

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS –
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Márcia Rosane Junges

**NIETZSCHE CONTRA A DEMOCRACIA:
A GRANDE POLÍTICA COMO TENTATIVA
DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO**

SÃO LEOPOLDO

2006

MÁRCIA ROSANE JUNGES

**NIETZSCHE CONTRA A DEMOCRACIA:
A GRANDE POLÍTICA COMO TENTATIVA
DE SUPERAÇÃO DO NILISMO**

DISSERTAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls
Área de Concentração: Sistemas Éticos

SÃO LEOPOLDO

2006

MÁRCIA ROSANE JUNGES

**NIETZSCHE CONTRA A DEMOCRACIA:
A GRANDE POLÍTICA COMO TENTATIVA
DE SUPERAÇÃO DO NILISMO**

Dissertação apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia, Área de Concentração Sistemas Éticos.

Aprovado em 4 de agosto de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls – Unisinos

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – Unisinos

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr. - Unicamp

*A Carlos Alberto Britto Salamoni (Beto),
pelo apoio intelectual e pelo companheirismo*

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares, Junges e Salamoni, pais Roque e Marie, irmã Marilene e cunhado Norberto Schuster Jr., amigos e colegas pela compreensão nos momentos de ausência.

À CAPES/Prosup e ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU) pelo apoio financeiro imprescindível.

Ao orientador e amigo Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls pela credibilidade em uma jornalista que decidiu ser filósofa.

Ao primo José Roque Junges, aos amigos Clademir Luís Araldi e Eduardo Silva Pereira, Rogério Vaz Trapp e cooperativa CERTAJA Ltda. pelo incentivo.

“Der Staat, von schmähhlicher Geburt, für die meisten Menschen eine fortwährend fließende Quelle der Mühsal, in häufig wiederkommenden Perioden die fressende Fackel des Menschengeschlechts – und dennoch ein Klang, bei dem wir uns vergessen, ein Schlachtruf, der zu zahllosen wahrhaft heroischen Thaten begeistert hat, vielleicht der höchste und ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse, die auch nur in den ungeheuren Momenten des Staatslebens den befremdlichen Ausdruck von Grösse auf ihrem Gesichte hat!

Die Griechen aber haben wir uns, im Hinblick auf die einzige Sonnenhöhe ihrer Kunst, schon a priori als die ‘politischen Menschen an sich’ zu construiren; und wirklich kennt die Geschicthe kein zweites Beispiel einer so furchtbaren Entfesselung des politischen Triebes, einer so unbedingten Hinopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staateninstinktes - (...)”

NIETZSCHE, F. *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher*. 1973:265, 3, Der griechische Staat, III 2

(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!

No que concerne à altura solar da 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 desencadeamento tão medonho do impulso político, de um sacrifício tão incondicional de todos os outros interesses a serviço desse instinto de estado (...)

Friedrich Nietzsche. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 3, *O estado grego*

RESUMO

Com este trabalho, procuramos demonstrar que a grande política é uma das tentativas de Nietzsche para superar o niilismo. Entretanto, além de não consegui-lo, sua proposta confronta-se com a democracia liberal da segunda metade do século XIX (o que contém certa dose de razão na medida em que detecta os traços niilistas passivos contidos nesse sistema político) e com a democracia de nossos dias, negando ao sujeito uma participação efetiva na política e seus rumos na sociedade, porquanto se assenta numa estrutura hierárquica de senhores e escravos, mesmo que com conotações espirituais, e não físicas, muitas vezes expressas de modo dúbio. Uma das conseqüências imediatas dessa proposição é o enraizamento da apatia política, traço inequívoco do niilismo passivo nas sociedades pós-modernas. Inspirada nos moldes gregos arcaicos e no radicalismo aristocrático, a sociedade aristocrática vislumbrada por Nietzsche seria conduzida pelo além-do-homem, ao longo da obra metaforizado como novo filósofo, filósofo legislador e aristocrata do espírito, capaz de suportar o peso do eterno retorno e, por meio da existência trágica e da vontade de poder, tornar possível a consecução da grande política. Paradoxalmente, a grande política contém elementos ambíguos que podem fomentar a prática democrática, como as disputas agonísticas e o respeito pela diferença.

Palavras-chave: Niilismo, grande política, democracia, aristocracia, *agon*, radicalismo aristocrático

ABSTRACT

With this work we aim to demonstrate that great politics is one of the Nietzsche's attempts to overcome nihilism. However, apart from didn't make it, his proposal hatches with liberal democracy of the second half XIX century (which have a certain reason element, because detect the passive nihilist traces contained in that political system) and with democracy of our time, denying to the individual one effective participation on politics and in society tasks, because it is based on a hierarchy structure of masters and slaves, even if with spiritual meaning, and not physical, many times expressed in a dubious way. One of the immediate consequences of that proposition is the rooting of political apathy, a unmistakable trace of passive nihilism on postmodern societies. Inspired on greek archaic casts, on the aristocratic radicalism, the aristocratic society glimpsed by Nietzsche has to be conducted by the beyond-man, along the nietzschian work metaphorized as new philosopher, legislator philosopher and aristocrat of spirit, able to support the weight of eternal return and, through the tragic existence and the will to power, make possible the consecution of great politics. Paradoxically, the great politics contains ambiguous elements that can ferment the democratic practice, like the agonistic disputes and the respect of the difference.

Key-words: Nihilism, great politics, democracy, aristocracy, agon, aristocratic radicalism

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Nesta dissertação, a citação das obras de Nietzsche respeita a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Org.). *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-2000. 8 v. Conforme abaixo designadas, as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências.

GS/EG – *Der griechische Staat (O Estado grego)* - 1872

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872

BA/EE – *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)* – 1872

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)* – 1873

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* – 1873

DS/Co. Ext. I – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor)* – 1873

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)* – 1873-1874

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)* – 1874

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v. 1): (Humano, demasiado humano v. 1)* – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano (v. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)* - 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (v. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v. 2): O andarilho e sua sombra)* – 1880

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881-1882 e 1886

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)* – 1883 – 1885

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse – (Para além de bem e mal)* – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* – 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888

EH/EH – *Ecce homo (Ecce homo)* – 1888

NF/FF – *Nachgelassene Fragmente (Fragmentos Finais)* – Oktober 1885 – Januar 1889

BW/TC – *Nietzsche Briefwechsel (Troca de Correspondência)* – Januar 1887 – Januar 1889

GP/GP – *Grosse Politik (Grande Política)* – 1881- 1889, incluindo os fragmentos Lenzer Heide, de 10 de junho de 1887

Na citação, primeiro fazemos referência à KGW com a página de onde foi extraída. Separada por ponto e vírgula, apresentamos a citação da edição em português por nós utilizada. Para ambas as situações, o algarismo arábico indica o aforismo, seguido do volume da obra. No caso de *GM/GM* e *FW/GC*, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro; em *GD/CI* e *EH/EH*, o algarismo arábico, que se segue ao título do capítulo, indica o aforismo, seguido do volume da obra.

Os Fragmentos Póstumos são indicados pelo algarismo arábico, enquanto o romano demonstra o volume da edição da KGW. A seguir a essa notação, acrescentamos a data ou a época na qual o fragmento foi escrito. Após o ponto e vírgula, está mencionada a versão em português, que segue a mesma lógica da alemã.

Em *BW/TC*, a sigla *BW* é seguida do ano em que a carta foi escrita, bem como as páginas onde se encontra, e o tomo da coleção a que se refere. A seguir, mencionamos o nome do destinatário, a cidade onde se encontrava e a data em que a carta foi postada.

São de nossa responsabilidade as traduções de citações das obras em inglês e espanhol lidas para esta dissertação, bem como as traduções em alemão de *BW/TC* e *GS/EG*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. RAÍZES DO NILISMO	24
1.1 DEFINIÇÃO DOS TERMOS.....	24
1.1.1 Vontade de poder.....	24
1.1.2 Transvaloração dos valores.....	24
1.1.3 Além-do-homem.....	26
1.1.4 Eterno retorno.....	28
1.1.5 Grande política.....	33
1.1.6 Pequena política.....	36
1.1.7 Último homem.....	36
1.1.8 Amor fati.....	37
1.1.9 Apolíneo.....	39
1.1.10 Dionisiaco.....	39
1.1.11 Agon.....	40
1.1.12 Nihilismo.....	41
1.2 NILISMO RUSSO.....	44
1.3 NILISMO E MORTE DE DEUS.....	47
1.4 NILISMO E TRAGÉDIA.....	54
2. INTERPRETAÇÕES ACERCA DO NILISMO	59
2.1 CLADEMIR ARALDI.....	59
2.2 FRANCA D'AGOSTINI.....	62
2.3 FRANCO VOLPI.....	68
2.4 GIANNI VATTIMO.....	76
3. GRANDE POLÍTICA COMO TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NILISMO	81
3.1 OS NOVOS FILÓSOFOS COMO LEGISLADORES.....	81
3.2 GRANDE POLÍTICA, LINGUAGEM E VERDADE.....	87
3.3 GRANDE POLÍTICA E JUSTIÇA TRÁGICA.....	89

	12
3.4 GRANDE POLÍTICA E NILISMO.....	92
4. DEMOCRACIA E GRANDE POLÍTICA.....	111
4.1 ARISTOCRACIA E DEMOCRACIA.....	111
4.2 A CRÍTICA NIETZSCHIANA À DEMOCRACIA	117
CONCLUSÃO.....	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	141

INTRODUÇÃO

Apontado por Nietzsche como um dos males do seu século, o niilismo reativo ou passivo mostrou ao mundo uma realidade negativa, negadora, engendrou um marasmo e condenou o homem a contentar-se com o que lhe é tirado ou dado, como se nada pudesse ser feito para mudar. Passados mais de cem anos da morte do filósofo, o pessimismo integra a *Weltanschauung* do homem pós-moderno. A vontade de poder é vencida pela imposição ou comodidade de se tornar uma vítima, e assim poder delegar a responsabilidade pelo seu fracasso ao sistema. A desconfiança e a descrença nas instituições políticas e o afastamento do cidadão comum das decisões fazem o sentimento de apatia e impotência se generalizarem, ganhando proporções alarmantes.

Os conflitos mundiais, o fracasso do socialismo e o crescente declínio das instituições coletivas e do Estado ratificam a desilusão do sujeito. Cada dia mais, o poder da técnica e suas crescentes conquistas foi tomando o lugar da participação individual junto a um sujeito descrente, desiludido e pessimista com seu futuro, um niilista passivo. Os avanços técnicos não significaram uma humanização das sociedades na mesma medida, e o homem pós-moderno vive um drama planetário evidenciado “na fratura entre o progresso científico e técnico e o retrocesso de suas possibilidades de ser feliz pela perda da identidade e da desumanização progressiva da vida”¹. Em outro extremo, radicais lideram revoluções e partem para o ataque pela força, destruindo sem metas, naquilo que Vattimo chamou de niilismo reativo, em termos nietzschianos, niilismo passivo. A invasão e destruição do Congresso pelos militantes do MLST, em 6 de junho de 2006, e a Revolução de 1917, na Rússia, podem servir como exemplos desse tipo de niilismo. Como o niilismo que nos é contemporâneo, o niilismo russo estava separado da esperança nos poderes político-coletivos, dotado de um caráter mais dogmático e rebelde do que crítico e céptico². As revoltas russas,

¹ CALDERA, A. *Os dilemas da democracia*. 1996, p. 25.

² Mesmo que dotado de um caráter de ruptura e mudança social, o niilismo russo renegava o passado e condenava o presente, “incapaz, porém, de abrir-se a uma configuração concreta e positiva do futuro. Sua proposta era o individualismo, a frieza do utilitarismo, não cínica nem indiferente, mas radical e coerente ao sustentar a rebelião da *intelligentsia* contra o poder e a cultura dominantes.” (VOLPI, F. *O niilismo*. 1999, p. 37-38) “O niilismo russo era essencialmente uma atitude negativa e destrutiva contra o corpo da moral, política e os ensinamentos da religião”, explica Arthur Danto. (DANTO, A. *Nietzsche as philosopher*, 1970, p. 29) Para maiores detalhes sobre a situação político-social russa em conjunção com a alemã, consultar a obra de George F. Kennan. O autor menciona a acentuada abrangência do nacionalismo, que não era novo “junto à opinião pública educada da Rússia (...)” (KENNAN, G. F. *O declínio da ordem euorpéia de Bismarck*. 1985, p. 432),

cuja culminância aconteceu com a morte do czar, convergiram as atenções da opinião pública, que acabou por equiparar niilismo e terrorismo³. Certamente esse fato chamou a atenção de Nietzsche, mas diversas outras leituras sedimentaram sua preocupação com o problema, a saber: *Ensaio de psicologia contemporânea*, de Paul Bourget, *Pais e filhos*, de Ivan Turgueniev, e *Memórias do subsolo*, de Dostoiévski⁴. O próprio Nietzsche, em carta a Franz Overbeck⁵, menciona a descoberta de Dostoiévski no momento em que preparava o livro *Vontade de poder*.

Em nossos dias, expressões como “sou apolítico” ou “odeio política” são facilmente ouvidas como justificativa para o desinteresse político, embora seja quase unânime o desconhecimento de que essa atitude é, por si só, uma escolha política na qual se abre mão do direito de emitir opiniões e participar das decisões para que outro as tome por nós. Trata-se do niilismo político, expressão do niilismo passivo ou reativo, em terminologia examinada por Vattimo. Aparentemente inofensiva, essa chaga crescente a cada dia e singularizada pelas expressivas votações em “branco” e “nulo” nos mais diferentes pleitos mundo a fora, tome-se o caso do Brasil nas eleições de 2006, minimiza as chances de as pessoas mudarem seu destino, pois converte possibilidade em perigo e oportunidade em risco pelo medo, apatia e descrença que se possa mudar algo. A mesmice e até o sofrimento são aceitos tacitamente. Esse comportamento é pernicioso à construção de uma sociedade politicamente participativa, autenticamente democrática, pois escolariza o cidadão a ser um mero cumpridor de sua vida, esta por sinal produto de uma vontade qualquer, jamais a dele próprio. Uma espécie de fatalismo é inerente a essa concepção. O espírito de vingança, gerador do ressentimento, se traduz na auto-anulação política, quando os cidadãos decidem se eximir dos pleitos crendo, com isso, mudar o cenário político de seus países, ou mesmo agindo por pura atitude negadora⁶. A indiferença de grande parcela da população persiste mesmo quando assuntos

descambando, por fim, num irracionalismo responsável pelos excessos cometidos em sua política externa (Ibid., 1985, p. 433).

³ “Na metade do século XIX, a palavra niilismo é usada para designar os conflitos políticos e sociais na Rússia” (ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. 2004, p. 50).

⁴ VOLPI, F., 1999, p. 45.

⁵ Nietzsche encontrou acidentalmente *Memórias do subsolo*: “Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werke l’esprit souterrain unter die Augen (...)” *BW*, 1984:27-9, III 5, Franz Overbeck, Nizza, Mittwoch, 23. Februar 1887.

⁶ Exemplo dessa postura pode ser conferido em entrevista concedida pelo sociólogo Francisco de Oliveira à revista *IHU On-Line* nº 170, quando, ao responder perguntas sobre os rumos da política no Brasil para 2006 foi categórico: “Vai ser uma campanha medíocre e mentirosa” (OLIVEIRA, F. de. “*A política tornou-se irrelevante*”. 2006, p. 15). Em sua análise, a crise ocasionada pelo mensalão afetou a credibilidade do sistema político brasileiro. Dessa forma, “não se deve esperar grande coisa” (Ibid., 2006, p.17). A coroação de seu niilismo político passivo é dada na resposta sobre o que espera de 2006 em linhas gerais: “Nada. Pelo que já

fundamentais estão em questão, como o *impeachment* de Collor, desvios de verbas municipais e a questão agrária, apenas para falarmos de alguns momentos específicos da situação política brasileira. Percebe-se somente um interesse sazonal pela política, sobretudo em anos eleitorais ou em casos muito específicos, como o que diz respeito ao mensalão⁷. O sistema educacional, em larga medida configurado numa reprodutibilidade de conhecimentos estéreos e alienígenas à realidade dos alunos, desinteressa e afasta, quando deveria promover exatamente o contrário - a participação e o interesse para o que se passa na sociedade. Vicejam aí a apatia, o descaso, a negação. Com uma apatia cultural fundada em um pessimismo sistematizado, o homem niilista gesta conseqüências políticas avassaladoras.

