmente a partir da modernidade, uma vez que “*o moderno pensamento político subordina-o ao econômico*”<sup>213</sup>. Torna-se indispensável, então, para ele, alterar a configuração deste jogo político, posto que este é o jogo de forças próprio à finitude do homem, enquanto ser político que é, no interior da própria estrutura mundana:

*“As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem esquartejar-se. As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego laissez faire, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo(...)”*<sup>214</sup>

O filósofo foi também, de certa maneira, arauto dos processos de globalização que podem ser observados na contemporaneidade. Na obra nietzscheana este conceito de globalização não aparece de forma literal, mas pode ser depreendido pelas passagens onde o filósofo evoca a integração entre as culturas, superando as agruras do comércio exterior, do direito e das relações internacionais, dos sistemas financeiros que colocam em oposição os povos, tal como podemos observar na prática política global da atualidade. Nietzsche acena no sentido de uma investidura global de cultivo e vitalização da espécie homem, uma globalização de educação e cultura, de individuação e cultivo dos seres humanos, ainda que cada qual à sua maneira:

---

<sup>213</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.56.

<sup>214</sup> NIETZSCHE, “Schopenhauer como educador”, § 4, In: CE, 1978, p.74.

*“Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”<sup>215</sup>.*

Porém a globalização que presenciamos hoje não foi aquela preconizada por Nietzsche, realizada pelo homem nômade que transita transcendendo fronteiras na busca por cultivar-se a si mesmo, por experienciar novos limites, por experimentar novas culturas. O que vemos na atualidade é a extrapolação das divisas dos Estados políticos aos capitais financeiros, às indústrias multinacionais, o que assistimos na contemporaneidade é o exemplo da subserviência ao que ele denominou por *monetarismo*, diagnosticado por ele como decorrência do rompimento dos valores culturais. As palavras de Nietzsche no prefácio intitulado *O estado grego*, referem-se ao movimento nacionalista (poderíamos ler, na atualidade, um movimento de xenofobia) como algo que tenta conter, em vão, este processo de globalização:

*“No movimento nacionalista dominante hoje em dia e na expansão do direito de voto universal, não posso deixar de ver antes de tudo os efeitos do medo da guerra, sim, e enxergo no fundo deste movimento que quem propriamente tem medo são aqueles eremitas monetários, internacionalistas, despatriados, que, por sua falta natural do instinto estatal, aprenderam a utilizar abusivamente a política e o estado e a sociedade como aparatos de seu próprio enriquecimento, por meio da bolsa.”<sup>216</sup>*

O trecho acima expressa o diagnóstico que o filósofo realiza dos instintos originários de associação entre os homens, que os faz organizarem-se em grupos culturais e sociais, mas que vêm-se pulverizados por uma supremacia do monetarismo, acirrada desde a modernidade.

---

<sup>215</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 203.

<sup>216</sup> NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.56.

O outro lado das conseqüências humanas desse movimento de globalização, em contra-partida às investidas dos Estados nacionais na tentativa de se manterem vivos, foi a exacerbação e o rebaixamento da condição de apátrida dos enormes fluxos de emigrantes que se deslocam na busca pela mera sobrevivência ao refugiar-se do caos que são os Estados nacionais, ou da exclusão contra todo o tipo de diferença (biológicas, culturais, morais, religiosas). Se a figura do imigrante é antiga e remete aos mitos mais enraizados na cultura ocidental, como o da própria família terrena de Jesus Cristo e seu nascimento, em meio à fuga para o Egito, a hospitalidade, prática tão cara aos povos antigos, como os gregos enaltecidos por Nietzsche, que muito cultivavam a postura do bom anfitrião, principalmente aos viajantes distantes e desconhecidos, está cada vez mais rara em meio a tanto medo de tudo o que é diferente. A esquizofrenia política da realidade global força as práticas migratórias humanas em busca de empregos, condições de vida, trabalho e sobrevivência, mas não é capaz de acolher este diferente em toda a riqueza que possa agregar. Uma tentativa de sair deste padrão seria, a princípio, não escamotear as divergências, mas, ao contrário, preparar-se para maneiras diferentes de convivência, no interior da própria agonística de díspares perspectivas, interpretação e modos de vida.

É inegável, por outro lado, o próprio esfacelamento dos Estados nacionais, tal como previu Nietzsche em seu escritos, extemporaneamente:

*“Com muita freqüência desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens de uma vez por todas habitantes satisfeitos da Terra?”<sup>217</sup>*

---

<sup>217</sup> NIETZSCHE, F. “Schopenhauer como educador”, § 4, In: CE, p.74.

Fato que se torna acentuado no século XX, principalmente com a intervenção direta dos conglomerados financeiros nas ingerências internas dos países. Este mecanismo reforça o favorecimento, sempre unilateral, dos blocos de países já tradicionalmente beneficiados, também na era global e desterritorializada do capital na qual vivemos, criando impérios legalmente camuflados, de sutil tirania.

Para o filósofo alemão, qualquer projeto baseado na uniformização da vida e na pasteurização do homem em *animal de rebanho*, estaria fadado ao insucesso. E era assim que ele via a artificialidade com a qual se erigem, até hoje, os Estados Nacionais, forjando uma coesão e uma coerência culturais, em seus territórios milimetricamente mapeados e belicamente defendidos, que inexistem na efetividade. O que assistimos é a intolerância à diversidade cultural, à diferença que os mapas não são capazes de superar. As palavras de Nietzsche evidenciam o abismo entre a cultura e o Estado:

*“A cultura e o Estado – que não nos enganemos quanto a isso – são antagonistas: o ‘Estado cultural’ é apenas uma idéia moderna. Cada um deles vive do outro, cada um prospera à custa do outro. Todos os grandes tempos da cultura são tempos de decadência política: o que é grande no sentido da cultura sempre foi apolítico, meio antipolítico.”*<sup>218</sup>

Leia-se esse termo *antipolítico*, em Nietzsche, como uma crítica a essa macropolítica realizada pelos Estados Nacionais, erigidos principalmente sobre os monopólios capitalistas. Ela se faz sobre a *“décadence nos instintos valorativos de nossos políticos, de nossos partidos políticos: eles privilegiam instintivamente o que dissipa, o que acelera o acontecimento do fim”*<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> NIETZSCHE, CI, p.60.

<sup>219</sup> Ibid, p.97.

E tudo isso sempre com a máscara da abnegação de si, do amor ao próximo que, na prática, só se observa nos enfraquecidos que esquecem de si mesmos e de suas problemáticas, acomodando-se, ainda hoje, em ofertas supra-sensíveis, oferecendo-se, de bom grado, ao rebanho humano. Na atualidade “*se vive em função do hoje, se vive muito rapidamente — se vive de maneira muito irresponsável*”<sup>220</sup>, e tudo isso torna as pessoas dóceis e maleáveis, despotencializando sua potência de agir, que é a própria razão de ser do homem para Nietzsche.

Por fim, vale ressaltar que no próprio interior da doutrina liberal e como um dos pilares da modernidade política há uma grande parcela do ideal democrático, e este também se constitui como um dos focos do projeto de crítica política realizada por Nietzsche, como evidenciam suas palavras:

*“Nós, que somos de outra fé — nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos nós as nossas esperanças?”*<sup>221</sup>

Seu texto mostra como uma mentira, tal qual a democracia como *o poder do povo*, bem como seus pilares liberais inexequíveis, apoiados na igualdade de direitos e deveres, parecem uma farsa de pouco valor para o homem. A etimologia da palavra democracia fala de um governo, de um poder que seria exercido pelo povo. Porém na efetividade prática isto se constitui como mentira, posto que, quando a ingerência e a responsabilidade por algo pertence a todos, efetivamente não pertence a ninguém: estes opostos se equivalem. Afinal, a quem recorrer quando há problemas? Quem responde pela empreitada, quem é responsável por ela? Com as metrópoles e megalópoles da contemporaneidade, como

---

<sup>220</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.97.

<sup>221</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 203.

operacionalizar na prática este governo e este poder que emanam do povo? É aí que entra a farsa da política representativa, dos políticos profissionais que, na prática, dificultam o acesso, excluem, e até mesmo impedem a ação dialógica, o embate na *ágora*, na arena pública, *raison d'être* da política. Nietzsche, como vimos anteriormente e como ressalta Ansell-Pearson, em seu “*programa político de uma nova legislação aristocrática renuncia a qualquer preocupação em se legitimar, exceto em função da problemática estética da auto-superação do homem*”<sup>222</sup>. Isto faria com que Nietzsche, ao longo de sua vida intelectual, rejeitasse sempre as preocupações quanto à legitimidade das teorias políticas, legitimidade que costuma ser idealista e teórica, tornando-as impossíveis, em sua maioria, de serem colocadas em prática.

---

<sup>222</sup> ANSELL-PEARSON, 1997, p.54.