Levando todos esses aspectos em consideração, julgamos importante verificar uma das tentativas de superação do niilismo sugerida por Nietzsche por meio da *große Politik*, a grande política, por meio do *Übermensch*. A “vontade de nada”, ou seja, a vontade de poder reativa, ou ainda passiva, explicaria a autoderrocada do sujeito expressa pelo niilismo político? Seria a grande política uma das maneiras de superar o niilismo, contrapondo-se, entretanto, ao conceito de democracia liberal, alvo das principais críticas nietzschianas à política de seu tempo e, paradoxalmente, reafirmando-a como campo agonístico para a consecução da diferença? Examinaremos as ambigüidades às quais se presta esse expediente, mostrando que seu projeto político assenta-se sobre um radicalismo aristocrático nos moldes gregos arcaicos, cuja base é a moral e a justiça agonais. Refletimos também o sentido democrático que pode ser inferido de sua política agonai, embora não fosse a intenção explícita do filósofo fazer essa intersecção. Por último, seguindo a idéia de Müller-Lauter e Pearson, demonstramos que uma maneira de superar o niilismo advindo da constatação da morte de Deus seria perpetrada pelo além-do-homem mediante a tentativa de consecução da grande política, que centrado no pensamento do eterno retorno e do *amor fati*, assim como de uma transvaloração dos valores e da vontade de poder, seria o único ser capaz de fazê-lo.

disse nas minhas respostas, não espero nada. Só espero estar vivo e comemorar o próximo Natal” (Ibid., 2006, p. 17).

⁷ Em reportagem do jornal *Zero Hora*, *O Big Brother da Corrupção*, publicada em 7 de agosto de 2005, quatro cidadãos porto-alegrenses manifestam seu interesse ao acompanhar a cobertura realizada pela imprensa nas investigações do escândalo do mensalão. Todos os entrevistados demonstram inserção no problema político, cobrando medidas, fiscalização e acompanhando os detalhes quer seja pelo jornal impresso, televisivo ou radiofônico. Em 17 de julho do mesmo ano, uma das fundadoras do PT e integrante da Comissão de Ética Pública da Presidência da República, a socióloga Maria Victoria Benevides, afirma temer o descrédito na política não apenas dentro do partido, mas num contexto geral: “A derrota do partido seria uma derrota muito grande para o povo. A situação levou a um desencanto da militância petista, a um descrédito geral na política. O que mais tenho medo é do descrédito na política. Fora da política e da democracia não há salvação.”

Desde já, destacamos que, em nosso ponto de vista, o viés antidemocrático se sobrepõe ao democrático em função da veemência com que foi abordado, sobretudo a partir da terceira fase da obra nietzschiana e da moral dos senhores e dos escravos, muito embora essa concepção não diga respeito necessariamente a uma escravidão física, mas sim espiritual, dentro do indivíduo⁸. Desse modo, o conceito de força em Nietzsche denota força plástica de esquecimento⁹, que evita que o ressentimento se plasme como combustível para seu sujeito. Podemos dizer que o problema do niilismo político, em Nietzsche, não encontra superação total por meio da grande política porquanto sempre existirá o último homem, perpetrador da pequena política, que não encontrará forças e, por vezes, nem terá vontade de fazê-lo. Entretanto, paradoxalmente, as críticas à democracia liberal contribuem com o espírito agonístico fundamental para acatar as diferenças sociais e mantê-las existentes, oferecendo subsídios para repensar a democracia na Pós-Modernidade¹⁰. Hoje Nietzsche é reconhecido como um pensador que, embora caracterizado pela sistematização de seu ideário político, classificado pelo aristocratismo e o retorno a antigos conceitos como o *agon* grego, possui nessa área uma das dimensões mais controversas e importantes de sua obra¹¹. Entretanto, com referência a alguns comentadores que vêem a filosofia de Nietzsche como uma crítica à religião, à moral e à desconstrução da metafísica, ele comumente não é tido como um pensador político¹². Hoje isso mostra-se diferente, com pensadores como Henning Ottmann e Pearson apontando para as obras nietzschianas como “chaves sóciopolíticas”¹³. Concordamos com Giacóia, para quem o viés político nietzschiano merece grande atenção:

Pensamos que a política não pode ser tomada como um problema marginal, excecência de pouca relevância, quando não como uma aberrante *vexata quaestio* no interior do programa crítico nietzschiano. Antes pelo contrário, interpretamo-la como uma espécie de precioso fio de Ariadne que, mesmo que por atalhos e veredas labirínticas, pode nos guiar em direção aos problemas fulcrais da filosofia deste

⁸ GIACÓIA, O. *Nietzsche & Para Além de Bem e Mal*. 2002, p. 60-1.

⁹ GIACÓIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. 2004, p. 84-5.

¹⁰ Destacamos que nossa concepção de Pós-Modernidade é tributária a Gianni Vattimo, conforme definição explicitada no item 2.4 desta dissertação, páginas 76 a 79.

¹¹ PEARSON, K. A. *Nietzsche como pensador político*. 1997, p. 18.

¹² Ao colocar-se contra a política de seu tempo, interpretamos que Nietzsche se referia à pequena política partidária, a mesma da qual estava doente a Europa por culpa dos alemães, os “bufões da política” (“Hanswürste der Politik”. *EH*, 1969, p. 356, Der Fall Wagner, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 103, O caso Wagner, 2), que com suas “Guerras de Libertação” (“Freiheits-Kriegen”. *EH*, 1969, p. 358, Der Fall Wagner, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 103, O caso Wagner, 2) impediram o prosseguimento da força napoleônica capaz de “forjar uma unidade européia, uma unidade política e econômica para o fim de reger a Terra” (“Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei décadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen (...)” *EH*, 1969, p. 358, Der Fall Wagner, 2, VI3 ; *EH*, 2004, p. 104, O caso Wagner, 2).

¹³ NIETZSCHE, F., *GP*. 2002, p. 7.

pensador, sobretudo em direção à tarefa que era considerada por ele como sua própria vocação e destino: a transvaloração de todos os valores¹⁴.

O filósofo Marc Sautet diz que “despolitizar” a obra de Nietzsche “é privá-lo de seu fundamento”¹⁵, pois não havia sido por acaso sua preocupação com o destino da *polis*. Em sentido idêntico, valorizando o caráter político do pensamento nietzschiano, Pearson compara Tocqueville a Nietzsche, dizendo que este “vê perigos ocultos nas novas realidades políticas reveladas pelo mundo industrial e a democracia modernos e uma economia monetária”¹⁶. Tal modernidade guardaria a “atomização social”, um “mal-estar moral” e o “cultivo tanto da experiência como do gosto particular à custa da ação pública”¹⁷. Isso originaria uma cultura política enfraquecida, sem vigor. Assim sendo, a política resultante de tal situação só pode acabar na degeneração, na apatia do cidadão, já não mais preocupado com a cultura, mas tão somente com sua “obtusa e segura existência burguesa”¹⁸. Chegamos aqui ao homem niilista, que já não mais se governa ou faz questão de se governar. Ele converteu-se na vítima, delegou seu papel de protagonista ao Estado, ora responsável por tudo o que acontece, e viverá às expensas de qualquer responsabilidade própria.

Para Nietzsche a concepção de política ideal “é aquela que a vê como um meio para um fim: a produção de cultura e de grandeza humana”¹⁹, e quando nossa concepção fica subjugada pelas preocupações com o poder material, diz que nos tornamos incapazes de acrescentar à existência qualquer sentido espiritual ou cultural. O *Übermensch* vem para transcender esse tipo decadente de homem, liderando não uma revolução política no sentido comum do termo, da pequena política cotidiana, mas uma modificação global nos campos da educação e da cultura, uma avaliação da utilidade, do motivo pelo qual a sociedade existe e nela estamos inseridos. Em última análise, não existe em Nietzsche um projeto político específico, mas sim uma saída cultural para o problema social²⁰. Desse modo, escreve Nietzsche, a

¹⁴ NIETZSCHE, F., *GP*. 2002, p. 8.

¹⁵ SAUTET, M. *Um café para Sócrates*. 1997, p. 289.

¹⁶ PEARSON, K. A., 1997, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, 1997, p. 21. Neste sentido, consultar também a obra *Em busca da política*, de Zygmunt Bauman, cujo argumento central é de que a liberdade do indivíduo torna-se possível com um projeto coletivo, embora o que se observe em nossa época é uma privatização dos meios de viabilizar essa liberdade.

¹⁸ *Ibid.*, 1997, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, 1997, p. 22.

²⁰ Com base no ensaio *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*, de Ernani Chaves, pensamos importante mencionar que a idéia nietzschiana de política e educação subordinadas à cultura são inspiradas em conceitos do historiador Jakob Burckhardt sobre “grandeza histórica” e os “grandes da História”. Desse modo, percebe-se uma influência de Burckhardt no pensamento do jovem Nietzsche, sobretudo referente à cultura e suas implicações com a política.

(...) política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra²¹,

do que pode ser inferido um sentido prático na arena política, embora o principal seja o que diz respeito à cultura. Há que se destacar a contradição apresentada em *EH/EH* quanto ao “objetivo” da filosofia de Nietzsche. No aforismo 1 do Prólogo, ele menciona que “a última coisa” que “prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade”, pois “*derrubar ídolos*”²², metáfora para ideais, é que seria sua verdadeira missão. Mais adiante ele admite prometer “uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*”²³.

Mas se Deus está morto, se a metafísica tradicional já não é mais uma resposta, se o niilismo bate à nossa porta, onde o homem deve afirmar-se para dar sentido à sua existência? Em nossa reflexão, entendemos que uma das saídas buscadas por Nietzsche reside na grande política, movida pela vontade de poder aliada à transvaloração dos valores, calcadas na existência trágica do além-do-homem. Vale frisar, entretanto, que guardadas as proporções negativas do fenômeno do niilismo, ele deve ser encarado como uma oportunidade de “revolução na linguagem e no conhecimento, que envolve tanto uma reavaliação dos antigos valores como a criação de novos”²⁴. Assim sendo, o niilismo não deve ser ignorado, mas utilizado como um degrau a ser galgado na superação do homem ao seu tipo mais elevado, o *Übermensch*, assim como o homem ultrapassou o macaco. Nietzsche propõe, inclusive, a necessidade do niilismo e sua radicalização: “Entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*”²⁵, além da negação e da destruição serem pré-requisitos de uma condição afirmativa construtiva²⁶. O niilismo seria

²¹ “Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einem Geistkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gessellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.” *EH*, 1969, p. 364, *Warum ich ein Schicksal bin*, 1, VI3; *EH*, 2004, p. 110, *Por que sou um destino*, 1. Grifo do autor.

²² “Das Letzte, was ich versprechen würde, wäre, die Menschheit zu ‘verbessern’. Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet; die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat. Götzen (mein Wort für “Ideale”) umwerfen – das gehört schon eher zu meinem Handwerk.” *EH*, 1969, p. 256, *Vorwort*, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 18, *Prólogo*, 2. Grifo do autor.

²³ “Ich verspreche ein tragisches Zeitalter: die höchste Kunst im Jasagen zum Leben, die Tragödie, wird wiedergeboren werden, wenn die Menschheit das Bewusstsein der härtesten, aber nothwendigsten Kriege hinter sich hat, ohne daran zu leiden...” *EH*, 1969, p. 311, *Die Geburt der Tragödie*, 4, VI3; *EH*, 2004, p. 65, *O nascimento da tragédia*, 4. Grifo do autor.

²⁴ PEARSON, K. A., 1997, p. 48.

²⁵ “Für eine dionysische Aufgabe gehört die Härte des Hammers, die Lust selbst am Vernichten in entscheidender Weise zu den Vorbedingungen.” *EH*, 1969, p. 347, *Die Geburt der Tragödie*, 8, VI3; *EH*, 2004, p. 94, *Assim falou Zaratustra*, 8. Grifo do autor.

²⁶ *EH*, 1969, p. 366, *Warum ich ein Schicksal bin*, 4, VI3; *EH*, 2004, p. 111, *Por que sou um destino*, 4.

uma espécie de condição em que nossa experiência de mundo e o aparato conceitual que possuímos para interpretá-lo, desmorona. Isso não é apenas um privilégio da Idade Moderna, pelo contrário, crises semelhantes à do niilismo nos três últimos séculos aconteceram já na Grécia Antiga, com o colapso dos fundamentos míticos daquele povo. Além disso, se considerarmos o entendimento trágico que os gregos tinham do mundo, aceitando seu caráter apolíneo e dionisíaco e por isso construindo um sentido próprio para ele, perceberemos que o niilismo repousava no âmago daquela civilização²⁷, embora “domesticado”. Nietzsche defende a necessidade do niilismo a fim de pensar a respeito da validade dos valores que ora professamos. Pearson acredita que

um modo de compreender a caracterização feita por Nietzsche da experiência do niilismo como uma experiência psicológica de cansaço, aflição, apatia e desesperança, é refletindo sobre alguns acontecimentos recentes de nosso tempo, como o colapso do comunismo na Europa Oriental e seu impacto existencial sobre os socialistas e os marxistas. O niilismo acarreta um abandono da crença de que há um significado no processo histórico (uma teleologia)²⁸.

Devemos salientar, contudo, que, embora a superação do niilismo por meio da grande política pelo além-do-homem, seu executor, seja a saída apontada por Nietzsche, ela é ambígua. Isso porque exclui da participação política uma grande parcela da humanidade, ou seja, aqueles que Nietzsche denomina “os escravos”, “os decadentes”. Ao acenar com a grande política, Nietzsche utiliza uma armadilha na qual é fácil cair. Enquanto sugere a redenção da humanidade pelo além-do-homem, único ser capaz de transcender o niilismo e suportar o eterno retorno, o filósofo abre caminho para o individualismo, o que demonstra o viés aristocrático de suas concepções filosóficas e confronta-se com os governos democráticos liberais, para ficarmos apenas no caso específico do nosso estudo. Em outra acepção, ao reconhecer a importância das contrariedades agonísticas dentro da sociedade para que esta cresça, progrida e não degenera sob a égide do pensamento único, Nietzsche aproxima-se de um projeto democrático de respeito às diferenças e singularidades do sujeito, podendo lançar as bases para a construção de uma democracia agonística pós-moderna. É verdade que, de algum modo, Nietzsche tem razão ao propor a importância da excelência na sociedade, porquanto o tipo de nivelamento subjacente à secularização dos valores judaico-cristãos pode sufocar talentos e inclinações naturais²⁹, muito embora o cristianismo, como Scheler apontou,

²⁷ MELO, E. R. *Nietzsche e a justiça*. 2004, p. 25.

²⁸ PEARSON, K. A., 1997, p. 51.

²⁹ No capítulo 4, examinamos a idéia de Hatab de que a democracia pós-moderna que pode surgir inspirada nos escritos nietzschianos, deve assentar-se não na igualdade entre pessoas por meio de de uma essência humana,

possa ter uma moral aristocrática, e não ressentida. Ponderamos que, se para Nietzsche o alvo da cultura é a vinda do *Übermensch*, fica claro que sua linha filosófica encaminha-se para o aristocratismo, ou ainda, para um projeto unilateral e excludente, que englobaria alguns e deixaria outros à margem da superação do niilismo, embora dos flancos dessa proposta possam surgir transcendências que se sobressaiam. Isso é aristocratismo, mas não quer, de forma alguma, significar anulação do outro e, muito menos, seu extermínio. Nietzsche tinha em mente a importância da alteridade na existência trágica (basta lembrar de sua insistência em afirmar os princípios apolíneo e o dionisíaco como fundamentais na existência), bem como do conceito de “inimigo”, ao modo das disputas da época grega:

*Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o pathos agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza*³⁰.

O *outro* é fundamental para a existência de qualquer ser humano. Com a inexistência de oponentes, o que a democracia herdeira do pensamento judaico-cristão deseja por meio da extirpação das diferenças, ou, em nossos dias, a demagogia política brasileira (que se pensa um governo de esquerda esclarecido), o homem viveria uma linearidade que pode aniquilá-lo, um nivelamento mortal para a emergência do novo. Lembremos, ainda, que o conceito de justiça nietzschiana é explicitamente tributário à justiça ao modo grego, fundada no “antagonismo da alma e não na esperança cristã”³¹, pressupondo um “equilíbrio de forças mais ou menos iguais em contraposição, em luta”³², sem o apagamento das “distâncias, diferenças e da singularidade”³³, como fez o cristianismo que Nietzsche conhecia. Entretanto, o outro, o adversário, não deve ser pensado como um ser frágil, a ser vencido facilmente, o que tiraria o mérito da vitória: “A tarefa *não* consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e maestria das armas – subjugar adversários *iguais* a nós... Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para

como entende o pensamento judaico-cristão, mas sim na igualdade *de direitos*. Assim, o sujeito mantém intacta sua singularidade como indivíduo e pode viver sob os auspícios de uma política democrática.

³⁰ “Feind sein können, Feind sein – das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur. Sie brauch widerstände, folglich sucht sie widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso nothwendig zur Stärke als das Rach – und Nachgefühl zur Schwäche.” *EH*, 1969, p. 272, Warum ich so weise bin, 7, VI3; *EH*, 2004, p. 31, Por que sou tão sábio, 7. Grifo do autor.

³¹ MELO, E. R., 2004, p. 75.

³² *Ibid.*, 2004, p. 48.

³³ *Ibid.*, 2004, p. 48.

um duelo *honesto*”³⁴. Tomando isso em consideração, é fundamental entender o conceito de justiça de Nietzsche sob a perspectiva de uma justiça trágica, devenida, que percebe e reafirma o mundo em seus contrastes, e não numa esfera imóvel de igualdade e linearidade. Numa transposição desses conceitos para seu pensamento político, entendemos que as contrariedades sociais são salutares, e a política é o lugar de essas diferenças serem contrapostas como arena para conflitos organizados. Nietzsche afirma, inclusive, que o além-do-homem e o último homem coexistiriam, mas um submetido ao outro:

*Aquele gera o último homem. Meu movimento, o Além-do-Homem. A meta não é, de modo algum, compreender os últimos como os senhores dos primeiros, mas duas espécies devem subsistir uma ao lado da outra – possivelmente separadas: uma delas, como os deuses epicureos, não se ocupando da outra*³⁵.

Além das obras de Nietzsche, utilizamos como referencial teórico primário para a elaboração desta dissertação os livros *Nietzsche como pensador político*, de Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, de Bruce Detwiler, e *A nietzschean defense of democracy*, de Lawrence Hatab. As obras *O fim da modernidade*, de Gianni Vattimo, *O Niilismo*, de Franco Volpi, *Niilismo, transcendência e aniquilamento: a filosofia dos extremos de Nietzsche*, de Clademir Araldi, e *Lógica do niilismo. Dialética, diferença e recursividade*, de Franca D’Agostini, servem como aporte teórico primário sobre o niilismo. Quanto ao método de abordagem, explicitamos os conceitos nietzschianos em *1.1 Definição dos termos*, estabelecendo uma relação comparativa entre estes na consecução da grande política e as dificuldades advindas dessa proposta. Usamos esses conceitos para produzir uma análise da obra do filósofo com recorte específico ao fenômeno do niilismo, num ensaio filosófico. A técnica utilizada para a elaboração deste trabalho é a pesquisa bibliográfica seguida de análise da obra de Nietzsche nos seus cinco conceitos chave, relacionando-os com a grande política. Nas obras de Pearson, Detwiler, Hatab, Volpi, Vattimo, Araldi e D’Agostini procedemos da mesma forma. Com essa estrutura em mente, dedicamos o primeiro capítulo à definição da terminologia nietzschiana, bem como a um

³⁴ “Die Aufgabe ist nicht, überhaupt über widerstände Herr zu werden, sondern über solche, an denen man seine ganze Kraft, Geschmeidigkeit und Waffen – Meisterschaft einzusetzen hat, - über gleiche Gegner... Gleichheit vor dem Feinde – erste Voraus – setzung zu einem rechtschaffnen Duell.” *EH*, 1969, p. 272, *Warum ich so weise bin*, 7, VI3; *EH*, 2004, p. 32, *Por que sou tão sábio*, 7. Grifo do autor.

³⁵ “Jene erzeugt den letzten Menschen. Meine Bewegung den Übermenschen. Er ist durchaus **nicht** das Ziel, die letzteren als die Heren der Esteren aufzufassen: sondern: es sollen zwei Arten neben einander bestehen – möglichst getrennt: die eine wie die epikurischen Götter, sich um die andere nicht kümmernd.” *NF*, 1977, p. 252, 7 (21), *Frühjahr-Sommer 1883*, VIII. *GP*, 2002, p. 26, 7 (21), *Primaverão-Verão de 1883*: In: *KSA*, v. 10, p. 244 et seq. Grifos do autor.

apanhado geral sobre o niilismo, desde suas raízes até as interações entre o niilismo russo, niilismo e morte de Deus e niilismo e tragédia. No segundo capítulo descrevemos e contextualizamos detalhadamente o que o niilismo significa nos quatro teóricos analisados para, com esses subsídios, ponderar na terceira parte a respeito da relação entre a grande política como uma das tentativas de superar o fenômeno. No quarto e último capítulo confrontamos a concepção nietzschiana de grande política com a democracia liberal, não sem antes situar o surgimento da democracia na Grécia e os moldes políticos da época arcaica, imediatamente a ela anterior, e influenciadores da concepção nietzschiana de radicalismo aristocrático presentes em seu conceito da grande política.

Com esta dissertação, continuamos os estudos iniciados na Pós-Graduação de Ciência Política da Ulbra, quando elaboramos a monografia *A aurora do Übermensch – as influências de Dostoiévski e Maquiavel no pensamento político de Nietzsche*, sob a orientação do Prof. Dr. Valério Rohden. Como o tema nos despertou motivação de pesquisa e suscitou perguntas então não respondidas, empreendemos o presente estudo. Importa, ainda, reiterar a afirmação de Araldi, para quem Nietzsche trata do niilismo, muitas vezes, em “caráter implícito e, muitas vezes, lacunar”³⁶ no que diz respeito à interligação de seus temas fundamentais e, além disso, em “diferentes camadas de significação”³⁷, do que se acentua a dificuldade em estudar o tema. Nossa meta é utilizar as conclusões obtidas neste trabalho para lançar questionamentos e colaborar no debate sobre a responsabilidade do sujeito na sociedade pós-moderna, fazendo das idéias de Nietzsche não propostas acabadas e indiscutíveis, mas instrumentos com os quais possamos entender melhor a dinâmica do mundo no qual vivemos. Retomando as palavras de Pearson, não estamos proibidos de criticar ou rejeitar as idéias de Nietzsche, posto que a “recepção de sua obra deve transcender o plano de um simples ‘sim’ ou ‘não’”³⁸. O objetivo é “nada menos que o desafio do pensamento e um desafio para pensar”³⁹, para prosseguir e fazer-se co-autor.

Não temos a pretensão de produzir um trabalho definitivo sobre o tema. Em primeiro lugar, porque esta é, apenas, uma das etapas de nossa trajetória acadêmica, e muito há que ser feito para uma colheita que se queira não definitiva, mas promissora. Segundo, porque, parafraseando o tradutor de *Friedrich Nietzsche. Fragmentos Finais*, Flávio Kothe, querer colocar um ponto final no entendimento dos escritos nietzschianos “seria postular a

³⁶ ARALDI, C., 2004, p. 19.

³⁷ Ibid., 2004, p. 19.

³⁸ PEARSON, K. A., 1997, p. 220.

³⁹ Ibid., 1997, p. 220.

possibilidade de concluir definitivamente um pensamento, cancelando a evolução e a involução das coisas (...)”⁴⁰. Ter uma idéia fechada e indiscutível do que o filósofo produziu é prender seu pensamento nos limites lógico-lingüísticos e, além disso, cercar a possibilidade e a riqueza de interpretações que dele podem ser extraídas. Procurar uma explicação única não faz jus ao projeto nietzschiano de eterna construção trágica, o que pode ser aplicado não apenas a nós como sujeitos políticos, mas também ao seu texto, candente de significados e interpretações que, a cada ano, ganham outros contornos. Assim, este trabalho é *uma* tentativa de entender o sujeito submetido à grande política, procurando transcender o niilismo e defrontando-se com a democracia liberal de seu tempo, além de um exercício para pensar a abertura sugerida pela política agonística, e não deduzir uma solução acabada para as angústias que nos acometem no labirinto inextricável que se revelou a Pós-Modernidade.

⁴⁰ NIETZSCHE, F., *FF*, 2002, p. 12.

1. RAÍZES DO NIILISMO

1.1 DEFINIÇÃO DOS TERMOS

Tendo em vista a singularidade do pensamento de Nietzsche, explicamos seus principais conceitos a fim de possibilitar uma melhor compreensão da terminologia usada pelo filósofo e para uma correta contextualização de suas idéias. Cumpre apontar, ainda, que essa classificação é tributária à proposta de Martin Heidegger, que dividiu em cinco conceitos principais todo arcabouço nietzschiano⁴¹. Em função dos objetivos propostos com esta pesquisa, além dos cinco termos capitais, acreditamos importante esclarecer, da mesma maneira, o significado das expressões grande política, pequena política, *amor fati*, apolíneo, dionisíaco, último homem e *agon*.

1.1.1 Vontade de Poder

A vontade de poder é a atitude humana que deve tomar o lugar dos antigos valores e da metafísica tradicionais. Nietzsche explica essa terminologia como um sentimento inato do ser humano, que tende sempre para o mais forte, num eterno desejo não apenas de crescimento e conservação, mas de superação. Através dela o homem pode anular o niilismo e construir uma nova vida, um triunfo pessoal. A expressão opõe-se ao querer viver pessimista de Schopenhauer e designa uma vontade de dominar, “própria de qualquer vida, e mais especialmente, a energia conquistadora, dos homens mais dotados que serão capazes de criar novos valores após a derrubada dos valores tradicionais”⁴², cuja expressão é dada principalmente pelo cristianismo.

Müller-Lauter explica que, com base nesse conceito, Nietzsche determina “o ente em sua totalidade”⁴³, e portanto continua fazendo parte da metafísica. A vontade de poder não existe “em si” ou “como tal”, mas expressa, isso sim, um querer algo. Desse modo, a “vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder”⁴⁴. Ela procura, assim, violentação, apropriação, expansão. Com semelhante concepção de vida, não resta

⁴¹ Heidegger aponta cinco termos fundamentais na filosofia de Nietzsche, quais sejam: o niilismo, a transvaloração de todos os valores, a vontade de poder, o eterno retorno do mesmo e o além-do-homem (ARALDI, C., 2004, p. 21-2). O desenvolvimento do conceito de niilismo, com seu aprofundamento, é tido por Heidegger como sinal de “maturidade e completude” de seu pensamento.

⁴² DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. *Dicionário de filosofia*. 1996, p. 490.

⁴³ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 1997, p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*, 1997, p. 54.

espaço, portanto, para os sentimentos humanistas de felicidade, bondade, compaixão, pelos quais o cristianismo se pauta.

1.1.2 Transvaloração dos Valores

A transvaloração dos valores é a exigência da filosofia nietzschiana para recuperar os valores nobres perdidos, revertendo os conceitos de bom a mau, e vice-versa. Tudo que é vil, fraco, ressentido e humilde deve ser desprezado, uma vez que denota decadência e anemia de vontade. No outro extremo, a força, a coragem e o comportamento não-corrompido pelos ditames morais, deveriam ser resgatados. Podemos interpretar a transvaloração como uma inversão dos valores éticos do cristianismo, reabilitando os antigos valores esgotados da cultura. De certa forma, é a restauração do *ethos* pagão do herói e do guerreiro intrépido.

Em *FW/GC*, Nietzsche pergunta “em que tens fé”⁴⁵, para responder que “é preciso determinar novamente o peso de todas as coisas”⁴⁶, sugerindo que o valor dos valores deveria ser revisto e, além disso, invertido. Tornar-se aquilo que se é configura-se, assim, no principal argumento transvalorador, que deixa de lado a humildade cristã da submissão para oferecer espaço a um sujeito que se constrói e vive perigosamente, erigindo suas “cidades perto do Vesúvio”⁴⁷ e vivendo em guerra consigo e com seus semelhantes⁴⁸. Nietzsche inicia esse texto saudando “os índices da vinda de uma época mais viril e mais guerreira que voltará a honrar a bravura antes de tudo”⁴⁹. Para isso, é preciso homens especiais, que “não poderão sair do nada – muito menos da areia e da escumalha da civilização de hoje e da educação das grandes cidades”⁵⁰ – esses seriam os indivíduos capazes de realizar a transvaloração dos valores e implementar uma nova moral. Chegar a ser o que se é e construir sua própria vida como uma obra de arte, da qual se quer fazer transbordar e repetir cada momento em todos os seus aspectos é o desafio e a proposição de Nietzsche unificando uma existência trágica e uma redescoberta dos valores fortes embotados na cultura ocidental⁵¹.

⁴⁵ “Woran glaubst du?” *FW*, 1973, p. 197, III, 269, V2; *GC*, 1981, p. 176, III, 269.

⁴⁶ “- Daran: dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen.” *FW*, 1973, p. 197, III, 269, V2; *GC*, 1981, p. 176, III, 269.

⁴⁷ “Baut eure Städte an den Vesuv!” *FW*, 1973, p. 206, IV, 283, V2; *GC*, 1981, p. 184, IV, 283.

⁴⁸ “Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber!” *FW*, 1973, p. 206, IV, 283, V2; *GC*, 1981, p. 184, 283, IV.

⁴⁹ “Ich begrüße alle Anzeichen dafür, das ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird!” *FW*, 1973, p. 206, IV, 283, V2; *GC*, 1981, p. 184, IV, 283.

⁵⁰ “Dazu bedarf es für jetzt vieler vorbeider tapferer Menschen, welche doch nicht aus dem Nichts entspringen könne – und ebensowening aus dem Sand und Schleim der jetzigen civilization und Grosstadt – Bildung (...)” *FW*, 1973, p. 206, IV, 283, V2; *GC*, 1981, p. 184, IV, 283.

⁵¹ Para maiores detalhes sobre esse tópico, consultar o capítulo *La construcción de la propia vida o la vida como obra de arte*, p. 243-60, de Remedios Avila.

1.1.3 Além-do-homem⁵²

O além-do-homem é aquele que irá superar o homem ao criar novas tábuas de valor e viver sob elas, sem Deus e sem moral como justificativas e fantasmagorias metafísicas explicativas. Sua atitude é de determinação, confiança em seus desígnios, sem medo dos desafios que certamente advirão. O além-do-homem nietzschiano é o único ser capaz de transcender o niilismo passivo. Importante frisar que o prefixo alemão *Über* deve ser entendido como uma transcendência, guindando o homem um degrau acima do homem comum, pois sua tarefa é ultrapassar a conduta humana e viver sob seus próprios auspícios, sem idolatrar deuses ou guiar-se por valores esgotados expressos por dualismos paralisantes. Podemos entender o além-do-homem como expressão de uma nova subjetividade, dono de “um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida (...)”⁵³, como o tipo ideal proposto por Nietzsche, o alvo de toda cultura, o grande objetivo da humanidade, mesmo que para isso devam existir pessoas que vivam voltadas exclusivamente para apoiar sua consecução – os escravos.