### III.2 *Espíritos livres, filósofos do futuro, legisladores de si: modelos imanentes de atuação micropolítica*

*“Os grandes homens são necessários, o tempo em que aparecem são casuais; o fato de eles quase sempre se transformarem em senhores sobre o seu tempo não se sustém senão através do fato de eles serem mais fortes, mais antigos, de as forças terem se agrupado por mais tempo em direção a eles. Entre um gênio e seu tempo subsiste uma relação tal como a relação entre o antigo e o novo: o tempo é relativamente sempre muito mais jovem, muito mais franzino, muito mais inseguro, muito mais infantil.”<sup>223</sup>*

Esta seção discorre sobre alguns conceitos-propostas lançados por Nietzsche que corroboram para a valorização, na obra do filósofo, da política em sua esfera micropolítica. Dentre os conceitos citados acima, aquele que consideramos o mais importante deles, devido à forte recorrência, é o conceito de espíritos livres, que nasce na segunda fase de seu pensamento — mereceu uma seção inteira em *Humano, demasiado humano*, sendo depois textualmente abordado em cinco aforismos de *Aurora*<sup>224</sup> — e continua presente na terceira e última fase de sua produção intelectual, tendo importante presença em *Além do bem e do mal*. Este conceito de espíritos livres fulgura em sua última fase ao lado de conceitos cunhados principalmente nos fragmentos póstumos, como os legisladores de si, ou em algumas passagens legisladores do futuro, e os filósofos do futuro, que são aqui interpretados como parte fundamental da perspectiva micropolítica valorizada pelo filósofo alemão, ao refletir e escrever sobre o aspecto político da existência humana.

*O conceito de espíritos livres aparece de forma direta e objetiva em alguns textos, como em passagens do seu livro Humano, demasiado humano:*

---

<sup>223</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.101.

<sup>224</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 56, § 146, § 201, § 209.

“(…) *Aquela madura liberdade do espírito que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o caminho para muitos e opostos modos de pensar (...) aquele excedente que dá ao espírito livre a perigosa prerrogativa de viver para o ensaio e poder oferecer-se à aventura: a prerrogativa de maestria do espírito livre!*”<sup>225</sup>

Mas tal conceito aparece também de forma enviesada, através da crítica de Nietzsche aos Estados Nacionais, ao socialismo, à democracia e pela valorização da singularidade, da ação audaz daquele que consegue romper com a padronização do animal de rebanho.

Na interpretação aqui privilegiada, tal conceito é utilizado no horizonte de uma ruptura com a política representativa, responsável por excluir a participação política efetiva dos seres humanos, legando a eles a apatia, a inação, o *amolecimento*, a *flacidez*<sup>226</sup>. Para o filósofo alemão, esse era o tônus político (ou a ausência de tônus) do homem das sociedades modernas e, posteriormente, de *massa*, que poderia ser melhor identificado como *animal de rebanho* ou, em alguns casos excepcionais, em que espíritos outrora livres acabavam por renunciar à sua liberdade em nome de um gregarismo: os *apóstatas do espírito livre*<sup>227</sup>.

Com o estreitamento das trocas econômicas e culturais, a partir de um movimento mundial massivo de globalização, que segue prioritariamente uma lógica do capital, negligenciando as individualidades humanas e os grupamentos locais, a padronização dos modos de vida tornou-se algo recorrente, em uma constante tentativa de aniquilamento da singularidade em prol de uma maioria, de um Estado, de um *rebanho*, como nos alerta Nietzsche em *Aurora*:

---

<sup>225</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, Prefácio § 4, p. 88.

<sup>226</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 56.

<sup>227</sup> Ibid.

*“Agora parece que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adequar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo: mas ocorre que no presente hesita-se muito em relação a onde buscar esse todo, se num Estado existente ou a ser fundado, na nação, numa fraternidade de povos ou em novas e pequenas comunidades econômicas. Acerca disso há agora muitas reflexões, dúvidas, lutas, muita paixão e agitação; surpreendente e bem soante, porém, é a concordância em exigir que o ego negue a si mesmo, até adquirir novamente, na forma da adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres — até haver se tornado algo inteiramente novo e diverso. Pretende-se nada menos — seja ou não admitido — que uma radical transformação, uma debilitação e anulação do indivíduo”<sup>228</sup>.*

A análise dos fenômenos políticos tende a valorizar apenas os processos coletivos, seguindo a metodologia da ciência histórica e tendo o Estado como modelo (para Nietzsche, modelo de *animalização gregária*), findando por negligenciar as atuações singulares, debilitando a capacidade individual de criar, de agir, de inventar a si próprio. Este é um dos principais eixos da crítica, operada por Nietzsche, da História e da Política: a desvalorização da ação individual e a tentativa de unificação, pasteurização das diferenças, formação de rebanhos. E Nietzsche propõe, então, que:

*“(…) quanto mais o tipo ‘animal de rebanho’ é agora desenvolvido na Europa, não seria tempo de fazer uma principal tentativa, artificial, consciente, de criação (züchtung) do tipo oposto e de suas virtudes?”<sup>229</sup>*

É claro que Nietzsche não nega a possibilidade de associação entre os homens, através de alianças, de relações estratégicas e táticas entre aliados, desde que esses grupos não impossibilitem o cultivo da singularidade. Ou seja, Nietzsche desvaloriza uma política do individualismo, i.e., do indivíduo cerrado em si mesmo, ensimesmado, indiferente ao tecido social, mas também não apóia as associações estéreis que, em nome de valores de

---

<sup>228</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 132.

<sup>229</sup> NIETZSCHE, 2 [13], KSA, vol.12, p.71s, in: GP, 2002, p.33.

fachada como humanitarismo, justiça, compaixão, finda por destruir toda a força vital, guerreira e combativa, inerente ao homem, bem como a todo animal que não se deixa apequenar:

*“Creio que tudo o que hoje na Europa estamos habituados a venerar como ‘humanidade’, ‘moralidade’, ‘humanitarismo’, ‘compaixão’, ‘justiça’, com efeito pode ter um valor de fachada, como enfraquecimento e mitigação de certos impulsos fundamentais poderosos e perigosos, porém, a despeito disso, a longo prazo, não é nada além do apequenamento do inteiro tipo ‘homem’, sua definitiva mediocrização, se me quiserem escusar uma palavra desesperada em um assunto desesperado;”<sup>230</sup>*

Faz-se necessário lembrar, ainda, que o indivíduo é valorizado em Nietzsche não porque representa uma definitiva configuração estável e perene, tal como um ego constituído, delimitado e fundador da personalidade, tampouco como um resultado de um acúmulo progressivo de conhecimento, segundo uma equação programável e calculável, de resultado preciso, seguro e imutável. Ao contrário, o indivíduo é aqui interpretado, a partir das palavras de Nietzsche dos fragmentos de *A grande política*, como:

*“uma plethora de pulsões e impulsos antagônicos, por força dessa síntese ele é o senhor da Terra. — Morais são a expressão de hierarquias localmente limitadas nesse mundo plural das pulsões: de tal maneira que o homem não sucumba em suas contradições. (...) O homem mais elevado teria a maior multiplicidade das pulsões e também no vigor relativamente maior que ainda se pode suportar. De fato: onde a planta homem mostra-se forte, encontramos os instintos que impelem vigorosamente um contra o outro, porém contidos (p. ex. Shakespeare).”<sup>231</sup>*

Essa figura da *pletora de pulsões* que expressa o indivíduo em Nietzsche adquire novas representações à luz do importante comentador de Nietzsche, Wolfgang Müller-Lauter, que pensa o indivíduo a partir do conceito de *vontade de potência*, que ele esclarece ser também

---

<sup>230</sup> NIETZSCHE, 2 [13], KSA, vol.12, p.71s, in: GP, 2002, p.32.

<sup>231</sup> NIETZSCHE, 27 [59], KSA, vol.11, p.289, in: GP, 2002, p.26.

dinâmico, assim como o ser humano singular. Para o comentador, segundo Nietzsche, o indivíduo seria como uma temporal congregação dinâmica de múltiplas e diferentes forças em alguma forma passageira, propiciando apenas um simulacro de unidade e deve ser visto como obra aberta — aberta tanto às interações com o passado, quanto ao jogo de forças do presente e ainda ao porvir.

*“Nós somos uma multiplicidade que se imaginou unidade, anota Nietzsche. A consciência, o intelecto, serve como meio com o qual ‘eu’ ‘me’ engano a mim mesmo. Eu e mim são sempre duas pessoas diferentes. Também meu ‘mim’ é ‘fingido e inventado’.”<sup>232</sup>*

E é este indivíduo mesmo que, ao longo da existência, vai constituindo-se e reconstituindo-se, a partir de diferentes *vontades de potências*, que convergem e divergem gerando múltiplas e sempre provisórias linhas de força. Este conceito nietzscheano de *vontade de potência* é o que melhor sintetiza a importância que o filósofo atribui à multiplicidade e à dinâmica incessante de configurações e reconfigurações, que caracterizam a vida, a imanência, o ser humano. O *espírito livre* é este que não teme *viver para o ensaio*, na multiplicidade de instintos e pulsões, e por isso que consegue abordar a vida de forma dispare e não convencional, buscando modos indefiníveis e abertos para isso. Em outras palavras, é aquele que percebe a fragmentação e a transformação de si e do mundo, constantemente, através da ação do tempo, que percebe o seu próprio eu como algo forjado provisoriamente por uma congregação dinâmica de forças.

A partir de uma perspectiva micropolítica a ação individual, ainda que pulverizada, exercida por este eu (unidade aparente e provisória) é importante primeiramente porque estimula a criação pessoal (*tornar-se aquilo que se é*) e, posteriormente, porque revolve a

---

<sup>232</sup> MÜLLER-LAUTER, 1997, p.79.

apatia social e política, tornando os homens senhores de suas escolhas, decisões, mudanças. A ação individual pode assim funcionar até mesmo como teia, em uma macro-observação, criando associações efetivas e potencializadoras a partir desta ação singular de cada membro. Teia não no sentido comum na atualidade de *rede*, tão em voga no mundo virtual (manifestos em *rede*, *redes* de denúncia, etc.), porque estas *redes* ainda pressupõem diretórios, coordenações e centralizações. Diferente disto, falamos de múltiplas teias desconexas e caóticas, de ações díspares e não-coordenadas, aleatórias e espontâneas, mas que interagem, inevitavelmente, no espaço social-coletivo inerente ao ser humano, podendo convergir ou conflitar, gerando novas configurações sociais, que serão tão mais verdadeiras quanto forem fruto de interações e embates reais entre os homens, na busca por seus autênticos modos de vida — autênticos modos de subjetivação.

No sentido oposto desta valorização nietzscheana da multiplicidade está o movimento do Estado, enquanto instituição política, que, desde a sua fundação, e mais profundamente na modernidade, tem como uma das funções principais a supressão das diferenças culturais e individuais em nome de uma sociedade unificada, semelhante — moralista, para o filósofo alemão. Nestas sociedades, em escala macro, todos os membros devem ter os mesmos objetos de desejo e uma comum previsibilidade de ação, tal qual nas palavras de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*:

*“O grande homem da massa. — É fácil dar a receita para o que a massa denomina grande homem. Em qualquer circunstância arranjam-lhe algo que lhe seja agradável, ou lhe ponham na cabeça que isto ou aquilo seria muito agradável e lhe dêem tal coisa. Mas de modo algum imediatamente: deve-se lutar com isso com grande esforço, ou parecer lutar. A massa deve ter a impressão de que há uma força de vontade poderosa e até mesmo invencível; ao menos ela deve parecer que está presente.”*<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> NIETZSCHE, HDH, 2000, § 460, p.249.

Nessa tentativa político-ideológica de se padronizar hábitos e sonhos, vontade e escolha, na fuga cotidiana da tragicidade originária, inerente à própria existência, do fundamento que é a existência humana, ao tentar negar ou escamotear o que é doloroso, difícil, árduo, o homem moderno (e, tal qual este, o homem contemporâneo) se amesquinha, se enfraquece, posto que não é capaz de preparar-se para uma existência guerreira. Porém este modo guerreiro é o modo de ser que a vida nos solicita, nos requer, nos impõe: é necessário ser árido, espinhoso, tortuoso, tal como o próprio caminho, pois *“os espíritos crescem e a virtude floresce à medida que é ferida.”*<sup>234</sup>. Os *espíritos livres* são aqueles que tomaram para si a difícil tarefa de *tornar-se o que se é*, de auto-construção e reconstrução, de *auto-poiesis*, de tratar a si mesmo e a sua vida como obra de arte e isso com toda a dureza e a delícia deste empreendimento, sempre audacioso e antagonístico, que é a vida e a existência:

*“Os homens mais espirituosos, pressupondo-se que eles são também os mais corajosos, são aqueles que melhor e mais amplamente vivenciam as tragédias mais dolorosas: mesmo por isso, contudo, eles honram a vida; porque ela lhes contrapõe o seu maior antagonismo.”*<sup>235</sup>

A possibilidade de construção da vida dentro da perspectiva nietzscheana dos *espíritos livres* se torna, assim, uma alternativa prática e efetiva ao assujeitamento no qual vive o homem contemporâneo, massificado, e Nietzsche deixa isso evidente em suas palavras em *Crepúsculo dos ídolos*:

*“O homem que se tornou livre, e muito mais ainda o espírito que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas. O homem livre é guerreiro. — A partir de que critério se mensura a liberdade*

---

<sup>234</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.7.

<sup>235</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.76.

*dos indivíduos, assim como a dos povos? A partir da resistência que precisa ser superada*”<sup>236</sup>

O conceito de *espíritos livres* propõe, dessa forma, uma busca cotidiana e árdua pela escuta do corpo, dos sonhos, dos desejos, da necessidade da convivência com as asperezas, as transformações, as restrições e mesmo impossibilidades que brotam na imanência de toda existência, e com as dores que estas constantes mudanças, superações e frustrações provocam. Tudo isso é algo que só pode ser realizado por cada pessoa, circunscrita em sua realidade local e cultural, culminando em um modo de vida original e criativo, bastante diferente do modo de proceder das sociedades de massa, dos *animais de rebanho*, dos espíritos que negaram a si mesmos e à sua liberdade de pensamento e escolha, tal como pode ser compreendido a partir do obscuro aforismo 56, de *Aurora*:

*“Tudo o que move e determina o espírito livre: como está longe de achar a mudança de suas opiniões desprezível em si mesma! Como, pelo contrário, venera a capacidade de mudar suas opiniões como uma rara e elevada distinção, sobretudo quando ela se estende até a velhice!”*<sup>237</sup>

Pode-se depreender deste aforismo acima, parcialmente citado, que o *espírito livre* seria alguém que preza a liberdade de escolha e valorização individuais, e, acima de tudo, preza a sua liberdade espiritual. Isso demonstra a necessidade que Nietzsche via de uma libertação dos grilhões da religião, principal responsável pela despotencialização do tipo homem. Os ditames ascéticos e ditatoriais das religiões podem facilmente fazer um homem abandonar a sua própria liberdade, que poderia ter prezado muito outrora, tornando-se assim um *apóstata do espírito livre*, um *apóstata da liberdade espiritual*<sup>238</sup>, cuja visão pode ser

---

<sup>236</sup> Ibid, p.95.

<sup>237</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 56.

<sup>238</sup> Idem.

comparada à *de um enfermo repulsivo*: “*flácido, amolecido, excrescente, purulento*”<sup>239</sup>, capaz de causar aos de espírito livre “*repugnância sem causa diante daquele que tinha liberdade de espírito e afinal tornou-se ‘crente’*”<sup>240</sup>.

Na última fase de sua produção intelectual, principalmente nos fragmentos póstumos de *A grande política*, Nietzsche elaborou alguns conceitos equivalentes, possíveis sinônimos, para o conceito de *espíritos livres*, através dos quais o filósofo pretendeu aproximar múltiplas possibilidades de se operar rupturas com a padronização, com a *animalização gregária*, inventando diferentes modos de se relacionar com a existência que aqui denominamos, à luz de Foucault, como diferentes modos de subjetivação. Seriam eles: os *filósofos do futuro* e os *legisladores de si*, ou *legisladores do futuro*. Estes exemplares imanentes de ação pessoal e social constituem-se como abertura para a criação de infinitas possibilidades de ruptura aos condicionamentos massivos que visam embotar o impulso criador, guerreiro e conquistador inerente ao ser humano, que é considerado por Nietzsche como o material explosivo que lhe é próprio, como no trecho que segue, extraído de *Crepúsculo dos ídolos*:

“*Vi seu instinto maximamente intenso, a vontade de potência, os vi tremer frente à violência indômita deste impulso — vi todas as instituições crescerem a partir de regras e medidas de segurança, para se assegurarem uns em relação aos outros contra seu material explosivo intrínseco.*”<sup>241</sup>

Propomos que este conceito de *espíritos livres*, recorrente nos escritos nietzscheanos a partir de *Humano, demasiado humano*, bem como seus sinônimos, sejam entendidos como alternativas de vida ética não-prescritiva, posto que estão sempre em

---

<sup>239</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 56.