Convém lembrar que, ao longo de sua obra, Nietzsche refere-se de diferentes formas ao além-do-homem: aristocrata do espírito, novo filósofo e filósofo legislador, terminologias estas que guardam conotações políticas importantes no contexto de seu pensamento. Assim, ao longo desta dissertação, tomem-se como sinônimos essas designações. Seguindo a tese de Araldi, os tipos criados por Nietzsche como “preparações” ao além-do-homem seriam o artista trágico, correspondente à primeira fase de seus escritos (do *GT/NT* às *Considerações extemporâneas*), chamada pessimismo trágico, e o espírito livre, pertencente à segunda fase (abrangendo *Humano, demasiado humano, M/A* e *FW/GC*), classificada como positivismo cético. O terceiro período, que se dá a partir de *Za/ZA*, é aquele no qual Nietzsche efetivamente propõe a vinda do além-do-homem, coincidente com a radicalização de seu pensamento político, quando a grande política delineia-se com maiores detalhes. Assim, o além-do-homem seria uma tentativa de construção de um tipo superior calcada na processualidade do artista trágico e do espírito livre⁵⁴.

⁵² Por questões semânticas, preferimos substituir a palavra alemã *Übermensch* pela terminologia além-do-homem, que denota mais uma transcendência, no sentido original proposto por Nietzsche, do que super-homem, conceito ao qual foi atribuído um significado de superioridade racial que não condizia com a teoria do filósofo. Assim, a terminologia por nós utilizada é a mesma que aquela da Coleção *Os Pensadores, Obras Incompletas*. Como muito bem Vattimo acentua, pensamos que é no modo de entendimento e tradução do prefixo *über* que reside o problema de significado do termo.

⁵³ MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 2001, p. 46.

⁵⁴ ARALDI, C., 2004, p. 39.

A idéia de além-do-homem não está ligada a um conceito evolutivo biológico, mas sim a uma superação do ponto de vista cultural e, conseqüentemente, social - ele não é um ser prodigioso, sobrenatural, mas aquele que supera a condição humana primeva de ponte, de travessia⁵⁵. Nietzsche recusava uma ligação de suas idéias com o darwinismo:

Outro gado bovino erudito levantou contra mim, de sua parte, a suspeita de darwinismo; até mesmo o “culto dos heróis”, daquele grande moedeiro falso inconsciente e involuntário, Carlyle, tão maldosamente recusado por mim, foi reconhecido ali⁵⁶.

O filósofo entendia o além-do-homem como

o tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao homem “moderno”, ao homem “bom”, aos cristãos e outros niilistas – uma palavra que, na boca de um Zarathustra, do *aniquilador* da moral, se torna uma palavra que dá muito o que pensar⁵⁷.

O além-do-homem é uma das possibilidades oferecidas ao homem – a outra, o último-homem, denota a degradação niilista do não-querer, do querer para trás, da reatividade e da passividade. Para Hollinrake, o além-do-homem antidarwiniano “executará um programa abrangente de reforma, devolvendo ao homem um senso de propósito e à terra – abandonada pela Deidade – um significado”⁵⁸. Desse modo, continua ele, poucos serão beneficiados a expensas de muitos, e todos os atormentados pelo espírito “nivelador da gravidade”⁵⁹, “são desafiados e substituídos pela defesa do perigo, da audácia, da dança e da destreza intelectual”⁶⁰.

A inspiração para o termo vem de Goethe, designando “um tipo superior de homem forjado pela vontade de poder cujo exercício será tornado possível com a ‘morte de Deus’, ou seja, o fim da mentalidade cristã e a transmutação de todos os valores.”⁶¹ A existência do

⁵⁵ Interpretações fora do contexto fazem do *Prólogo* do *Za/ZA* a causa do entendimento errôneo do além-do-homem como “tipo idealista de uma espécie superior de homem, meio santo, meio gênio, ou como sinal de darwinismo ou de culto do herói (...)” MACHADO, R., 2001, p. 53.

⁵⁶ “Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt; selbst der von mir so boshaft algelehnte “Heroen-Custus” jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle’s, ist darin wiederkannt Worden.” *EH*, 1969, p. 298, *Warum ich so gute Bücher schreibe*, 1, VI3; *EH*, 1978, p. 375, Por que escrevo livros tão bons, 1.

⁵⁷ “(...) eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu “modern” Menschen, zu “Guten” Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein wort das im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, sehr nachdenkliches wort wird (...)” *EH*, 1969, p. 298, *Warum ich so gute Bücher schreibe*, 1, VI3; *EH*, 1978, p. 375, Por que escrevo livros tão bons, 1. Grifo do autor.

⁵⁸ HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. 1986, p. 24.

⁵⁹ *Ibid.*, 1986, p. 24.

⁶⁰ *Ibid.*, 1986, p. 24.

⁶¹ DUROZOI, G.; ROUSSEL, A., 1996, p. 490.

homem comum seria explicada apenas como uma transcendência em função do além-do-homem, que deveria vir após a anunciação realizada por Zaratustra. Vattimo entende que o *Übermensch* de Nietzsche como nada mais do que “o homem de sempre, desvelado em sua natureza profunda”⁶². Desse modo, Nietzsche propunha o *Übermensch* como uma forma de renovar as “dimensões individuais e sociais da vida, com um ideal de homem novo”⁶³, apesar de fazer vingar aquilo que já existia no cerne do homem em questão. O *Übermensch* ocupa posição central na filosofia nietzschiana pela radicalidade que seu viver e seu entendimento de mundo pressupõem. Giacóia afirma que o além-do-homem como homem de exceção precisa ser entendido como o oposto ao ser tornado laborioso em função da fragmentação do trabalho, da alienação e adesração na sociedade moderna. A causa disso deve ser buscada na automediocrização da humanidade em função do avanço da sociedade industrial. O niilismo europeu é a concretização desse processo.

1.1.4 Eterno Retorno

Die ewige Wiederkehr, ou literalmente o eterno retorno do mesmo, é uma provocação nietzschiana à idéia do progresso dos evolucionistas; à divisão em três etapas da história dos positivistas; à crença do cristianismo na salvação da alma, nascida em pecado e redimida pela graça. É uma retomada da concepção cíclica dos pitagóricos e dos estóicos que viam um eterno perecer e renascer da natureza e da história. Tudo que houve exaurido o Grande Ano⁶⁴ voltará a ocorrer, intermediado pelo fogo e pela destruição periódica, de modo que o eterno retorno se coloca contra a temporalidade histórica linear à qual o Ocidente se submete⁶⁵.

Em Nietzsche, esse conceito precisa ser interpretado na lógica de que cada instante ou realização humanas devem ser tratados como se fossem repetir-se indefinidamente, daí a necessidade de vivê-los da melhor maneira possível, justificando sua importância. Ao eterno retorno une-se a idéia da existência trágica, que reafirma cada fato como insubstituível em sua

⁶² VATTIMO, G. *Dialogo con Nietzsche*. 2002, p. 145.

⁶³ *Ibid.*, 2002, p. 149.

⁶⁴ Em *O tempo na História*, a apoteose na crença da natureza cíclica do universo reside no conceito de Grande Ano, de provável origem babilônica, posteriormente herdada pelos gregos. Duas eram as interpretações da idéia. “Por um lado, era simplesmente o período necessário para que o Sol, a Lua e os planetas chegassem à mesma posição em relação uns aos outros em que estavam num determinado momento. Parece que foi nesse sentido que Platão usou a idéia no *Timeu*. Por outro lado, para Heráclito ela significava o período desde a formação do mundo até sua destruição e renascimento. Segundo ele, o universo surgira do fogo e no fogo terminaria” (WHITROW, G. J. *O tempo na História*. 1993, p. 58). Ambas as concepções foram combinadas pelos estóicos no final da Antigüidade. Eles pensavam que, “quando os corpos celestes retornassem, a intervalos fixos de tempo, às mesmas posições relativas que tinham no início do mundo, todo o ciclo seria renovado nos mínimos detalhes” (*Ibid.*, 1993, p. 58).

⁶⁵ DUROZOI, G.; ROUSSEL, A., 1996, p. 342.

essência, quer bom ou mau. O homem deve amar a sua escolha (*amor fati*) e a sua existência, independente de sua dureza, de forma heróica, a tal ponto que possa querer a sua repetição *ad infinitum*. O homem assumiria uma atitude dionisiaca, dizendo um grande sim à vida, mesmo que esta se mostre eivada de dor e sofrimento, e ainda que destituída de todo e qualquer valor teológico e teleológico.

Tal pessimismo schopenhaueriano, provavelmente potencializado ao descortinar o verdadeiro mundo, é deixado de lado em favor de uma louca e exuberante afirmação, um pessimismo da força, um *amor fati* capaz de dar sentido a uma existência absurda, calcada no nada, mas, por isso mesmo, carente de aposição de sentido por meio do próprio existir como corpo, como matéria finita⁶⁶. O eterno retorno é o pensamento mais abissal e a superação do niilismo é proposta por ele, revivendo o nada indefinidamente e transcendendo-o:

Pensem esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido e meta, porém inevitavelmente retornando, sem um final e no nada: ‘o eterno retorno’.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno!

Forma européia de budismo: a energia do saber e da força compele a uma tal crença. É a mais científica de todas as hipóteses possíveis. Negamos metas terminais: se a existência tivesse alguma, ela teria que ter sido alcançada⁶⁷.

No que tange aos fundamentos do eterno retorno, Nietzsche vale-se de uma teoria remanescente dos pitagóricos e estoicos⁶⁸ e jamais provada cientificamente, que viam no

⁶⁶ Aqui fazemos menção à obra *O desafio da grande saúde em Nietzsche*, cujo enfoque demonstra que o pensamento trágico e a vontade de poder e o eterno retorno refletem o ideal da grande saúde. O conceito de grande saúde em Nietzsche não teria a característica de conservação, valores ou afirmação moral, e sim os aspectos apolíneo e dionisiaco da vida, sobretudo uma espécie de saúde do pensamento.

⁶⁷ “Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sin und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‘die ewige Wiederkehr’.

Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das “Sinnlose”) ewig!

Europäische Form des Buddhismus: Energie des Wissens und der Kraft zwingt zu einem solchen Glauben. Es ist die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen. Wir leugen Schuss-Ziele: hätte das Dasein eins, so müsste es erreicht sein.” *NF*, 1974, p. 217, 5 (71), 6, Sommer 1886 - Herbst 1887, VIII1; *GP*, 2002, p. 58, *apud* O niilismo europeu, Lenzer Heide 10 de junho de 1887, 6.

⁶⁸ “A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais”. Do original: “Die Lehre von der ‘ewigen wiederkunft’, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra’s könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit gelehrt hat, Spuren davon.–” *EH*, 1969, p. 311, Die Geburt der Tragödie, 3, VI3; *EH*, 2004, p. 64, 3.

eterno devir⁶⁹ a explicação para o mundo e sua grande tragédia. O mundo como uma Fênix, assim Nietzsche interpretava a idéia que em Heráclito julgou encontrar⁷⁰. Mediante uma reconfiguração desse argumento pré-socrático, concebido em agosto de 1881, às margens do Lago Surlei, nos Alpes, Nietzsche convida seus leitores a pensar a existência como um devir, sem começo ou fim, pelo contrário, cíclico e, portanto, passível de retorno. Levando tal conjectura em consideração, por meio do eterno retorno é preciso que se viva de maneira como se cada ato ou cada momento fossem repetir-se sempre⁷¹. A isso devemos submeter, de imediato, o conceito de existência trágica, que reafirma a imprescindibilidade de cada situação no contexto existencial humano. O homem precisa escolher e amar sua escolha de tal modo que possa querer que ela se repita infinitamente, junto de cada prazer e cada dor, sem a interferência de subterfúgios como Deus e a moral cristã. Esse pensamento abissal é descrito por Nietzsche no aforismo 341 de *FW/GC, O peso formidável*⁷².

⁶⁹ A respeito da influência de Heráclito na releitura do eterno retorno proposta por Nietzsche, Whitrow assinala que corresponde ao filósofo grego “a primeira formulação explícita na literatura grega de que, embora as coisas individuais sejam sujeitas à mudança e à degradação, o mundo em si mesmo é eterno” (WHITROW, G. J., 1993, p. 53). A “mudança perpétua” era a lei fundamental que governava todas as coisas, o que pode ser sintetizado no aforismo “Não se pode jamais tomar banho duas vezes no mesmo rio.” A permanente luta entre opostos foi indicada por Heráclito, sendo os contrários fundamentais um ao outro, já que “o seu eterno conflito é o próprio fundamento da existência” (Ibid., 1993, p. 53).

⁷⁰ “O interesse de Nietzsche pelas teorias de metempsicose e de ressurreição cosmológica pode ser datado de, pelo menos, seu período de residência em Basileia. Uma breve referência à teoria grega do eterno retorno em *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie (Da Utilidade e Desvantagem da História)* parágrafo 2, associa-se à pseudociência astronômica de Pitágoras. Seus vínculos conjecturais com Heráclito e os filósofos estoicos, tão fortemente sublinhados nas explicações sobre Zaratustra em *Ecce homo*, são abertamente apontados nas notas reunidas em Basileia, com vistas a uma obra de natureza abrangente sobre a filosofia grega pré-platônica” (HOLLINRAKE, R., 1986, p. 21-2).

⁷¹ Na obra de R. Hollinrake, encontramos aquela que parece ser a idéia em cujas bases se assenta o eterno retorno nietzschiano: “Esses primeiros estudos preparam o caminho para a pesquisa mais especializada do período ulterior, quando Nietzsche se debruçou sobre as descobertas da física moderna, dedicando especial interesse à teoria da conservação da energia. Já em seus anos de estudante, suas leituras científicas eram extensas. Em janeiro de 1869, perto do final de sua residência em Leipzig, falou a Rohde sobre uma possível transferência da filologia clássica para a ciência; e não é isento de interesse o fato de, na primavera de 1881, na época de sua visita a Surlei, ter reatado seus estudos com grande empenho. Se a energia é finita em quantidade e o espaço é finito em extensão – especula Nietzsche em suas notas não publicadas – ao passo que o tempo é infinito em duração, deve-se atingir um ponto no qual todas as possíveis configurações terão sido realizadas e toda a série de configurações retornará com a convergência das mesmas circunstâncias concomitantes” (Ibid., 1986, p. 22). Corroboramos essa afirmação com uma passagem de Nietzsche na *II Consideração Extemporânea, Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, na qual ele menciona que as coisas que aconteceram uma vez poderiam repetir-se “se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que, quando ocorre a mesma constelação dos corpos celestes, também sobre a Terra tem de se repetir o mesmo, e isso até os mínimos pormenores; de tal modo que sempre, se os outros têm uma certa disposição entre si, um estóico pode aliar-se outra vez com um epicurista e assassinar César, e sempre, em uma outra conjuntura, Colombo descobrirá outra vez a América”. Do original: “wenn die Phythagoreer Recht hätten zu glauben, dass bei gleicher Constellation der enimmlichen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis auf’s Einzelne und Kleine sich wiederholen müsse: so das immer wieder, wenn die Sterne eine gewisse Stellung zu einander haben, ein Stoiker sich mit einem Epikureer verbinden und Cäsar ermorden und immer wieder bei einem anderen Stande Columbus Amerika entdecken wird.” (HL, 1972, p. 257, 2, III1; *Co. Ext. II*, 1978, p. 61, 2).

⁷² *FW*, 1973, p. 250, IV, 341, V2; *GC*, 1981, p. 223-4, IV, 341.

No escrito *PHG/FT*, portanto nove anos antes de formalizar o eterno retorno no aforismo supracitado, Nietzsche credita-lhe uma fundamentação heraclitiana, cujas conseqüências são notadas, desde logo, como abaladoras:

O eterno é o único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme.⁷³

A recorrência das contrariedades de Heráclito, naquilo que mais tarde passou a ser o eixo fundamental da dialética hegeliana, é parte importante para entender essa idéia, posto que não existe algo uno, pronto, acabado, pois até mesmo “o mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um cadinho que tem de ser constantemente agitado”⁷⁴. Tal *Aufhebung*, entretanto, está destituída de uma teleologia ou senso moral, porquanto

as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes (...). Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça⁷⁵.