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.95.

construção, desconstrução e reconstrução, porque não fornecem padrões, nem mesmo formais, para a universalização da ação, uma vez que não buscam isso, mas, ao contrário, sua singularização. Uma perspectiva que permite a si mesma rir e ludibriar da normatização ocidental cristã, e a valorização equivocada que opera do “‘homem bom’, ao mesmo tempo, o inofensivo e o útil: uma espécie de meio, a expressão, na consciência comum, de alguém a quem não há o que se temer.”<sup>242</sup>, criticando o império das idéias do bem, da compaixão, da solidariedade, nas palavras de Nietzsche:

“Também por sobre o próximo. — Como? A natureza do que é verdadeiramente moral estaria em divisar as conseqüências próximas e imediatas de nossas ações para o outro, e nos decidirmos em conformidade com elas? Esta é uma moral estreita e pequeno-burguesa, ainda que seja uma moral: um **pensamento mais elevado e livre** parece-me olhar também por sobre essas conseqüências imediatas para o outro e, em determinadas circunstâncias, promover fins mais distantes também com o sofrimento do outro (...) Não nos é permitido tratar o próximo como a nós mesmos, pelo menos?”<sup>243</sup>

Esta perspectiva de valorização singular reverbera em uma potencialização da esfera da micropolítica, que se contrapõe diretamente à macro-política, esta última regida, em última instância, por interesses monetários. Esta alternativa micropolítica baseia-se em um projeto cultural, de aprimoramento do homem, de potencialização de suas forças, partindo da possibilidade não massificada de tornar-se um *espírito livre*, um *filósofo do futuro*, no sentido de ser crítico e criador de valores, um *legislador de si*: “O filósofo como legislador, como experimentador de novas possibilidades, seus meios. (...) Seu antípoda: a moral dos animais de rebanho”<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> NIETZSCHE, 16 [7], KSA, vol.13, p.485, in: GP, 2002, p.51.

<sup>243</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 146 [Grifo nosso].

<sup>244</sup> NIETZSCHE, 35 [45], KSA, vol.11, p.531s, in: GP, 2002, p.30.

Estes diferentes modos de subjetivação propostos por Nietzsche, (*espíritos livres*, os *filósofos do futuro*, os *legisladores de si*) funcionam, assim, como modelos de atuação micropolítica, a quem é delegado, mas que simultaneamente — pode parecer até contraditório! — também escolhem para si mesmos tarefas árduas, colocando-se metas e disciplinando-se. Tudo isso como uma preparação para a mais suprema de todas as tarefas: a *transvaloração dos valores*, com a criação de valores que tomem como ponto de partida a vida, sua saúde e potencialização:

*“Pensamento fundamental: os novos valores têm primeiro que ser criados — isso permanece reservado para nós! O filósofo tem que ser um legislador. Novas espécies. (Como foram cultivadas até agora as espécies mais elevadas [por exemplo, gregos]: querer conscientemente essa espécie de ‘acaso’)”*<sup>245</sup>

E não há nada mais condizente com uma perspectiva que aborda a política, sob a valorização do seu aspecto micropolítico, do que os passos aqui traçados por Nietzsche desde a radical crítica ao homem que perde a si mesmo, abdicando de sua liberdade, em meio à padronização dos desejos, da vontade, dos anseios, dos sonhos; que trilha a sua vida economizando tudo: saúde, força, ações. Este homem que, impotente para uma auto-determinação, é determinado por um jogo de forças exterior ao qual está alheio, tal como o pessimista passivo que desvaloriza a vida na Terra em nome de uma suposta felicidade em além-mundos. Esta moral cristã já teve sua importância, porém em momentos mais propícios, como os atuais, segundo Nietzsche, após a morte de Deus e o desmascaramento niilista dos fundamentos da moral cristã, surge um solo fértil para o niilismo ativo, valorizado pelo filósofo alemão:

---

<sup>245</sup> NIETZSCHE, 35 [47], KSA, vol.11, p.533s, in: GP, 2002, p. 30-31.

*“Deus, moral, resignação’ eram meios de cura em graus terríveis e profundos da miséria: o niilismo ativo surge em circunstâncias configuradas de modo relativamente mais favorável. Que a moral seja sentida como superada já pressupõe um grau considerável de cultura espiritual;.”<sup>246</sup>*

Esta proposta de valorização micropolítica, através da ação individual, singular, aprofundada por Nietzsche em *A grande política*, só pode ser realizada por um viés que privilegia a cultura e o encontro do homem com ele mesmo, tornando-se o que se é. Nietzsche, nesse sentido, enaltece o valor de uma cultura sadia, que não se deixa apreender em um movimento massificador de *animal de rebanho*, contrapondo-a a idéia de civilização:

*“Os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção; e, novamente, a épocas da voluntária e coerciva domesticação animal (‘civilização’) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer outra coisa que a cultura quer, talvez algo inverso.”<sup>247</sup>*

Para tal faz-se inevitável uma busca pelo auto-conhecimento, sem recair em uma reificação de si, mas, ao contrário, em uma auto-legislação. Esse *legislador de si* ou *legislador do futuro*, porém, está muito distante do ideal moderno de sucesso, do burguês. Se o homem para Nietzsche é o animal cuja peculiaridade é, entre outras, necessitar de um solo duro, árido, difícil, para poder se desenvolver, o homem que legisla para si e para um porvir é um homem que, antes de tudo, se conhece, sabe quais as máscaras que usa, como e porque utilizá-las. E este homem que auto-legisla para si de acordo com a necessidade, mesmo que esta se encaminhe por trilhas áridas, é como um andarilho que caminha explorando diversas possibilidades, é como o próprio conceito de *além-do-homem* em Nietzsche:

---

<sup>246</sup> NIETZSCHE, 5 [71], KSA, vol.12, p.211, in: GP, 2002, p.61.

<sup>247</sup> NIETZSCHE, 16 [10], KSA, vol.13, p.485s, in: GP, 2002, p.51.

*“Demonstrar a necessidade de que a um emprego sempre mais econômico de homem e humanidade, a uma sempre mais firmemente intrincada ‘maquinaria’ de interesses e rendimentos pertence um contra-movimento. Eu o designo como extração excedente de luxo da humanidade. Nele deve vir a luz uma espécie mais forte, um tipo mais elevado, que tem outras condições de surgimento e de conservação que o homem mediano. Meu conceito, minha alegoria para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘Além-do-homem’”<sup>248</sup>.*

O legislador de si, o legislador do futuro seria assim o *além-do-homem*, o *Übermensch* de Assim falou Zaratustra, que é capaz de auto-determinar-se, incluindo entre as suas variáveis o acaso, o outro, a contingência. É também o filósofo na medida em que é aquele ao qual faz-se imperativo criar valores, após o radical niilismo vivido desde a crise da modernidade, tão abordada por Nietzsche. Aliás, niilismo este que, para Nietzsche, é indispensável ser vivenciado no âmbito do *animal de rebanho* para que o *além-do-homem*, o homem micropolítico nietzscheano, possa existir. “*O eu primeiramente no rebanho. Inverso disso: o além-do-homem*”<sup>249</sup> que auto-constitui-se por oposição ao último homem: o europeu cristão moderno.

Nietzsche nos mostra que este homem niilista do a-fundamento ainda é capaz de ser filósofo, na medida em que se torna imperativo criar valores, ao contrário do modelo de subjetivação disseminado pela modernidade que, para o filósofo alemão, era o do homem teórico-científico, do filósofo idealista, do cristão-ascético-cientista. Para este homem decadente os valores estavam nas coisas e bastava descobri-los: descobrir a verdade do que a coisa era – seu ser, sua substância - e cristalizá-la. Ao contrário, a ação principal do novo homem é perceber que a tarefa humana suprema é a criação — de valores e modos de vida.

Cito Nietzsche em Além do bem e do mal:

---

<sup>248</sup> NIETZSCHE, 10 [17], KSA, vol.12, p.462s, in: GP, 2002, p.42-43.

<sup>249</sup> NIETZSCHE, 11 [176], KSA, vol.9, p.508, in: GP, 2002, p. 25.

*“Talvez ele próprio [o filósofo] tenha que ter sido crítico, céptico, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigma, moralista, vidente, ‘livre-pensador’ e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-los com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas pré-condição de sua tarefa: ela mesma quer algo mais – ela exige que ele crie valores.”<sup>250</sup>*

Entendemos aqui que a tarefa desse novo homem pós-metafísico distancia-se do homem teórico-científico e se aproxima mais do artista como paradigma, afinal, esse a quem Nietzsche nomeia como legislador de si, espírito livre, filósofo do futuro é aquele ao qual cabe a árdua e original tarefa de transvaloração de todos os valores, de aceitar-se como o animal não-fixado, de colocar-se a si mesmo em cena, de criar, segundo Giacóia:

*“as condições necessárias para o surgimento dessa nova aristocracia do espírito, dessa excelência na virtude, que é forte o suficiente para transformar força em beleza, rigor moral em consciência do dever e honestidade intelectual, severidade em doçura, e de dar à própria vida a bela forma da obra de arte.”<sup>251</sup>*

Afinal, segundo as palavras de Nietzsche em A gaia ciência, seria justamente por esse ensinamento de vida, político-social de estetização da existência, de vivermos a vida como obras de arte, é que deveríamos ser gratos aos artistas e ao modelo que são para nós, pelo que representam enquanto são veículos da arte e de sua sabedoria originária:

*“Apenas os artistas, especialmente os de teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância, e como que simplificado e transfigurado — a arte de se ‘ pôr em cena’ para si mesmo”<sup>252</sup>*

---

<sup>250</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 211.

<sup>251</sup> GIACÓIA, Introdução, In: GP, 2002, p.21.

<sup>252</sup> NIETZSCHE, GC, 2001, § 78.

### III. 3 Uma interpretação micropolítica da política em Nietzsche a partir de

#### *A Grande Política*

“Negamos metas terminais:  
se a existência tivesse alguma,  
ela teria que ter sido alcançada.”<sup>253</sup>

Este trecho final da presente dissertação pretende valorizar e justificar uma interpretação micropolítica dos fragmentos deixados por Nietzsche sob o título de *A Grande Política*, trabalho no qual o filósofo se debruçou na última etapa de sua vida.

O projeto que o filósofo alemão deixou esboçado sob o título de *A Grande Política* é parte integrante do projeto político nietzscheano que, por um lado, realizou uma crítica radical à política da modernidade, tal como foi desenvolvido na primeira seção deste terceiro capítulo, porém, por outro lado, evidenciou a necessidade de se efetuar uma *transvaloração de todos os valores*. A exigência social e política de superação do último homem, que, para Nietzsche, era o homem moderno, o *animal de rebanho*, abre espaço para o estabelecimento do *übermensch*, o *além-do-homem*, de um tipo exacerbado em força e potência de ação. Nietzsche o descreve em seus fragmentos póstumos:

“Quais se demonstrarão aí como os mais fortes? Os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de extremos artigos de fé, aqueles que não apenas admitem, como amam, uma boa parte de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar a respeito do homem com uma significativa redução do seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria dos malheurs e por isso não temem tanto esses malheurs — homens que estão

---

<sup>253</sup> NIETZSCHE, 5 [71], KSA, vol.12, p.211, in: GP, 2002, p.58.

*seguros de seu poder e, com orgulho consciente, representam a alcançada força do homem.*<sup>254</sup>

É neste sentido que pode-se interpretar estes fragmentos nietzscheanos, que ele mesmo compilou, livremente, intitulado-os como *A Grande Política*, como micropolíticos.

Pode parecer antagônica uma interpretação micropolítica de algo que se denomina como *Grande política*, entretanto, algo que se pode depreender a partir da leitura destes fragmentos é que Nietzsche não está propondo uma macropolítica, tal como entendemos este conceito desde a modernidade. Na contemporaneidade a macropolítica seria a ingerência política, social, econômica que os Estados nacionais operam no interior de seus organismos de governo, resultando em uma ingerência meramente macro-econômica, tão criticada por Nietzsche:

*“Vê-se: o que eu combato é o otimismo econômico, como se com o crescente prejuízo de todos, também o proveito de todos necessariamente tivesse que crescer. O contrário me parece o caso: o prejuízo de todos se soma numa perda global: o homem se torna menor. De modo que não se sabe mais para que serviu, em geral, esse formidável processo.”*<sup>255</sup>

O filósofo anunciou o processo de transformação do valor do político, assistido após sua total descredibilização diante das sociedades, movimento que foi muito impulsionado por ele:

*“[o] conceito política agora ingressou inteiramente em uma guerra espiritual, todas as formações de poder explodiram no ar, — haverá guerras como ainda não houve nenhuma na Terra.—”*<sup>256</sup>

A macropolítica acima referida é aquela vivenciada no interior dos Estados nacionais — aqueles mesmos que, na atualidade, se encontram no interior de blocos de

---

<sup>254</sup> NIETZSCHE, 5 [71], KSA, vol.12, p.211, parte 15, in: GP, 2002, p.62.

<sup>255</sup> NIETZSCHE, 10 [17], KSA, vol.12, p.462s, in: GP, 2002, p.43.

<sup>256</sup> NIETZSCHE, 25 [6], KSA, vol.13, p.639s, parte 1; in: GP, 2002, p.54.

poder, enquanto impérios de organizações transnacionais que tentam ordenar um caótico mercado comum exterior, formando assim macro-blocos de poder e barganha que poderiam, equivocadamente, confundir-se com o conceito nietzscheano de *grande política*. Primeiramente esse movimento descrito acima é bastante posterior à Nietzsche e, ainda que ele tenha sido arauto de muitas destas ocorrências, a nomenclatura conceitual utilizada não deve ser confundida. A confusão se daria ao entender o conceito de *grande política* como uma política contemporânea de globalização que, para além desta fachada, é apenas uma política imperialista, baseada na soberania de alguns poucos Estados nacionais, que sofrem transformações, adquirem, aqui e acolá, estatuto de blocos de poder, mas que continua por evidenciar o egoísmo e a xenofobia entre povos, etnias, contra o que é culturalmente diferente. Para o filósofo alemão é justamente o contrário o uso que ele atribui à expressão *grande política*, chegando mesmo a criticar o uso desta expressão para falar sobre a mundialização imperialista, tal como nos mostram suas palavras nos fragmentos póstumos:

*“Nada conheço que se contrapusesse mais ao sentido supremo de minha tarefa do que incitamento, digno de maldição, ao egoísmo de povos e raças que agora tem pretensão ao nome de ‘grande política’ (...). Possam eles construir seus castelos de cartas! Para mim, ‘impérios’ e ‘tríplices alianças’ são castelos de cartas... Isso repousa sobre pressupostos que eu tenho na mão... Há mais dinamite entre o céu e a Terra do eu se permitem sonhar esses purpúreos idiotas...”<sup>257</sup>*

Em sentido oposto, com o conceito de *grande política* Nietzsche critica justamente esses impérios e a mundialização de uma economia financeira que parece reger todas as demais relações entre os homens, contrapondo-os a um projeto cultural, valorizado e descrito por Nietzsche, que poderia erigir um novo homem, nômade, andarilho,

---

<sup>257</sup> NIETZSCHE, 25 [6], KSA, vol.13, p.639s, parte 1; in: GP, 2002, p.54.

supranacional — remetendo à imagem e à trajetória de Zaratustra, bem como ao conceito de *espíritos livres*, reincidente na obra de Nietzsche e pesquisado na seção anterior.

A *grande política* se contrapõe, assim, à *pequena política*, que se refere exatamente a esta política que é realizada pelos Estados nacionais, que erigem morais universais repressoras, findando por apequenar o homem, reduzindo-o ao uso mínimo de suas forças.

Nas palavras de Giacóia:

*“Se a meta da pequena política consiste em submeter o particular ao universal, o indivíduo à comunidade, tomando o primeiro como um instrumento do bem comum, o propósito da Grande Política se delineia em sentido inverso. Ele se articula como um programa filosófico que visa defender a exceção contra a regra, criar, deliberada e experimentalmente, as condições propícias para o surgimento de uma nova aristocracia do espírito, que tomará corpo na figura dos novos filósofos, os espíritos livres, muito livres. Eles, justamente, seriam também os ‘fortes do futuro’.”*<sup>258</sup>

Ao contrário, a macropolítica moderna e contemporânea é responsável por jogar povos contra povos, em um contínuo desperdício de *quantum* de força, a fim de que possam mais facilmente ser domados e encaminhados como *animais de rebanho*. Nietzsche anunciou uma guerra contra essa mediocrização do homem, contra a política de interesses que rege a macropolítica na atualidade:

*“Eu trago a guerra. Não entre povo e povo; não tenho palavras para exprimir meu desprezo pela política de interesses, digna de maldição, das dinastias européias, que, da incitação ao egoísmo (Selbstsucht), a auto-presunção dos povos uns contra os outros, faz um princípio e quase um dever. Não entre estamentos sociais. Pois não temos estamentos superiores, conseqüentemente também não inferiores: aquilo que hoje prevalece na sociedade é fisiologicamente condenado e, ademais — o que é a prova disso — tão empobrecido sem seus instintos, tornado tão inseguro, que confessa sem escrúpulos o*

---

<sup>258</sup> GIACÓIA, Introdução, In: GP, 2002, p.17[grifo nosso].

contra-princípio de uma espécie superior de homens. Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estamento, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e ocaso, entre vontade de vida e ânsia de vingança contra a vida, entre honestidade e pérfida mendacidade...”<sup>259</sup>

A visão que Nietzsche tinha de força, potência, poder, era mais próxima a de algo que deve ser colocado em cheque, em embate, em conflito com outros *quanta* de poder, a fim de reconfigurar-se sempre, fundando e refundando direitos que são vistos, pelo filósofo alemão, sempre como conquistas:

“Mais natural é nossa posição in politicis: vemos problemas de poder, do quantum de poder contra um outro quantum. Não cremos em um direito que não repouse sobre o poder de se impor: sentimos todos os direitos como conquistas.”<sup>260</sup>

Nas obras mais sistemáticas de Nietzsche, tais como *Genealogia da moral*, *Assim falou Zaratustra* e *O Nascimento da tragédia*, é possível apenas retirar alguns esparsos elementos que corroboram para esta interpretação micropolítica do pensamento nietzscheano que aqui se fundamenta. No primeiro livro supra-citado, através da genealogia que faz da moral no mundo cristão ocidental, Nietzsche valorizou a moral do senhor, ativa, criativa, ao contrário da moral do escravo, que age de forma reativa a partir dos modelos que lhe são impostos. Essa moral nobre não deve ser equivocadamente confundida com a moral do monarca decadente, nem com a do burguês, estreitamente vinculada ao monetarismo, tão denunciado pelo filósofo alemão — que mais se parece com a moral do último homem de *Zaratustra*.