Se para Heráclito fosse proposta a questão sobre o motivo do fogo não ser sempre fogo, e por que a água é por vezes terra, sua resposta seria, segundo Nietzsche: “É um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!”⁷⁶ Aqui se esclarece, conforme verificaremos em 3.3 *Grande política e justiça trágica*, um dos motivos pelos quais Nietzsche não pensa a justiça como fundamentada numa moral tradicional, mas entende-a como uma facticidade moldável aos momentos da dialética da existência, o que

⁷³ “Das ewige und alleinige Werden, die Gänzliche Unbeständigkeit alles wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wir und nicht is, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdleben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert.” *PHG*, 1973, p. 318, 5, III2; *FT*, 1978, p. 35, 5.

⁷⁴ “Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süß, und die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss.” *PHG*, 1973, p. 319, 5, III2; *FT*, 1978, p. 36, 5.

⁷⁵ “Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: du bestimm, als andauernd und erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht deis einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäss diesem Streite, und gerade dieser Streiteoffenbart die ewige Gerechtigkeit.” *PHG*, 1973, p. 319, 5, III2; *FT*, 1978, p. 36, 5.

⁷⁶ “Wenn man aber Heraklit die Frage vorrücken wollte: warum ist das Feuer nicht immer Feuer, warum ist es jetzt Wasser, jetzt Erde?, so würde er eben nur antworten ‘es ist ein Spiel, nehmt’s nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!’” *PHG*, 1973, p. 326, 7, III2; *FT*, 1978, p. 37, 7.

pode ser suportado apenas pelo “jogo do artista e da criança”⁷⁷, personagens que se colocavam como imperativo em uma existência trágica.

Muitas foram as interpretações às quais a idéia do eterno retorno foi merecedora. Segundo Scarlett Marton, “houve quem acreditasse que ela consistia num teste psíquico para avaliar nossas atitudes e sentimentos em relação à nossa própria vida”⁷⁸. Entretanto, a repetição eterna implicaria em se viver o que se escolheu e o que não se escolheu. Outras correntes interpretativas pensaram o eterno retorno como uma “expressão de uma orientação fundamental face à vida”⁷⁹. Em relação ao presente, a teoria exerceria influência sobre a conduta humana, sem recorrer a provas, mas tão somente à “afirmação trágica da vida face ao aspecto temporal da experiência humana”⁸⁰. Essa tragicidade seria uma saída, uma superação para o niilismo, propugnando uma vida ascendente. Marton prossegue analisando a recepção do eterno retorno e afirma que, para alguns comentadores, “o foco da doutrina nietzschiana reside nas questões existenciais – e não nas científicas”⁸¹. Ao invés de acreditar numa vida no além proposta pela religião como uma espécie de recompensa pelo martírio terrestre, o eterno retorno oferece a possibilidade de pensá-la como eterna no momento presente, sem quaisquer evasivas. O eterno retorno toma, portanto, o lugar da religião e da metafísica.

Tal argumento, como o próprio Nietzsche expressa, pode servir como uma redenção ou um peso com imensurável poder de esmagamento, afinal não há mais um além com o qual sonhar, nem mesmo um Deus para nos proteger, castigar ou perdoar. Portanto, o eterno retorno lança luzes sobre a tragédia humana mas, ao mesmo tempo, obscurece-a, porque condena o homem a aceitar seus reveses. Com maestria poucas vezes vista no pensamento filosófico, Nietzsche serra o galho sobre o qual estava sentado. Ao oferecer o eterno retorno como expediente ético, imperativo para ação a uma escolha de conduta, ele se contradiz porque tudo se repetiria outra vez, deterministicamente⁸², numa espécie de má-circularidade

⁷⁷ “(...) das Spiel des Künstelers und des Kindes.” *PHG*, 1973, p. 324, 7, III2; *FT*, 1978, p. 36, 7. Tal concepção mudará ao longo da obra de Nietzsche, quando ele afirma que o único ser capaz de suportar o peso e a graça da existência trágica é o *Übermensch*.

⁷⁸ MARTON, S. *Extravagâncias*. 2001, p. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, 2001, p. 89.

⁸⁰ *Ibid.*, 2001, p. 89.

⁸¹ *Ibid.*, 2001, p. 89.

⁸² Para Hollinrake, “a idéia nietzschiana de retorno subsiste como uma das mais inequívocas e assustadoramente deterministas de todas as teorias da história, as deduções de Nietzsche invertem completamente a tendência das correntes de pensamento iniciadas pelos deterministas. Pois ainda que parte do atrativo da cosmologia cíclica resida (uma vez mais, em teoria) em sua demonstrabilidade como uma questão de fato, mais do que de fé, sua importância é avaliada a partir das conseqüências que fluem de sua aceitação. Aí se situa a verdadeira originalidade de Nietzsche” (HOLLINRAKE, H., 1986, p. 23).

hegeliana, levando em conta que “todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem”⁸³.

Então qual seria o sentido da existência trágica, se tudo iria se repetir na mesma seqüência e ordem? É aí, escreve Marton, que os viéses de tese cosmológica e imperativo ético do eterno retorno se chocam. Para ela,

A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo⁸⁴.

Esse deslocamento de eixo, tirando o homem do centro do mundo, não deixa de ser assustador. Como ser racional, o homem pensa a si próprio como protagonista, nunca como coadjuvante do grande teatro trágico do qual faz parte. Entretanto, como sugere Nietzsche, o homem é “poeirinha da poeira”, apenas um fragmento no todo do universo. Por isso, é recorrente a idéia da existência como individualidade, tragédia única e intransferível. Por isso, e não poderia ser de outra forma, o eterno retorno nietzschiano apóia-se num caráter totalmente individualista de existência, por meio do qual cada um se pergunta se quer isto ou aquilo repetido *ad infinitum*. Não se trata de saber se isto ou aquilo é moral, mas sim, de se ter certeza de que, como indivíduo, se quer seu retorno. Psicologicamente falando, esse “mais pesado dos pesos” teria a capacidade de aniquilamento ou transcendência, condizente com o sujeito que o interpretasse, um niilista completo ou um niilista passivo. Aqui, mais uma vez, é uma questão de perspectiva, e por que não, de vontade de poder, com o qual Nietzsche esboçava uma saída para o pessimismo, a decadência e o niilismo.

1.1.5 Grande Política

A grande política é o programa filosófico nietzschiano para fundamentar uma nova ordenação do mundo, passando por uma revolução cultural, e não particularmente política. Não há, portanto, um projeto político nietzschiano específico, mas sim uma saída cultural que

⁸³ “(...) alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – (...)” *FW*, 1973, p. 250, IV, 341, V2; *GC*, 1981, p. 223, IV, 341.

⁸⁴ MARTON, S., 2001, p. 118. Hollinrake discorda, assinalando que a idéia do eterno retorno de Nietzsche tem influência sobre a ética, ligando a natureza e o destino do homem a um “imperativo moral” – “um desafio à responsabilidade, um princípio coordenador num sistema abrangente de valores morais e uma manifestação suprema do esforço criativo” (HOLLINRAKE, R., 1986, p. 23).

modificaria as estruturas basilares da sociedade⁸⁵. Sua meta seria a exceção contra a regra, fundando as condições para o surgimento de uma aristocracia do futuro, composta pelos fortes de espírito e vontade, ou seja, pelos além-do-homem, aptos a levarem-na a bom termo⁸⁶. Cabe esclarecer, contudo, que a revolução cultural que Nietzsche propunha não é sinônimo daquela de nome idêntico, realizada na República Popular da China entre 1966 e 1976 sob o comando de Mao Tsé-Tung, posto que esta se concentrou num levante de massas de trabalhadores e estudantes com vistas à implementação e manutenção do comunismo naquele país – algo que Nietzsche por certo deploraria. A uniformidade de pensamento era um desejo constante, bem como a padronização dos governados. Nietzsche sugere um governo voltado primeiramente para a cultura, e, em segundo lugar, para a política, como uma consequência – uma aristocracia do espírito seria a indicada para assumir a condução da arena da grande política. No entanto, como isso se efetivaria, não está demonstrado em parte alguma dos escritos nietzschianos, e aqui reside uma das maiores dificuldades para analisar o tema.

Para Giacóia, a grande política de Nietzsche pode ser dividida em dois momentos, o *soft* e o *hard*, sendo o primeiro aquele que pressupõe “um governo global da terra, deliberada e conscientemente assumido pela racionalidade filosófica, que estabeleceria tarefas especiais para segmentos inteiros da humanidade, a partir de parâmetros ecumênicos”⁸⁷, enquanto o segundo se caracterizaria por um endurecimento, primando pelo domínio (*herrschen*) e por um vocabulário bélico⁸⁸. Tal radicalização do pensamento nietzschiano encontraria sua

⁸⁵ O problema político tinha importância secundária nas idéias de Nietzsche, já que o artista filósofo seria apenas indiretamente um líder político. Em primeiro plano, receberia destaque a elevação da cultura, que, como consequência, traria a modificação política propriamente dita (DETWILER, B. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. 1990, p. 47).

⁸⁶ Como Tocqueville, Nietzsche caracteriza o espírito legislador vindouro com o espírito aristocrático. Tocqueville pensa que o corpo de legisladores é o único elemento aristocrático que consegue se mesclar com a democracia. Acreditamos que Nietzsche e sua crítica à democracia liberal de seu tempo tenham o mesmo sentido. Para maiores detalhes, consultar o capítulo *Tocqueville: democracia e arte da escrita*, de Claude Lefort.

⁸⁷ NIETZSCHE, F., *GP*, 2002, p. 9.

⁸⁸ *Ibid.*, 2002, p. 9. O próprio Nietzsche reconhece que, a partir de *JGB/ABM*, escrito pertencente à terceira fase de sua produção intelectual, encerrava-se o período afirmativo para iniciar-se o negativo no sentido de uma transvaloração dos valores, destruindo as estruturas do mundo antigo para construir novas: “Die Aufgabe für nummehr folgenden Jahre war so streng als möglich vorgezeichnet. Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthunde Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, - die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung”. *EH*, 1969, p. 348, *Jenseits von Gut und Böse*, 1, VI3; *EH*, 2004, p. 95, *Além do bem e do mal*, 1. O tipo antitético buscado para a realização dessa radicalização do niilismo é o “tipo nobre, que diz Sim”: “Diese Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die modern Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz – Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus” *EH*, 1969, p. 348, *Jenseits von Gut und Böse*, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 95, *Além do bem e do mal*, 2)

justificação mediante a denúncia do niilismo como iminente⁸⁹ e, embora prejudicial, necessário para uma superação das estruturas sociais obsoletas. A democracia, expressão da decadência e fraqueza da Modernidade, assim como o arrebanhamento do homem em seu projeto são, para Nietzsche, dois problemas que demonstram o debilitamento político a que a sociedade se encontrava submetida em sua época, uma “forma decadente de organização social”⁹⁰ e até mesmo de “mediocrização da humanidade”⁹¹ e de “autodiminuição de valor do homem”⁹².

A tudo isso Nietzsche contrapõe seu projeto de grande política, capitaneado pelo além-do-homem pela lógica da transvaloração dos valores, do eterno retorno, do niilismo ativo e da vontade de poder. Sua grande política surge como contraposição à pequena política da segunda metade do século XIX, denunciando a mediocridade do que atualmente se apresentava naquele âmbito, sobretudo ao viés bismarckiano nacionalista e imperialista. Num exercício peculiar, Nietzsche pensa numa Europa unificada como pátria de espíritos livres. Nem todos os países europeus, contudo, estariam incluídos nesse projeto, caso da Inglaterra, e alguns como a Rússia e até países americanos constavam no grupo da Europa unificada. É importante frisar que a grande política, apesar de metaforizar uma revolução cultural e espiritual, não significa apenas uma política metafísica, sem possibilidade de concretização. Mesmo que não tenha se instituído num sentido prático, a idéia de Nietzsche com esse expediente possui conseqüências tangíveis, pois, ao formalizar idéias para um novo ordenamento cultural, pressupõe a realização destas no mundo real, da política partidária. Por essa razão, “nenhuma interpretação razoável pode reduzir a grande política do futuro nessa discussão a uma política puramente espiritual⁹³”, embora esse aspecto, para Detwiler, fosse o mais importante⁹⁴. Entendemos que essa idéia é correta, porquanto, mesmo que não tenha sido formalmente efetivada e desenvolvida por um plano específico na filosofia nietzschiana, a grande política precisa ser pensada tanto em seus aspectos teóricos quanto práticos, ao sugerir atitudes que podem mudar o curso da sociedade a ela submetida.

⁸⁹ No livro quinto de *FW/GC*, intitulado *Nós, os destemidos*, é emblemático o aforismo 343, *Nossa serenidade* (*FW*, 1973, p. 255, V, 343, V2; *GC*, 1981, p. 225, V, 343), que fala sobre a sombra que se espalha sobre a Europa após a constatação da morte de Deus. Se o “populacho” não se dá conta do tamanho de tal evento, Nietzsche rebate dizendo que pessoas como ele, “adivinhos de nascença”, conseguem apreender seu significado. A morte de Deus representa para os espíritos livres e filósofos “uma nova aurora”, um oceano a ser navegado, metaforizando a constatação existencialista de que o homem, dali por diante, seria o único responsável pela condução de sua vida.

⁹⁰ NIETZSCHE, F., *GP*, 2002, p. 12.

⁹¹ *Ibid.*, 2002, p. 12.

⁹² *Ibid.*, 2002, p. 12.

⁹³ DETWILER, B., 1990, p. 56.

⁹⁴ *Ibid.*, 1990, p. 62.

1.1.6 Pequena Política

A pequena política é uma contraposição à proposta da grande política. Esta é a política que Nietzsche detrata na segunda metade do século XIX, cujo amesquinamento existencial, decadência da cultura e preocupações apenas de cunho materialista a expressariam por um homem que só enxerga a si próprio como meta, e nunca toda a humanidade. Seria a política dos últimos homens, atrelados à vida em grupo e sob a tutela das leis positivas e morais, bem como religiosas.

A pequena política denota uma confusão entre nacionalismo, imperialismo econômico ou militar, e identidade, grandeza cultural de um povo. Sua expressão acontecia por meio de uma visão democrática igualitária e, sobretudo, conformista, equiparando felicidade à segurança, comodidade, falta de dor. O último homem, sujeito desse tipo de política, é assim chamado porque se interpreta como o fim da história, *telos* então revelado, como se tudo que aconteceu até o momento fosse um preparativo para seu desabrochar. Incapaz de suportar o sofrimento, ele se refugia em banalidades que fundam seu ideal de felicidade e igualdade. Portanto, é nessa figura que Nietzsche centra sua crítica à modernidade política, uma vez que sua mediocrização quer uniformizar direitos, nivelando todos e abrindo espaço para a tirania e a barbárie no sentido do embotamento dos instintos e da uniformização do pensamento.

1.1.7 Último Homem

Símbolo da modernidade, auto-intitulada como a culminância do progresso histórico humano, o último homem ergue-se sobre o passado, crendo na onipotência de seu saber e agir. No *Za/ZA*, o último homem é a personificação do maior rebaixamento humano possível, cuja concepção de felicidade é uma mescla informe de sentimentos aburguesados, medindo seu sucesso de vida pelos bens que conseguiu reunir ao longo de sua existência. Em outras palavras, o último homem é um fim em si mesmo, enquanto que o além-do-homem é uma transcendência desse tipo decadente. O último homem seria o receptáculo do desejo de fim, da grande piedade e do desgosto, gerando a vontade de nada, o niilismo:

Lidas num planeta remoto, as letras maiúsculas da nossa existência terrestre talvez nos levassem à conclusão de que a Terra é o verdadeiro “planeta ascético”, um recanto de criaturas descontentes, arrogantes e repugnantes, enfastiadas de si mesmas, do mundo e da existência⁹⁵.

⁹⁵ “Von einem fernem Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskel – Schrift unsres Erden-Daseins zu dem Schluss verführen, die Erden sei der eigentlich asketische Stern, ein winkel missvergnügter, hochmüthiger und widriger Geschöpfe, die einem tiefen Verdruss an sich, an der Erde, an allem Leben (...)” *GM*, 1968, p. 380, III, 11, VI2; *GM*, 1985, p. 80, III, 11.

O cansaço de si mesmo seria outro sintoma do último homem, assim como

Os doentes são o maior perigo da humanidade; não os maus, não as “feras de rapina”. Os desgraçados, os vencidos, os impotentes, os fracos são os que minam a vida e envenenam e destróem a nossa confiança⁹⁶.

No cerne do último homem, estaria a expressão do niilismo e sua conseqüente mortificação como sujeito de sua própria trajetória e vontade:

nada de vontade, nada de desejo, nada de paixão, nada de sangue; não comer sal (higiene dos faquires); não amar; não odiar; não se perturbar; não se vingar; não se enriquecer; não trabalhar; mendigar; nada de mulheres, ou o menos possível; quanto ao intelecto, o princípio de Pascal: é preciso “bestializarmo-nos”. Resultado em linguagem moral: aniquilamento do “eu”, santificação; e em termos fisiológicos: hipnotização, hibernização, mínimo de assimilação compatível com a vida⁹⁷.

Nietzsche refere-se claramente a essa figura quando menciona quem é o alvo de seu desprezo na Modernidade. Essa época seria a expressão e o resultado do cristianismo, por isso é nele que o filósofo centra foco nas críticas que perpetra no *AC/AC*⁹⁸. Mesmo tendo “matado Deus”, a Modernidade continua reverenciando-o por meio das idéias de humanidade, sociedade livre, ciência, progresso, felicidade⁹⁹. Entretanto, o último-homem não é negado por Nietzsche – ele sabe que esse tipo continuará existindo, e o niilismo, como evento deflagrado pela morte de Deus, possibilita às pessoas escolherem se querem, ou não, fazer a travessia e tornarem-se além-do-homem.

1.1.8 Amor Fati

Amor ao destino, fórmula nietzschiana para uma aceitação positiva das escolhas individuais, em uma perspectiva trágica, que implicaria numa possível repetição de tudo:

⁹⁶ “Die Krankhaften sind des Menschen grosse Gefahr: nicht die Bösen, nicht die ‘Raubthiere’. Die von vornherein Verunglückten, Niedergeworfnen, Zerbrochen – sie sind es, die Schwächsten sind es, welche am Meisten das Leben unter Menschen, zu uns an gefährlichsten vergiften und in Frage stellen.” *GM*, 1968, p. 386, III, 14, VI2; *GM*, 1985, p. 84, III, 14.

⁹⁷ “Womöglich überhaupt kein Wollen, kein Wunsch mehr; Allem, was Affekt macht, was “Blut” macht, ausweichen (kein Salz essen: Hygiene des Fakirs); nicht lieben; nicht hassen; Gleichmuth; nicht sich rächen; nicht sich bereichern; nicht arbeiten; betteln; womöglich kein weib, oder so wenig weib als möglich: ein geistiger Hinsicht das Princip Pascal’s ‘il faut s’abêtir’. Resultat, psychologisch – moralisch ausgedrückt: ‘Entselbstung’, ‘Heiligung’; physiologisch ausgedrückt: Hypnotisirung, - der Versuch Etwas für den Menschen annähernd zu erreichen, das der Winterschlaf für einige Thierarten, der Sommerschlaf für viele Pflanzen der heissen Klimaten ist, ein Minimum von Stoffverbrauch und Stoffwechsel, bei dem das Leben gerade noch besteht, ohne eigentlich noch in’s Bewusstsein zu treten.” *GM*, 1968, p. 397, III, 17, VI2; *GM*, 1985, p. 91, III, 17.

⁹⁸ GIACÓIA, O. *O Anticristo e o romance russo*. 1994, p. 2.

⁹⁹ MACHADO, R., 2001, p. 64.

Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...¹⁰⁰

Esse existir trágico encontra sua melhor representação na civilização grega, que, acima de qualquer outra, transfigurou os horrores e as dores da existência, o caos mundano, em beleza mediante o fenômeno estético. Os gregos do período trágico não tinham necessidade de subterfúgios moralistas, ao contrário dos europeus aos quais Nietzsche endereçava suas críticas. A tragédia grega demonstrou que a arte e a cultura devem transformar o horror em beleza, fazendo da existência algo mais leve, mais tolerável.

O conceito de *amor fati* em Nietzsche tem larga influência de Schopenhauer, para quem a existência recende a dor e sofrimento. Entretanto, Nietzsche reelabora essa idéia do ponto de vista de que, se tal condição é inevitável, que ela seja vivida com plenitude, numa lógica de inexorabilidade participe da condição humana, e não como um sofrimento auto-infligido ou imperfeito. E é nessa manifestação em aceitar a fragilidade humana que reside a “manifestação de fortaleza – de um excesso de saúde -, uma disposição para viver a existência em toda sua plenitude, privação e disparidade”¹⁰¹. Já a moral cristã inculcada no homem faz essa percepção ser posta de lado, convertendo a vontade em vontade de nada, que tem como consequência última o niilismo.

Na *HL/Co. Ext. II*, aforismo 9, Nietzsche afirma que a existência humana não possui uma teleologia, e assim não é preciso que os homens se aflijam com essa questão, mas façam dela uma construção *a posteriori*:

(...) pois o atrevimento do pequeno verme humano é o que há de mais 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 de tua existência como que *a posteriori*, propondo tu a ti mesmo um fim, um alvo, um “para quê”¹⁰².

¹⁰⁰ “Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Noth – wendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen -, sondern es lieben...” *EH*, 1969, p. 295, Warum ich so klug bin, 10, VI3; *EH*, 2004, p. 51, Por que sou tão inteligente, 10.

¹⁰¹ BOEIRA, N. *Nietzsche*. 2002, p. 23.

¹⁰² “(...) denn die Vermessenheit des kleinen Menschengewürms ist nun einmal das Scherzhafteste und Heiterste auf der Erdenbühne; aber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam *a posteriori* zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einem Zweck, ein Ziel, ein ‘Dazu’ vorsetzest, ein hohes und edles ‘Dazu’.” *HL*. 1972, p. 315, 9, III 1; *Co. Ext. II*, 1978, p. 70, 9.

1.1.9 Apolíneo

Princípio representante do aspecto luminoso da existência, “o impulso para gerar as formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas e limites, a nobreza das figuras”¹⁰³. Apolo, o deus escolhido por Nietzsche para caracterizar este princípio, era o deus grego da sobriedade, da temperança e o patrono das artes figurativas. O princípio apolíneo submete o dionisíaco, convertendo o caos em ordenamento por meio da arte. “A arte apolínea tenta nos convencer da alegria da existência pela glorificação da realidade fenomenal”¹⁰⁴. Apolo é o deus grego da *sophrosyne*, do comedimento, da beleza harmoniosa e disciplinada, “inimigo dos tiranos e seus presentes ostentosos, purificador de todos os excessos sangrentos, longe da exaltação do culto dionisíaco”¹⁰⁵.

1.1.10 Dionisíaco

Princípio representante do aspecto sombrio da existência, do caos, da embriaguez, da destruição, da fruição desmedida e do êxtase, cuja vivência sem mediação conduz à desintegração e à morte. Dionísio é o deus da música. Entre os princípios apolíneo e dionisíaco transitam os antípodas necessários para que o ciclo da vida se perpetue, numa reconstrução e ocaso permanentes, devenientes. “O reconhecimento do princípio dionisíaco, impulso criativo fundamental, requer a aceitação do sofrimento, da particularidade, do finito, do impreciso, da limitação, do mutável, de tudo enfim que acompanha necessariamente a intensidade, o êxtase, o prazer, a plenitude, a integração com a realidade”¹⁰⁶. Negar esse princípio é negar a realidade com seus reveses e benesses.

O princípio dionisíaco representa a vontade de poder que é negada e enfraquecida pelo e entre o rebanho. Ao recusar e transcender a interpretação pessimista schopenhaueriana, Nietzsche através do dionisíaco faz uma apologia ao instinto, “que longe de ser egoísta, representa o poder criador da vida. Rejeitando a transcendência, afirma que o ‘homem’ deve ser superado num esforço de criação pessoal”¹⁰⁷. O comportamento marcado pelo êxtase, pelo enfeitiçamento, pelo frenesi sexual caracteriza o culto dionisíaco, ao invés da “delimitação, da

¹⁰³ GIACÓIA, O. *Nietzsche*. 2000, p. 34.

¹⁰⁴ DIAS, R. M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da Tragédia*. 1997, p. 18.

¹⁰⁵ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R. *La democracia ateniense*. 1993, p. 66.

¹⁰⁶ BOEIRA, N., 2002, p. 13.

¹⁰⁷ DUROZOI, G.; ROUSSEL, A., 1996, p. 342.

calma, tranqüilidade, serenidade apolíneas”¹⁰⁸. No lugar de uma consciência de si, há uma desintegração do eu, abolindo a subjetividade e dissolvendo esse eu no mundo.

1.1.11 Agon

Palavra usada tanto para referir-se a práticas esportivas como aos Jogos Olímpicos, como para disputas políticas, jurídicas, bélicas e dramáticas, significando um confronto organizado, essência da vida em comum, desfazendo a noção de individualidade em benefício do conjunto dos homens que compõe o Estado ou, em linhas gerais, da própria existência do fenômeno cósmico. Em Nietzsche, o *agon* significa um confronto organizado no campo político, quando os sujeitos se manifestam em suas diferentes posições numa contenda que não procura aniquilar o oponente, mas precisa de sua alteridade enquanto momento devida da existência.

A desproporcionalidade quanto à democracia de minorias é o que caracteriza o espírito agonístico da Grécia Antiga, na sua visível distinção entre nobres e escravos, entre os mais fortes e os mais fracos. Na dramaturgia grega clássica, o *agon* refere-se à convenção formal de acordo com a qual o combate verbal das personagens deve ser organizado de forma a fornecer a base para a ação. Daí *proto agonistes*, protagonista, ou o primeiro a falar; *deutero agonistes*, o segundo a falar; *trito agonistes*, o terceiro a falar, e assim sucessivamente. O adjetivo agonístico remete a “uma das distinções, referidas por Diógenes Laércio, aos diálogos platônicos”¹⁰⁹.

Salientamos que o projeto político nietzschiano tem suas bases no radicalismo aristocrático¹¹⁰ nos moldes gregos arcaicos, numa moral agonial, trágica. Tributamos essa idéia a Bruce Detwiler e a Lawrence Hatab, para quem o *agon* grego fundamenta a convivência dos cidadãos em sociedade pela disputa e manutenção das diferenças. Hatab, em específico, acredita que o *agon* não quer a destruição da alteridade, mas sua existência elevada, e o pensamento político nietzschiano pode ser interpretado dessa maneira, dando

¹⁰⁸ MACHADO, R., 2001, p. 90.

¹⁰⁹ ABAGNANO, N., 2004, p. 22.

¹¹⁰ Em carta a Nietzsche, George Brandes, autor da terminologia *radicalismo aristocrático*, admite que ainda não compreendia completamente o que o filósofo alemão dizia em seus livros, entretanto manifesta sua concordância com muitos aspectos neles apontados. Entre eles, estão o desdém pelo ideal ascético, a indignação contra a mediocridade democrática e a concordância com o radicalismo aristocrático: “Es weht mir ein neuer und ursprünglicher Geist aus Ihren Büchern entgegen. Ich verstehe noch nicht völlig was ich gelesen habe; ich weiss nicht immer wo Sie hinaus wollen. Aber vieles stimmt mit meinen eignen Gedanken und Sympathien überein, die Geringschätzung der asketischen Ideale und der tiefe Unwille gegen demokratische Mittelmässigkeit, Ihr aristokratischer Radikalismus. Ihre Verachtung der Moral des Mitleids ist mir noch nicht durchsichtig.” *BW*, 1984, p. 120, III 3, George Brandes. Kopenhagen d. 26. Nov. 1887.

espaço ao vir-a-ser através da existência trágica, que não nega os opostos, mas os quer fortalecidos para evitar a predominância de apenas um de seus aspectos.

1.1.12 Niilismo

Em Nietzsche, o niilismo é a característica básica de toda a história da cultura ocidental a partir de Sócrates. O filósofo alemão dividiu o fenômeno em duas grandes denominações: o ativo e o passivo. No primeiro, há sinal de um “poderio potenciado do espírito”¹¹¹, e, no segundo, o que predomina é a fraqueza, como “decadência e regressão do poder do espírito”¹¹². Os valores tidos como imutáveis e corretos são questionados e revelaram-se, progressivamente, meras ilusões. O ápice da análise de Nietzsche aponta que “Deus está morto” e no lugar das estruturas metafísicas e seus valores toma lugar a vontade de poder por meio de um viver trágico, em que os bons e os maus momentos são fundamentais. Sintomas do niilismo podem ser verificados, conforme Nietzsche, na arte, convertida em puro e simples entretenimento (a moderna indústria cultural), na vida social, na política e na educação, bem como na ciência, na filosofia e na moral, todas expressões ideológicas de um nivelamento medíocre da humanidade. Nas palavras do próprio Nietzsche, “a supremacia dos caciques, o advento da democracia, os tribunais de arbitragem, a emancipação da mulher, a religião da dor e da compaixão – são sintomas duma vida que declina”¹¹³.

O filósofo protestava contra aquilo que entendia como aspectos de um niilismo passivo, enraizado no socratismo e na vertente judaico-cristã, expressos pela “falta de autenticidade dos sentimentos morais e religiosos e a hipocrisia da ‘moral ascética’, resultante de uma fuga da vida e produto do ressentimento”¹¹⁴. A paralisia niilista configura-se no ardil montado pelos fracos, que são em maior número, a fim de disseminar entre os fortes um complexo de culpa e remorso em função de seu poder e saúde. “Da mesma forma, a religião procede da ‘mentalidade de rebanho’: é a revanche das vítimas contra a livre atividade dos fortes e provém de uma verdadeira ‘anemia de vontade”¹¹⁵. Na política, o niilismo (incompleto) se revela como nacionalismo, chauvinismo, democratismo, socialismo e

¹¹¹ “A) Nihilism als Zeichen der geistigerten Macht des Geistes: als **activer Nihilism.**” *NF*, 1970, p. 14, 9 (35), VIII2, Herbst 1887; *FF*, 2002, p. 54, 9 (35). Grifo do autor.

¹¹² “B) Nihilism als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der **passive Nihilism.**” *NF*, 1970, p. 15, 9 (35), VIII2, Herbst 1887; *FF*, 2002, p. 54, 9 (35). Grifo do autor.

¹¹³ “Das Übergewicht des Mandarinen bedeutet niemals etwas Gutes: so wenig als die Heraufkunft der Demokratie, der Friedens – Schiedsgerichte a Stelle der Kriege, der Frauen – gleichberechtigung, der Religion des Mitleids und was es sonst Alles für Symptome des absinkden Lebens giebt.” (*GM*, 1968, p. 421, III, 25, VI2; *GM*, 1985, p. 107, III, 25).

¹¹⁴ DUROZOI, G.; ROUSSEL, A., 1996, p. 340.

¹¹⁵ *Ibid.*, 1996, p. 340.

anarquismo. O sentimento de viver num mundo labiríntico e incompreensível, sem rumos, como que paralisado¹¹⁶, é outro sintoma do fenômeno, estado intermediário cuja superação acontece com o abandono da moral cristã e seus deuses seguida de uma transvaloração dos valores, personificada pelo além-do-homem. Com um sentimento de estupefação, “entre a possibilidade sem limites, que é a liberdade, e os limites da possibilidade, que é a necessidade, o homem, trêmulo, amassa as esperanças e temores com os quais irremediavelmente haverá de construir o futuro”¹¹⁷. O niilismo, em Nietzsche, significa o declínio do projeto cultural moderno, cuja superação deve efetivar-se, assim o pensamos, sobretudo através da grande política. É o último estágio do enfraquecimento da vontade de poder, quando as forças criativas se imobilizam, e o corpo passa a ser desprezado.