No belo livro de cunho bastante artístico *Assim falou Zaratustra* pode-se entender como o caminho representativo de todo aquele que é um *espírito livre* o caminho que é percorrido pelo sábio-andarilho, personagem-título, arquetípico, descrito por Nietzsche em

---

<sup>259</sup> NIETZSCHE, 25 [1], KSA, vol.13, p.637s, in: GP, 2002, p.52.

<sup>260</sup> NIETZSCHE, 10 [53], KSA, vol.12, p.482s, in: GP, 2002, p. 44.

suas andanças. Porém desde *O Nascimento da tragédia*, tornava-se patente a valorização que Nietzsche faz da arte e do modelo de atuação política paradigmático do grego antigo, micropolítico, que fundia a esfera da política com a estética, a arte, a educação – e não subordinava a política aos especialistas, aos técnicos, à economia, à ciência, gerando, na prática, uma estetização da existência. Nas palavras de Michel Foucault:

*“Esquemáticamente, pode-se dizer que a reflexão moral da Antigüidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para um estilização da atitude e uma estética da existência.”<sup>261</sup>*

Faz-se importante ressaltar que a micropolítica está sendo entendida neste estudo como atuação alternativa exercida por aqueles que se envolvem em questões sociais que efetivamente os afetam (mesmo que à distância), indo desde os movimentos sociais locais pelo direito à moradia, ao emprego, à liberdade de expressão, até os movimentos internacionais contra a globalização ou as invasões imperialistas. Classificamos como alternativa uma participação política que foge, de forma criativa, aos modelos institucionalizados de participação, que ocorrem através de entidades sindicais ou partidárias, via voto. Evidenciamos, ao contrário, nos movimentos micropolíticos de ruptura com a ordem dominante vigente, que se quer absoluta, uma reinvenção da prática político-social, com intervenções artísticas, educativas, com manifestações públicas de adesão ou repúdio, de segmentos sociais que se esforçam por construir espaços de visibilidade, posto que estão historicamente à margem dos tradicionais veículos de comunicação, que trazem publicidade às pautas para a composição de agendas públicas.

Ao valorizar a atuação singular, não atrelada aos rebanhos sócio-humanos, Nietzsche incentivou justamente a participação micropolítica, denunciando, ao mesmo

---

<sup>261</sup> FOUCAULT, 1980, vol.2, p.85.

tempo, as adesões em massa. Ele criticava porque, na prática, a maioria destas adesões é irresponsável, e é possível nelas observar a perda do sentido das ações de cada pessoa, que adere por massificação, sem autonomia e criticismo sobre suas escolhas. Foucault, assumido leitor de Nietzsche, escreverá posteriormente sobre essa temática, nos idos do século XX, evidenciando como todo esse movimento liberal e democrático moderno se propõe a lidar com um povo ainda tutelado, não mais através da Religião, da Igreja medieval, mas através de outras estratégias, como o Estado e a mídia. A este movimento de tutela Foucault deu o nome de assujeitamento, posto que é um movimento de retirar o que há de autônomo no homem, deixando-o sem subjetividade, apenas limitado a responder aos estímulos pré-determinados de modo não crítico, fazendo com que o homem se abstenha de decidir sobre a sua própria existência. Contra esse movimento Foucault enaltece um direito peculiar, que parece ser estranho à esfera jurídica: o direito de tornar-se o que se é, nas palavras de Nietzsche, ou o direito de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, nas palavras de Foucault:

*“O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’ acima de todas as opressões e ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania”<sup>262</sup>*

Para romper com os assujeitamentos que são impostos cotidianamente, as saídas em massificadas têm se mostrado as menos eficazes, posto que são mais facilmente absorvidas pelas estratégias do poder. Nessa perspectiva, as saídas pessoais e inter-pessoais, circunscritas e circunstanciais, construídas de modo criativo na imanência de cada instante, parecem mais adequadas para retirar os diferentes seres humanos desse assujeitamento. Nietzsche afirma que, através da arte, é possível transformar estes outrora

---

<sup>262</sup> FOUCAULT, 1980, vol.1, p.136.

*animais de rebanho* em singularidades, em *espíritos livres*, atingindo sua máxima plenitude:

*“Neste estado, tudo se enriquece a partir de sua própria plenitude: o que se vê, o que se quer, se vê dilatado, cerrado, forte, sobrecarregado com a força. O homem que se encontra nesse estado transforma as coisas até elas refletirem sua potência: até elas serem o reflexo de sua perfeição. Este precisar-transformar em algo perfeito é – arte. Tudo mesmo o que ele não é, vem-a-ser para ele, apesar disto, prazer em si; na arte, o homem goza de si mesmo enquanto perfeição.”*<sup>263</sup>

Explorando a hipótese de que a valorização da política em Nietzsche passa por uma micropolítica, nos atemos ao próprio conceito de *grande política* que, para o filósofo, segundo Giacóia, é “entendido como alargamento de sentido e horizonte para questões de natureza política”<sup>264</sup>. Nesta perspectiva, é atribuída menos importância aos problemas de estado, de economia, de governo - para estes Nietzsche deixa, como vimos, suas duras críticas ao monetarismo, ao imperialismo, ao socialismo, à democracia, segundo palavras do mesmo comentador: “perigos ocultos nas novas realidades políticas reveladas pelo mundo industrial e a democracia moderna e uma economia monetária”<sup>265</sup>. A preocupação maior de Nietzsche era principalmente com a *Kultur*, com a moral nobre, com a ação, com a agonística característica do espaço público - entendendo o espaço público como o espaço por excelência para o agir, para a intervenção criativa e transvaloradora dos *espíritos livres*, para a construção coletiva da cultura. A valorização do cultivo e aprimoramento de si visando a ação, em contraposição ao domínio da fé e do conhecimento teórico, exercitar-se para os grandes feitos e obras a partir do exercício do agir, nas palavras de Nietzsche:

*“O mais confiante saber ou fé não pode proporcionar a energia para o ato nem a destreza para o ato, não pode substituir a*

---

<sup>263</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, p.71.

<sup>264</sup> GIACÓIA, Introdução, In: GP, 2002, p.8.

<sup>265</sup> Ibid, p. 21-22.

*exercitação do mecanismo sutil e múltiplo, que deve ocorrer para que algo possa converter-se de idéia em ação. Sobretudo e primeiramente as obras! Ou seja, exercício, exercício, exercício! A 'fé' correspondente logo aparecerá — estejam certos disso!”<sup>266</sup>*

---

<sup>266</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 22.

## Considerações finais

O que se pode perceber ao longo desta dissertação é primeiramente a importância dos escritos políticos nietzscheanos que, embora dispersos e desorganizados, após a compilação aqui realizada podem ser vistos em conjunto, como um fio condutor de temas tão caros ao filósofo, que margeiam e estruturam uma perspectiva política peculiar em Nietzsche: a crítica ao macro, ao massificado e a busca pela valorização de cada célula, e não apenas do todo. Ao longo deste estudo analisamos os três principais eixos sobre os quais construímos a interpretação dos textos políticos de Nietzsche: a valorização do estético (estetização da existência), da agonística e da ação singular, micropolítica e as teias associativas que dela derivam. Uma vez que a política é o modo de ser social do homem, que é um animal político por natureza — isso nos mostrou Zaratustra no seu retorno aos homens, após anos de importante aprendizado no isolamento — a política é atividade para ser feita por todos, e isso significa por cada um singularmente, sem prescrições ou normatizações.

Na busca por orientações daquilo que seja mais primordial na vida humana, principalmente no aspecto político, Nietzsche nos mostrou a importância do embate, conflito, da agonística entre diferentes percepções, a valorização da arte e da experiência de criação que ela nos fornece, atingindo uma verdadeira estetização da existência, i. e.,

uma abordagem da própria vida enquanto processo artístico-criativo e, por fim, a incitação à ação, pessoal e circunscrita, princípio de toda micropolítica. Quanto à necessidade do embate, do *agon* este aparece como um aspecto central da vida saudável em comunidade, tal como o modelo dos gregos, que não deve ser negligenciado ou escamoteado. Isto porque, somente através desta vivência conflitual é possível compreender a riqueza frutífera do choque entre diferentes perspectivas e da necessidade da coexistência destes diferentes. As palavras de Nietzsche: “*somente se é fecundo ao preço de ser rico em antíteses*”,<sup>267</sup> evidenciam o alto valor que o filósofo alemão atribuía à contradição, aos antagonismos, a uma verdadeira guerra declarada, a partir da ênfase na ação, contra tudo o que despoticiza e apequena o ser humano. No campo da política, não pode haver prática mais danosa do que a tentativa de supressão das vozes e anseios dissonantes, na busca por uma unificação, recorrente na modernidade, forjando uma falsa igualdade democrática que, de fato, maqueia e dificulta o jogo na arena pública.