A relevância filosófica do niilismo é considerada fundamental na obra tardia de Nietzsche, admite Araldi, com a “retomada da investigação do pessimismo e na articulação com o conceito de vontade de poder, com a doutrina do eterno retorno do mesmo, com o diagnóstico da morte de Deus e com a posição do além-do-homem”¹¹⁸. A princípio “incompleta e embrionária”¹¹⁹, a proposta crescerá em “profundidade e radicalidade”¹²⁰ com seu desenvolvimento. Como processo sem uma finalidade específica, nem mesmo uma lógica particular, o niilismo nietzschiano pode ser dividido em três etapas, quais sejam: “1) niilismo incompleto, 2) niilismo completo (em sua manifestação enquanto niilismo ativo e passivo) e 3) niilismo radical ou extremo”¹²¹.

O niilismo incompleto não transvalora os valores que participam de sua gênese. O niilismo completo é a consecução da transvaloração dos valores, dividindo-se em niilismo ativo, quando acontece uma “intensificação do poder do espírito enquanto força de destruição”¹²², e niilismo passivo, quando ocorre “o esgotamento do poder do espírito”¹²³, manifesto pela aspiração ao nada, compaixão e desprezo. Ambas as formas de niilismo, ativo e passivo, são “manifestações distintas do mesmo processo doentio de declínio do homem”¹²⁴. Ainda no que diz respeito a essas duas formas de niilismo, cabe apontar o niilismo teórico, que reivindica um entendimento de dever-ser ao mundo, e negação do que há. No niilismo radical

¹¹⁶ FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. 1988, p. 166.

¹¹⁷ CALDERA, A., 1996, p. 19.

¹¹⁸ ARALDI, C., 2004, p. 41-42.

¹¹⁹ *Ibid.*, 2004, p. 46.

¹²⁰ *Ibid.*, 2004, p. 46.

¹²¹ *Ibid.*, 2004, p. 110.

¹²² *Ibid.*, 2004, p. 113.

¹²³ *Ibid.*, 2004, p. 114.

¹²⁴ *Ibid.*, 2004, p. 116.

ou extremo, a ascendência e o declínio funcionam dialeticamente, destruindo, ultrapassando e construindo uma nova configuração de mundo.

Outros sentidos do niilismo são sua configuração como movimento intelectual e político do século XIX e uma expressão usada para definir a descrença nas tradições religiosas e institucionais até então vigentes. Os crentes do nada (do latim, *nihil*) podem ser classificados como militantes do ateísmo, os anarquistas, os populistas russos e todos aqueles empenhados em desafiar as normas de comportamento e a duvidar ostensivamente da religião e da existência de Deus. O niilismo nega o ser e os valores, colocando o nada como a única realidade. Em Vattimo, o conceito de niilismo

inclusive quando se trata de niilismo consumado, portanto não passivo ou reativo, na terminologia de Nietzsche, mantém, como o de “fábula”, alguma das características que possui na linguagem comum: o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é “mais autêntica” do que a experiência aberta pela metafísica¹²⁵.

A inautenticidade de tal experiência acontece porque sua reapropriação se deu em função da morte de Deus.

Para Volpi, o niilismo é “uma situação de desnortamento provocada pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana”¹²⁶. Ou, ainda, o niilismo “é o pensamento obcecado pelo nada”¹²⁷. Oficialmente, Dostoiévski e Nietzsche são os dois fundadores e principais teóricos do niilismo. “Ao primeiro se liga o niilismo de caráter literário; ao outro, o de perfil propriamente filosófico”¹²⁸. O niilismo pode ter uma acepção positiva ou negativa. “Na acepção positiva, significará a destruição filosófica de qualquer pressuposto; na negativa, a destruição das evidências e certezas do senso comum, por parte da especulação idealista”¹²⁹.

Entre os comentadores de Nietzsche, Karl Löwith “foi um dos primeiros a perceber a importância do niilismo”¹³⁰ no filósofo. Para ele, a obra *Za/ZA* demonstrava a “ambigüidade entre negação e afirmação, entre niilismo e eterno retorno”¹³¹. Esse movimento quase dialético expõe o papel da contradição como fundamental para ultrapassar o niilismo extremo

¹²⁵ VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. 1996, p. 11.

¹²⁶ VOLPI, F., 1999, p. 8.

¹²⁷ Ibid., 1999, p. 9.

¹²⁸ Ibid., 1999, p. 11.

¹²⁹ Ibid., 1999, p. 18.

¹³⁰ ARALDI, C., 2004, p. 20.

¹³¹ Ibid., 2004, p. 20.

por meio do eterno retorno. Para Löwith, o eterno retorno deve ser interpretado em estreita relação com o niilismo. Em Müller-Lautert, é no além-do-homem, que vivencia o “eterno retorno e reconhece o mundo como vontade de poder, que está o foco da superação”¹³². Já Heidegger afirma que Nietzsche prossegue sendo niilista por manter-se unido à metafísica ocidental e seus valores.

1.2 NILISMO RUSSO

O termo niilismo está a tal ponto imbricado com sua vertente russa que é quase automática a conexão entre ambos. Entretanto, foi apenas no final do século XIX que o niilismo passou a fazer parte do imaginário social daquele país através das mais diversas manifestações culturais e políticas, galgando os muros do pensamento filosófico restrito a pensadores empenhados em discutir o assunto. “Os teóricos do niilismo”, escreve Volpi,

envolveram-se numa revolta anti-romântica e antimetafísica dos “filhos contra os pais”, contestando a autoridade e a ordem vigentes e atacando especialmente os valores da religião, da metafísica e da estética tradicionais, consideradas ‘nulidades’, ilusões fadadas a desvanecer-se¹³³.

Uma das características do niilismo russo é seu caráter de extrema negação ou reatividade, destruindo sempre, mas sem qualquer proposta de reconstrução do todo. A característica iconoclasta perpassa o movimento niilista russo. Além da obra de Ivan Turgueniev, os intelectuais Nikolai A. Druboljubov (1836-1861) e Dimitri Pisarev (1840-1866) foram grandes difusores do niilismo por meio da colaboração em periódicos e em críticas de arte. O grande mentor da doutrina, porém, foi Nikolai G. Tchernychevski. A prisão de Tchernychevski e a morte prematura de Dobroljubov e Pisarev deixaram órfão o movimento niilista do período. Coincidiu com estes fatos a criação do movimento *Vontade do povo*, que, entre outras coisas, propunha a execução do czar, o que veio a realizar-se em 1º de maio de 1881, quando Alexandre II foi morto pelas bombas dos *narodnovoliki*. Especula-se que possivelmente Bakunin serviu como inspirador ou, até mesmo, co-autor do catecismo niilista. No entanto, nenhum autor russo obteve tamanha ligação entre seu nome e o niilismo quanto Dostoiévski. Sua obra possui uma profusão de personagens que, das mais variadas formas, professam e personificam o niilismo, ainda que o objetivo do autor fosse não uma apologia do fenômeno, e sim exatamente o contrário, uma crítica do esboroamento pelo qual a

¹³² ARALDI, C., 2004, p.32.

¹³³ VOLPI, F., 1999, p. 37.

sociedade russa vinha passando por conta dele. Exemplo disso são o intelectual Ivan Karamázov, de *Os irmãos Karamázov*, Raskolnikov, protagonista de *Crime e castigo*, e o “anjo negro” Stavroguin, de *Os demônios*, inspirado em Bakunin¹³⁴. Nesta última obra, cabe destacar, ainda, o ateu Kirillov, que, mediante uma lógica assustadora, se suicida para provar a inexistência de Deus. Tal argúcia despertou o interesse de Nietzsche, que se tornou um leitor de Dostoiévski¹³⁵.

Uma das grandes influências que Nietzsche teve, fato admitido por ele próprio, foi a de Dostoiévski¹³⁶, o qual conheceu pelo livro *Memórias do subsolo*. Nietzsche sentiu em Dostoiévski a presença de um semelhante. Como ele, Dostoiévski era um homem acuado por “seu gênio crítico, pela violência de suas exigências de crenças, nos limites do niilismo e do apocalipsismo”¹³⁷. Cada um amava o que o outro desprezava e, por isso mesmo, aconteceu a aproximação paradoxal. Foi Dostoiévski o primeiro autor a pressentir, sob o enfoque cristão, a emergência do homem-idéia. Ao solapar os valores religiosos, a sociedade moderna adubava a horta onde nasceria esse ser terrível, sujeito ateu e materialista que dedicava sua vida a uma causa, geralmente de inspiração niilista. Com esse comportamento, o homem-idéia passava a viver num mundo a parte, com ética e leis próprias, apartado do cristianismo e de sua lógica.

Esse niilista dostoiévskiano inspirava-se no *raznotchíntsy*, produto sóciopolítico do Movimento Narodniki, o populismo russo do século XIX¹³⁸. Personagem extraído da realidade da Rússia czarista, *raznotchíntsy* é um ateu materialista que vive em função de uma

¹³⁴ VOLPI, F., 1999, p. 41.

¹³⁵ (HALÉVY, D. *Nietzsche, uma biografia*. 1989, p. 320). Referindo-se a Dostoiévski, Volpi pondera que, “não obstante sua ‘grande ira’ e sua condenação categórica do fenômeno, em nome de uma regeneração dos ideais de inspiração evangélica – teve em Nietzsche um observador entusiasta. A influência convergente de ambos, na Europa, marcou decisivamente a literatura e o clima espiritual das primeiras décadas do século XX” (VOLPI, F., 1999, p. 42). Há que se mencionar a respeito da influência de Dostoiévski sobre Nietzsche, que este pautava sua interpretação sobre o niilismo na “imagem do anarquismo russo tal como este se configurava nos romances e novelas de Tolstói e Dostoiévski” (GIACÓIA, O., 1994, p. 10). Pela leitura desses escritores que Nietzsche corporifica sua “tentativa de materialização” de *AC/AC* (Ibid., 1994, p. 10). Giacóia frisa, contudo, que não se trata de uma “extensão filosófica das intuições artísticas de Tolstói ou Dostoiévski” (Ibid., 1994, p. 11), mas da reelaboração dessas idéias ao modo nietzschiano.

¹³⁶ Numerosos estudiosos analisaram a influência de Dostoiévski sobre os escritos de Nietzsche. Entre eles, cabe destacar A. Gide, L. Chestov, H. F. Minsin e E. Benz. Entretanto, apenas “com a edição crítica das obras de Nietzsche realizada por G. Colli e M. Montinari, foi possível verificar que, entre 1886 e 1888, Nietzsche leu a obra *Os demônios*” (ARALDI, C., 2004, p. 118-119). Nietzsche lera, também, *O espírito subterrâneo, Recordações da casa dos mortos e Humilhados e ofendidos*. Assim, há que se apontar para uma convergência entre o pensamento de Nietzsche e Dostoiévski, e não uma influência deste sobre aquele no que diz respeito, sobretudo, ao conceito de niilismo. “Desse modo, há tanto em Nietzsche quanto em Dostoiévski a reflexão sobre a crise ocasionada pelo declínio dos valores ‘superiores’ da cultura vigente, em que se intensificam os traços doentios, a sensibilidade caótica e a ‘sublime estranheza’, que se manifestavam como experiência histórica do esvaziamento dos horizontes de sentido” (Ibid., 2004, p. 120). Frank também menciona a influência de Dostoiévski sobre Nietzsche, que, segundo uma amiga, teria lido *Humilhados e ofendidos* com “os olhos inundados” de lágrimas (FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865*. 2002, p. 189).

¹³⁷ HALÉVY, D., 1989, p. 320.

causa à qual se doou integralmente. Nos livros de Dostoiévski, grassam esses tipos. Para todos os seus personagens desviantes, Dostoiévski, cristão fervoroso, criou finais infelizes, em uma lógica de punição pelo afastamento de Deus, por terem se perdido dos seus ensinamentos. Seus romances são notáveis pela profundidade com que enfocam temas polêmicos como religião, crimes e os mistérios da natureza humana perante seu destino. Ironicamente, o homem-idéia sugerido por Dostoiévski inspirou Nietzsche, só que ao contrário¹³⁹: onde o russo via angústia e apreensão, pilares do homem moderno, o alemão via a virtude de ser esse o homem livre, com a capacidade de criar seu próprio destino e responsabilizar-se por isso, já que, nas palavras do Zaratustra, “Deus morreu”¹⁴⁰ ou, para Ivan Karamázov, já que Deus não existe, tudo é permitido¹⁴¹. A idéia da morte de Deus seria retomada postumamente por Jean-Paul Sartre em sua filosofia existencialista¹⁴², corroborando a suspeita de que o homem está a sós consigo mesmo no mundo. Aqui o filósofo quer fazer o homem perceber que seu objetivo existencial é nausear-se das convenções, dos aparatos sociais e dar-se conta de sua liberdade para, com ela, agir em busca de um novo sentido, de uma nova motivação. Para autores como Chamberlain, Nietzsche foi o primeiro existencialista¹⁴³. Assim, toma forma o conceito do *Übermensch*, alardeado oficialmente pelo profeta em *Za/ZA*, o além-do-homem nietzschiano que imperaria num mundo cujas regras, acima do bem e do mal, estavam por ser criadas. Esse titã redivivo, livre da moral cristã, deixaria de lado todo e qualquer sentimento de arrependimento, afastando de si a fraqueza e a piedade. Ao mesmo tempo, o além-do-homem seria o único capaz de travar o processo de enfraquecimento da grande cultura ocidental, ameaçada pelo mau gosto do populacho e pela possível insurreição das massas. O grande problema é o sentimento de abandono ao qual o homem se entrega, quando descobre que está sozinho no mundo, sem Deus, totalmente responsável por seu fracasso ou sucesso na vida.

Para Nietzsche, a sociedade europeia degenerava a cada dia. Os principais sinais que, em seu ponto de vista, confirmavam essa hipótese, eram a expansão do liberalismo, a crescente demanda pela democracia e o mau gosto no teatro, na ópera, na música, exposto pela difusão e divulgação da arte popular. Em origens mais remotas, Nietzsche via no cristianismo a fonte da degeneração europeia no final do século XIX. Em seus escritos, ele

¹³⁸ Uma boa descrição do *raznotchíntsy* e do contexto no qual surgiu é dada por FRANK., J. 2002, p. 231-59.

¹³⁹ Aqui salientamos a convergência entre nosso ponto de vista e o de Araldi, quando ele se refere que “há em Nietzsche uma crítica do pendor cristão de Dostoiévski, bem como da tentativa de ‘salvar’ (a salvação em Nietzsche possui outro sentido que o cristão) o homem dessa crise” (ARALDI, C., 2004, p. 122).

¹⁴⁰ “Gott ist todt!” *FW*, 1973, p. 159, III, 125, V2; *GC*, 1981, p. 134, III, 125.

¹⁴¹ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. p. 127. [s/d].

¹⁴² Examinar a ligação entre existencialismo e niilismo em Sarte e Camus em VOLPI, F., 1999, p. 90-103.

¹⁴³ CHAMBERLAIN, L. *Nietzsche em Turim – o fim do futuro*. 1996, p. 107.

defende que o cristianismo é uma religião de escravos; seus louvores convergem para envenenar Roma e contribuir para o seu declínio. A origem desse processo, segundo Nietzsche, remontava à pobreza, à covardia. Em oposição, a religião condena tudo que é vicejante, belo, bem-nascido. Seria uma espécie de complexo de inferioridade intrínseco àqueles que se ressentiam contra os dominadores. Os judeus, impotentes em livrar-se da opressão dos senhores, terminaram por aperfeiçoar a psicologia do ressentimento, provocando uma inversão de valores. Tudo aquilo que era “débil”, “humilde”, “mediocre”, eles apresentaram como “bom” e palavras como “nobreza”, “honra”, “valor”, foram associadas com o “mal”. O resultado desse mecanismo foi o enfraquecimento das energias vivificantes da sociedade ocidental, especialmente das suas elites, já que tal moralismo ensinou o homem a ter vergonha dos seus instintos.