Vimos que, além de profundamente crítico, Nietzsche é também criador de conceitos que vislumbram novos horizontes, não otimistas de maneira ingênua, mas promissores para o tipo homem, em franca decadência desde a modernidade. Isto nos é mostrado através de conceitos como *além-do-homem*, *espíritos livres*, *filósofos do futuro*, *legisladores de si*, conceitos que foram aqui abordados e investigados na perspectiva micropolítica, enfatizando a ação criativa, a criatividade daquele que encara a sua vida como obra de arte. Isto apesar de recorrentes interpretações, lugar comum, que enxergam Nietzsche apenas como um niilista radical, indispensável para colocar o dedo

---

<sup>267</sup> NIETZSCHE, CI, 2000, “Moral como contra-natureza”, 3.

na ferida da existência humana finita e sem fundamento, quase que um profeta do apocalipse, ao criticar todas as nossas instituições sem deixar escapar nenhum aspecto.

Faz-se necessário enfatizar, na ode que Nietzsche faz à arte (a atividade *par excellence* do homem), na preocupação com a cultura enquanto cultivo de si: “*Uma cultura da exceção, da tentativa, do perigo, da Nuance — uma cultura de estufa para plantas não habituais*”<sup>268</sup>, no seu olhar perscrutador sobre a educação, a política cultural, o sistema de ensino, a formação que é dada ao indivíduo na sociedade — o quanto o filósofo foi, à sua maneira, transvalorando o próprio valor e o significado da política, um pensador político. Para reverter o quadro desolador diagnosticado por Nietzsche na modernidade, no que tange à eliminação de toda autonomia e originalidade inerente à pessoa humana, Nietzsche propõe o cultivo de um novo tipo homem: uma pessoa que habita a terra inteira, ainda que esteja enraizado em sua localidade, posto que não foi anteriormente dividido pelas dicotomias filosóficas e sociais, que abrem fendas, separando tudo em certo e errado, bem e mal, verdade e mentira – desenvolvidos e subdesenvolvidos, civilizados e bárbaros, dominantes e dominados, e assim ad infinitum. Esse homem supranacional e nômade, assim o é porque se identifica com a sua cultura e fala a sua língua, na busca por seus interesses e pelo que potencializa a sua comunidade, sendo assim capaz de compreender e respeitar o outro, em sua diversidade, ainda que o diferente esteja alocado em outro extremo do mundo, vivendo de modo tão distinto e peculiar.

Esse modelo não prescrito de subjetivação proposto por Nietzsche vem a ser, nesta interpretação que aqui se realiza, o conceito de espíritos livres, quando o filósofo propõe a

---

<sup>268</sup> NIETZSCHE, 16 [6], KSA, vol.13, p.484s, in: GP, 2002, p.50.

existência ativa que aponta para uma superação do homem, constituindo o tipo supranacional, nômade, a partir do estranho, do raro, do diferente:

*“Hoje, inversamente, quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando a ‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho (...)”*<sup>269</sup>

Representação da raridade e da estranheza que ele aproxima à imagem do forte, da exceção, do privilegiado, do *além-do-homem* (o *Übermensch*, de *Assim falou Zaratustra*) — das naturezas artísticas.

O artista como sendo aquele que vive de modo tão singular que escapa aos modelos prescritos de atuação, baseando sua lógica intrínseca de estruturação não no modelo dicotômico e excludente da modernidade, mas nos valores artísticos. A natureza artística como sendo própria do espírito livre, que trabalha com a criação, sobre uma lógica do paradoxo que não negligencia as diferenças, mas que constrói e desconstrói, sobre a multiplicidade, na imanência, no instante, tal como nas palavras de Nietzsche:

*“Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e ‘livre-arbítrio’ se tornam unidos neles.”*<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 212, p.119-120.

<sup>270</sup> Ibid, § 213, p.120-121.

Não o artista como profissional, que muitas vezes está mais inserido do que nunca na lógica de mercado, mas viver a vida artisticamente, sem pensar em progresso, pecado ou culpa, mas no acaso e nos vetores de força que configuram e reconfiguram a realidade, que é erigida cotidianamente, no jogo que é jogado entre diferentes perspectivas e visões de mundo.

Esta proposta de atuação singular lançada por Nietzsche, como foi visto ao longo deste trabalho, não pretende ser como mais um paradigma *a priori* de atuação pública e privada, mas sim estar aberta à possibilidades infinitas de criação e recriação, de diversas configurações, sempre em movimento, da construção de um *modus operandi* diverso, que fuja das especializações excessivas e da padronização dos modos de vida ao qual assistimos, com mais vigor ainda, nas últimas décadas, exemplificando com Nietzsche em *Além do bem e do mal*:

*“Face a um mundo de ‘idéias modernas’, que gostaria de confinar cada um num canto e numa ‘especialidade’, um filósofo, se hoje pudesse haver filósofos, seria obrigado a situar a grandeza do homem, a noção de ‘grandeza’, precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade (...)”<sup>271</sup>*

Esta nova proposta de vida, de modo de subjetivação, baseada na construção, desconstrução e reconstrução de si, transcorre sem normas prescritas, sem teleologia possível, ou seja, sem uma finalidade determinada *a priori*, estando aberta ao acaso e à imanência das relações interpessoais, que só se dão no devir do instante, sabendo que as condições internas e

---

<sup>271</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 212, p.119.

externas são sempre peculiares e, na maioria das vezes, não podem ser disseminadas. Valoriza-se assim a multiplicidade de modelagens e texturas, como metáforas plásticas da beleza proveniente da diversidade de modos de ser pessoais e inter-relacionados de formas ímpares e dinâmicas.

Nesse percurso grande ênfase deve ser dada ao *como*, ao modo peculiar de se fazer, se constituir, ao processo — enxergando a vida como obra de arte. E não a uma suposta chegada, a um lugar ideal e ascendente, na escala de um progresso linear e vertical. Mas a valorização de ambos os eixos das dicotomias, dos pólos que foram tradicionalmente valorizados, mas também daqueles que foram negligenciados: a imagem, o real, a matéria, a representação, o corpo, o feio, o ridículo, o grotesco, a comédia, a arte, o instintivo, o natural, e (por que não?) todos os outros eixos múltiplos que já existem e os que ainda serão inventados.

*“Assim como no reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a órbita de um planeta, e em alguns casos há sóis de cor diversa que iluminam um só planeta, ora com luz vermelha, ora com luz verde, logo irradiando simultaneamente e inundando-o de luz multicolor; assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso ‘firmamento’ somos determinados por morais diversas; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – e com frequência realizamos ações furta-cor.”<sup>272</sup>*

Em última análise, como foi visto anteriormente, os *espíritos livres* são como aqueles de natureza nobre, que tem consciência de que a vida é um jogo de vontades de poder e cujos gestos “*são expressões do fato de que em seus membros a consciência do poder joga continuamente o seu jogo encantador*”<sup>273</sup>. Estas naturezas cultivadas, essa

---

<sup>272</sup> NIETZSCHE, ABM, 1992, § 215, p. 124.

<sup>273</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 201.

“indiscutível felicidade da cultura nobre, baseada no sentimento da superioridade”<sup>274</sup> é em

Nietzsche comparado ao *espírito livre*, que atua micropoliticamente, e é aquele que:

*“como sabe manter o aspecto de uma força física sempre elevada e constante, deseja, por meio de permanente serenidade e solicitude, mesmo em situações penosas, conservar a impressão de que sua alma e seu espírito se acham à altura dos perigos e das surpresas”*<sup>275</sup>

Estes são os *espíritos livres*, *livres pensadores* que buscam uma *sabedoria trágica*, os homens que estão por vir, os *filósofos do futuro*, *legisladores de si* que, como nenhum outro ao longo da História, saberão transvalorar os valores insalubres da modernidade política, retomando até mesmo o sentido do político, tão desgastado, como afirma Nietzsche em *Aurora*:

*“aquele ideal de sabedoria vitoriosa que nenhuma época pode estabelecer com tão boa consciência como a época que está para vir. E, por fim: com o que deve ocupar-se doravante a nobreza, se cada dia mais parece indecente envolver-se com a política?”*<sup>276</sup>

Naquilo que convencionou-se chamar de última fase do pensamento nietzscheano, como vimos, pode-se notar um crescente interesse em abordar aspectos políticos, entendendo aqui o político como o próprio do homem em sua interação social e comunitária. Nietzsche percorre sua trajetória política, que vai desde as ácidas críticas aos alicerces da política liberal moderna (característica peculiar de sua filosofia) àquilo que ele denominou por *pequena política* – a macropolítica da modernidade – e paralelamente realiza uma ode aos *espíritos livres*, aos novos *legisladores de si*, responsáveis pela tarefa da *transvaloração dos valores*, da desconstrução moral, da educação, do cultivo de si. Todos esses movimento faz-nos entender aqui, citando Giacóia, que:

---

<sup>274</sup> Idem.

<sup>275</sup> Idem.

<sup>276</sup> NIETZSCHE, A, 2004, § 201.

*“a política não pode ser tomada como um problema marginal, excrescência de pouca relevância no interior do programa crítico nietzscheano. Antes pelo contrário, interpretamo-la como uma espécie de precioso fio de Ariadne”<sup>277</sup>.*

Com o radical niilismo arrolado a partir da crise da modernidade, habilmente dissecada por Nietzsche em seu projeto crítico, o que foi observado aqui, é que, segundo o filósofo alemão, há uma inevitabilidade do homem moderno em vivenciar a experiência decisiva de ver ruir o antigo edifício conceitual metafísico, absoluto e prescritivo, que já não é mais suficiente para fundamentar a sua relação com a vida e a interação com o outro. Este homem descrito acima é o pessimista passivo e a alternativa a essa massificação, é realizada por um viés que privilegia a cultura, enquanto possibilidade de cultivo de si e, neste sentido, enaltece o valor de uma cultura sadia, cujo projeto cultural é capaz de erigir um novo homem: nômade, andarilho, supranacional – remetendo ao tipo e à trajetória de Zaratustra:

*“Tomamos nossas posições ocasionais (como Goethe, Stendhal) nossas vivências, como cabanas de pouso, como as utiliza e leva consigo um andarilho — nós nos precavemos de nos tornar domiciliados. Excedemos nossos contemporâneos em uma disciplina voluntatis. Toda força empregada no desenvolvimento da força de vontade, uma arte que nos permite usar máscaras, [uma arte] do compreender para além dos afetos (também, por vezes, pensar de maneira supra-européia). Preparação para nos tornarmos senhores da Terra: o legislador do futuro”<sup>278</sup>*

Surge então como paradigma político não mais fórmulas universais imutáveis e eternas, mas, ao contrário, o modelo do *agon*, do embate, do jogo, da disputa, da imitação criadora que Nietzsche opera tendo como modelo os gregos antigos, na *ágora* da *polis*.

---

<sup>277</sup> GIACÓIA, Introdução; in: GP, 2002, p.08.

<sup>278</sup> NIETZSCHE, 35 [9], KSA, vol.11, p.511s, in: GP, 2002, p.28.

Porque era ali, na *ágora*, no espaço público dialógico, que se estabeleciam as *performances* individuais e, como uma teia, por reverberações, as ações coletivas. O espaço por excelência para a atuação política, onde é indispensável a presença material e imaterial, o jogo de forças, onde é indispensável a valorização do adversário, não como alguém que deva ser expurgado, execrado, mas como um rival que estimula e incita.

Para que esse jogo político não se banalize em competições exacerbadas, faz-se necessário pensar nele sob os signos da arte, o modelo do artista, aonde vale construir e desconstruir, mas nunca transpor o importante limite que é manter aberta a possibilidade de jogar. Busca-se, então, a partir de Nietzsche educar as pessoas para não negligenciar as dinâmicas conflituais, que por tanto tempo tentaram ser camufladas. E educa-se adotando o paradigma do artista, afinal, para Nietzsche “*o poeta educa: sabe traduzir em boa Éris os tigrinos instintos dilaceradores*”<sup>279</sup>.

Sintetizando, para Nietzsche a *grande política* seria, então, aquela que se faz a partir do micro, do pontual, do local, sem buscar representantes que, em última instância, transformam aqueles a quem supostamente representa, em apáticos políticos, à margem do jogo de forças e das esferas decisórias. É a política que se faz para além dos Estados nacionais, mas na Terra, como uma macro-polís, porém a partir do ponto mesmo em que cada um está, tecendo uma teia de ações locais, aonde *um galo sozinho não tece a manhã*. Desenvolve-se assim o espaço por excelência da micropolítica, das associações locais e as associações estratégicas baseadas na semelhança de interesses – interesse aqui entendido no sentido de compartilhar, de estar-dentro de algum objetivo comum – para a potencialização das forças, visando a economia do todo, sem pretensões idealistas de superação do conflito, mas agindo e jogando dentro do próprio espaço conflitual.

---

<sup>279</sup> NIETZSCHE, KSA, 7, 397, in: FILIPE, 1993, p.42.

## Bibliografia

I.NIETZSCHE, Friedrich:

*O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. J. Guinsburg.

\_\_\_\_\_ *Considerações extemporâneas*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

\_\_\_\_\_ *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Coleção Os Pensadores), trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

\_\_\_\_\_ *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995., trad. Maria Inês M. Andrade.

\_\_\_\_\_ *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, trad. Pedro Süssekind.

\_\_\_\_\_ *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, trad. Paulo César Souza.

\_\_\_\_\_ *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_ *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_ *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 15<sup>a</sup> ed.,  
Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, trad. Mário da Silva.

\_\_\_\_\_ *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, trad. Paulo César Souza.

\_\_\_\_\_ *Para além do Bem e do Mal: prelúdio à uma filosofia do futuro*. 2<sup>a</sup> ed.,  
São Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. Paulo César Souza.

\_\_\_\_\_ *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, trad.  
Marco Antônio Casanova.

\_\_\_\_\_ *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia  
das Letras, 1995, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_ “A Grande política” – Fragmentos. In: *Clássicos da Filosofia:  
Cadernos de tradução n.3*. Campinas: IFCH/Unicamp, setembro de 2002.

\_\_\_\_\_ *A competição em Nietzsche (seleção de textos de Nietzsche sobre o  
agon)*. Lisboa: Vega, 1993, tradução e introdução de Rafael Gomes Filipe.

\_\_\_\_\_ *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São  
Paulo: Loyola, 2003. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho.

## II. Comentadores de Nietzsche:

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991.

BARRENECHEA, Miguel; PIMENTA, Olímpio (orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel (orgs.). *Assim falou Nietzsche II – memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel; DIAS, Rosa Maria (orgs.). *Assim falou Nietzsche III – para uma filosofia do futuro*. R. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.

FILIPPE, Rafael Gomes. Introdução. In: NIETZSCHE, F. *A competição em Nietzsche (seleção de textos de Nietzsche sobre o agon)*. Lisboa: Vega, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio, 1997, Trad. Jorge Lima Barreto.

\_\_\_\_\_ “Nietzsche a genealogia e a história” In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, tradução Roberto Machado, p. 15-37.

\_\_\_\_\_ *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC, 1996, trad. Roberto Machado, p. 29-51.

\_\_\_\_\_ *História da sexualidade*. 3 vol. Rio de Janeiro: Graal, 1977-85, trad. M. Teresa C. Albuquerque.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. “Nietzsche, perspectivismo, genealogia, transvaloração” In: *Cult*, a. IV, n.37. São Paulo: Lemos, agosto 2000.

\_\_\_\_\_ “Verdade e ação” In: *Tempo de ciência* (9):17, p.29-40. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

\_\_\_\_\_ “Introdução”. In: “A Grande política”, Fragmentos. In: *Clássicos da Filosofia*: Cadernos de tradução n.3. Campinas: IFCH/Unicamp, setembro de 2002.

\_\_\_\_\_ “Crítica da moral como política em Nietzsche”. In: *Cadernos do IEA\USP*, São Paulo: 1996.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L’Imitation des modernes*. Paris: PUF, 1985.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

\_\_\_\_\_ “Introdução: arte, ciência, filosofia.” In: *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_ *O Nascimento do trágico na modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARTINS, André. “Nietzsche, Espinosa, o Acaso e os Afetos – Encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo.” In: *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RIO - O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: agosto de 2000.

MORAES, Jorge. *A Estética do Caos: Schelling, Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: UFRJ, tese de doutorado defendida em 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, trad. Oswaldo Giacóia Jr.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ROHDE, E.; WAGNER, R.; WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. In: *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Org. MACHADO, Roberto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005, trad. Pedro Süssekind.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, trad. Eloisa Araújo Ribeiro. (Coleção Conexões: 9).

SCARLETT, Marton. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993 (Coleção Logos).

\_\_\_\_\_ “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” In: *Ética*. org. NOVAES, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.205.

\_\_\_\_\_ “Foucault como leitor de Nietzsche.” In: *Recordar Foucault*, Brasília: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_ “A terceira margem da interpretação”. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, trad. trad. Kathrin Rosenfeld e Christian Werner.

### III. Outros:

ADORNO, Theodor. *Indústria Cultural e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, trad. Julia Elisabeth levy.

\_\_\_\_\_ *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, trad. Guido de Almeida.

BARBERO, Jesus Martín. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, Marcus Penchel.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986., trad. Sérgio Paulo Rouanet.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, trad. Sérgio Miceli.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997., trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintão.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976., trad. Fanny Wrobel.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.