1.3 NIILISMO E MORTE DE DEUS

Uma das grandes acusações que pesam sobre Nietzsche é que tenha sido ele o “autor” da morte de Deus, o responsável por decretar esse vaticínio à humanidade, mas não foi propriamente Nietzsche quem selou essa sentença. Muitos outros antes dele já haviam duvidado da existência de Deus e até a negado. Entretanto, foi Nietzsche quem, por meio de um personagem, com mais veemência desvendou aquilo que, em seu entendimento, era uma farsa milenar: o mundo dualista e a certeza de Deus como explicação para tudo que há. A morte de Deus precisa, tomando isso em consideração, ser entendida como a morte do Deus da metafísica, o mesmo que é ensinado à humanidade através de conceitos, por Nietzsche chamados de teias que enrolam-se à face de Deus. Por esse motivo é que o filósofo compara, em *AC/AC*, o Deus da metafísica com um “Deus aranha”. A morte desse deus metafísico causa o assombro da descoberta de que não há uma teleologia no mundo, e então a segurança antes sentida é substituída pelo desespero. O niilismo é, assim, iminente. Por sua vez, o assassinato metafísico de Deus pode retroagir num despertar da fé, pois é possível entender esse fenômeno como necessário cultural e existencialmente para purificar a face de Deus. Podemos afirmar, então, que Nietzsche não mata Deus, “mas limita-se a constatar a ausência do divino na cultura do seu tempo”¹⁴⁴ em função do pensamento metafísico. Paradoxalmente,

¹⁴⁴ PENZO, G. *O divino como problematicidade*. 1998, p. 32. Já no ponto de vista de Machado, ao contrário dos ateus, Nietzsche não quer provar que Deus não existe, mas demonstrar de que modo e por que razões a crença nele desapareceu. A constatação da morte de Deus em Nietzsche é, portanto, prenúncio do niilismo, que o filósofo detecta como resultado adiado pela crença religiosa e moral. O assassino de Deus, então, não é Nietzsche, mas o homem moderno, o último homem, o homem reativo, “o mais feio dos homens”, que mesmo tendo “executado” esse parricídio-deicídio, nega-o para continuar acreditando em categorias metafísicas que ele

Nietzsche parece colocar-se como opção a Cristo quando fala que é o “Antiasno *par excellence*”¹⁴⁵, porquanto na Roma antiga Cristo era representado por um asno nas zombarias dos não-cristãos: “eu sou, em grego e não só em grego, o *Anticristo*”¹⁴⁶. Ao encerrar o *EH/EH*, pergunta: “Fui compreendido? Dionísio contra o Crucificado...”¹⁴⁷. Some-se a isso o próprio título do livro, palavras com que Pilatos apresentou Cristo aos seus algozes, e teremos mais um elemento explicativo do caráter substitutivo ao qual Nietzsche parece se propor em relação ao Salvador. Acreditamos, ainda, que *Za/ZA* pode ser interpretado como espécie de antibíblia para uma vida dionisiaca. Dionísio, emblema de uma vida trágica, contra Jesus, sinônimo de mortificação.

Zaratustra foi o personagem escolhido para levar ao mundo a “boa nova” do óbito divino¹⁴⁸. A idéia da morte de Deus aparece, entretanto, em 1882, no aforismo 125 de *FW/GC*¹⁴⁹, quando o louco¹⁵⁰ com sua lanterna de Diógenes acesa em pleno dia, procurava por Deus em meio à multidão. Na mesma obra, aforismo 108, Nietzsche prenuncia a morte de Deus por meio de uma crítica ao dualismo platônico, em específico à metáfora da caverna, e ao budismo. Sob o título *Lutas novas*, escreve o filósofo:

próprio sabe inúteis. Por isso Zaratustra é um “homem moderno”, contemporâneo de Nietzsche, e que vive as problemáticas resultantes desse assassinato (MACHADO, R., 2001, p. 47-8).

¹⁴⁵ “Ich bin der Antiesel par excellence (...)” *EH*, 1969, p. 300, Warum ich so gute Bücher schreibe, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 55, Por que escrevo livros tão bons, 2. Salaquarda interpreta que a figura do asno representa estupidez como falta de *esprit* (SALAQUARDA, J. *Zaratustra e o asno*. 1997, p. 172), mas também como Anticristo como “movimento rumo ao ‘último homem’” (Ibid., 1997:185), e por isso, adversário das idéias modernas.

¹⁴⁶ “(...) ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist...” *EH*, 1969, p. 300, Warum ich so gute Bücher schreibe, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 55, Por que escrevo livros tão bons, 2.

¹⁴⁷ “- Hat man nich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten...” *EH*, 1969, p. 300, Warum ich ein Schicksal bin, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 117, Por que sou um destino, 9.

¹⁴⁸ Uma das críticas feitas a Nietzsche em função da morte de Deus centra-se na substituição de Deus por outras “divindades” ou substitutos, como menciona Urbano Zilles: “o super-homem, a idéia do eterno retorno, etc” (ZILLES, U. *Filosofia da religião*. 1991, p. 182).

¹⁴⁹ *FW*, 1973, p. 158, III, 125, V2; *GC*, 1981, p. 133-135, III, 125.

¹⁵⁰ Cabe aqui menção à obra de Türcke, *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Nela, o autor verifica que o aforismo 125 de *FW/GC* é uma autoconfissão de Nietzsche e o pressentimento da periculosidade do curso que suas idéias tomavam. O louco de Nietzsche metaforiza Paulo de Tarso, que, na época em Atenas, foi pregar o Evangelho e é alvo de riso dos estóicos e epicuristas que o escutavam. Pregando um *Disangelho*, o louco de Nietzsche afronta diretamente o Novo Testamento ao anunciar a morte de Deus. Türcke credita a filosofia de Nietzsche como consequência lógica de sua paixão pela razão. O louco com tintas de além-do-homem é o expediente, a máscara, para que o próprio Nietzsche não se converta nesse personagem, o que na verdade termina se concretizando. O louco encarna em si a paixão pela razão ao extremo, e a sentença que profere explode com todo disfarce metafísico e expõe a razão como trituradora dela mesma. Assim, o louco é a “quintessência” do filósofo de Röcken. A essa idéia, com a qual concordamos, afixamos, ainda, a citação de abertura do quinto livro de *FW/GC* (*FW*, 1973, p. 253, V, V2; *GC*, 1981, p. 225, V), quando Nietzsche cita o General Turenne de modo assustador: “Tremes carcaça? Tremarias ainda mais se soubesses onde te levo”. Por esses elementos, é possível verificar o grau de lucidez de Nietzsche em função do encaminhamento que dava à sua filosofia e suas consequências. Vattimo cita que tal posicionamento é comum a muitos críticos de Nietzsche, que viam o enlouquecimento do filósofo como “justo castigo que se espera a quem quer ir longe demais, além do bem e do mal, e pretende superar os limites humanos em nome do ideal do além-do-homem” (VATTIMO, G., 2002, p. 198).

Depois da morte de Buda sua sombra ainda se mostrou durante séculos numa caverna; sombra enorme e aterradora. Deus morreu, mas os homens são de tal modo que haverá ainda, talvez, cavernas nas quais sua sombra se mostrará...¹⁵¹

O caráter explícito de sua crítica demonstra a visão que sustenta a respeito da humanidade – ela prefere enganar-se de que continua havendo um Deus, nem que seja através de sua sombra, do que encarar o fato de que ele não mais existe. No *AC/AC*, Nietzsche sustenta que o cristianismo já era, em si, um mal-entendido, tendo em vista que Cristo era o único cristão e havia morrido na cruz, configurando-se numa “má-nova”¹⁵², um *Disangelho*. Entretanto, se por um lado o cristianismo, para Nietzsche, era nocivo, pernicioso e fonte de engano, por outro, sem esse mesmo engano, a vida tornar-se-ia insuportável, “impossível sem a ilusão, o mal-entendido, o cegamento, o engano, o auto-engano, o erro, a transfiguração”¹⁵³. Disso infere-se que Nietzsche não apenas aceita o lado obscuro da existência, mas reconhece os “limites inerentes à capacidade humana de conhecimento”¹⁵⁴. O motivo de Nietzsche ter escolhido precisamente Zaratustra, ou Zoroastro, um velho mago iraniano, para por meio de sua boca dar ao mundo a “boa nova”, é que o personagem fictício dissesse exatamente o contrário do que o personagem histórico anunciou¹⁵⁵. O verdadeiro Zaratustra criou um dualismo de inspiração moral que explicava tudo pela ação de dois princípios em luta, o bem e o mal. O cerne do pensamento nietzschiano, do Zaratustra fictício, é o contrário, rejeitando o moralismo e o dualismo do Zaratustra histórico como forma de reparar o mal-entendido e renegar a moralidade¹⁵⁶. O personagem de Nietzsche começa, então, a trabalhar na derrubada dos antigos valores plantados pelo Zaratustra verdadeiro.

É preciso salientar, contudo, que o Zaratustra nietzschiano destrói para construir em seguida. Ele solapa a antiga moral e substitui-a por outra nova, dizendo que Deus está morto e a metafísica dualista alimentada pela antiga moral não tem mais nenhuma validade. Com base nesse fato o homem, comparado ao símio em relação ao além-do-homem, deve desaparecer: “Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso o que o homem deverá ser para o super-homem: um motivo de riso ou de dolorosa

¹⁵¹ “- Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seine Schatten in einer Höhle, einem ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinem Schatten zeigt.” *FW*, 1973, p. 145, III, 108, V2; *GC*, 1981, p. 121, III, 108.

¹⁵² GIACÓIA, O., 1994, p. 3.

¹⁵³ *Ibid.*, 1994, p. 4.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 1994, p. 5.

¹⁵⁵ SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. 1999, p. 31.

¹⁵⁶ Nietzsche retira do Zaratustra histórico apenas o nome e seu caráter de reformador social; desse modo o Zaratustra nietzschiano não é um herói persa (MACHADO, R., 2001, p. 36).

vergonha”¹⁵⁷. Essa criatura, alimentada por uma nova virtude e moral, a vontade de poder, será a responsável pela segunda parte da transmutação dos valores – a criação de novos valores, quando tudo é permitido. Em sua lucidez, o Zaratustra proclama as grandes esperanças e o perigo de viver num mundo sem Deus, pois o homem pode levar a existência ao seu ápice, pela sua vontade, ou ao total declínio pela apatia e desilusão por não ter mais falsos ídolos para adorar e culpar por suas desgraças. Nasce dessa realidade sem deuses a “grande náusea”. Sem ter a quem recorrer para culpar ou agradecer, alguns homens deixam-se levar pelo tédio, pela inação - e declinam. O mago diz que quer ter longe de si a enorme fadiga que o impeça de “Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar”¹⁵⁸. Usando tais argumentos, Zaratustra esculpe a golpes de martelo a pedra bruta da qual brotará o além-do-homem. A transvaloração dos valores, escreve Nietzsche, terá a mais elevada de todas as finalidades: “a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários”¹⁵⁹. O objetivo do filósofo é preparar a humanidade para o supremo retorno à consciência de si mesma¹⁶⁰, longe do domínio da casualidade e dos padres, considerados por ele como os grandes niilistas e ressentidos da história.

No fundo, são duas as negações que a minha palavra “imoralista” encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os “bons”, os “benévolos”, os “benéficos”; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de “décadence”, falando de modo mais tangível, a moral “cristã”¹⁶¹.

Assim, é perceptível que os “inimigos” apontados por Zaratustra são Jesus Cristo e Platão, que representam as matrizes da cultura ocidental: Jerusalém e Atenas, com sua religião, filosofia, arte, ciência e moral, cuja validade é posta em xeque¹⁶², assim como a

¹⁵⁷ “Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.” *Za*, 1968, p. 8, Zarathustra’s Vorrede, 3, VII; *ZA*, 2000, p. 36, Prólogo, 3.

¹⁵⁸ “Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen (...)” *EH*, 1969, p. 346, Also sprach Zarathustra, 8, VI3; *EH*, 2004, p. 93, Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém, 8. Grifo do autor.

¹⁵⁹ “(...) die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen (...)” *EH*, 1969, p. 311, Die Geburt der Tragödie, 4, VI3; *EH*, 2004, p. 64-5, O nascimento da tragédia, 4.

¹⁶⁰ “Meine Aufgabe, einen Augenglick höchster Selbstbesinung der Menschheit vorzesbereiten, einen grossen Mittag (...)” *EH*, 1969, p. 328, *Morgenröthe*, 2, VI3; *EH*, 2004, p. 79, *Aurora. Pensamentos sobre a moral como preconceito*, 2.

¹⁶¹ “Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schliesst. Ich verneine einmal einem Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohltätigen, ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, - die décadence – Moral, handgreiflicher Geredet, die christliche Moral.” *EH*, 1969, p. 365-6, *Warum ich em Shicksal bin*, 4, VI3; *EH*, 2004, p. 111, Por que sou um destino, 4.

¹⁶² SUFFRIN, P., 1999, p. 41.

recusa de todos os outros deuses antigos, sob todas suas formas. Para Nietzsche, o conceito de Deus foi cunhado como uma antítese ao conceito de vida, sendo colado a ele tudo que havia de abjeto, nefasto, rastejante. Já o conceito de “além”, referindo-se ao contrário do mundo palpável, foi inventado para contrariar a realidade terrena, desprezando-a em detrimento do que viria depois da existência material. Finalmente, “alma”, “espírito” e “imortalidade”, são títulos arbitrários para desprezar o corpo, tornando-o doentio. É contra todos esses enganos, rótulos equivocados e aprisionadores, que Nietzsche gesta e dá à luz seu Zarathustra. Ele não vem do deserto, como Jesus, mas desce da montanha, com sua águia e sua serpente, com o Sol contido em si, resplandecente, e vai ao encontro das pessoas fortes, inquebrantáveis, interessadas em sua moral altaneira, aquelas às quais Jesus se dirigia com reprovação.

Em *AC/AC*, Nietzsche critica o conceito do Deus cristão como sendo ele um “deus dos pobres, deus dos pecadores, deus dos doentes *par excellence*”¹⁶³. Para o filósofo, esse é um dos conceitos mais corruptos que já existiram, conferindo a Deus uma condição degradante e fazendo a vida ascendente ceder espaço àquilo que é fraco. No mesmo aforismo, há uma aproximação entre Deus, ideal, espírito, absoluto e coisa em si. Em *EH/EH*, ao comentar *Za/ZA*, Nietzsche refere-se à morte de Deus, afirmando ser imprescindível que se desmistifique a concepção de que se vive uma existência de percalços para ter direito ao reino dos céus. Para o profeta, isso não existe mais. É no sentido de negar a existência de Deus que muitos confundem Nietzsche como um niilista ativo, apenas. Na verdade ele nega a existência de Deus para oferecer ao homem a responsabilidade de crescer ou perecer através de seus próprios atos. Desse modo, Nietzsche não é tão somente um entusiasta do niilismo, mas sim um crítico que o usa para provocar e instigar as pessoas a desenvolverem suas potencialidades por meio do exemplo do que poderiam tornar-se caso vivessem uma existência medíocre de mortificações físicas e psicológicas. Escreve o filósofo:

O ateísmo absoluto, leal (única atmosfera que respiramos gostosamente) é a última fase da evolução ascética, uma das suas formas finais, uma das suas conseqüências íntimas; é a imponente “catástrofe” de uma disciplina vinte vezes secular do instinto da verdade, que, no fim e ao cabo se proíbe a si mesma a ‘mentira da fé em Deus’¹⁶⁴.

¹⁶³ “(...) Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott par excellence (...)” *AC*, 1969, p. 182, 17, VI3; *AC*, 1978, p. 351, 17. Grifo do autor.

¹⁶⁴ “Der unbedingte redliche Atheismus (-und seine Luft allein athmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht demgemäss nicht im Gegensatz zu jenem Ideale, wie es den Anschein hat, er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten, - er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.” *GM*, 1968, p. 427, III, 27, VI2; *GM*, 1985, p. 111, III, 27.

As críticas à religião proferidas por Nietzsche distinguem-se pela agressividade e pela fundamentação nem sempre indiscutível¹⁶⁵. O cristianismo é por ele comparado a um narcótico, como o álcool, que faz a Europa degenerar¹⁶⁶. Sua filosofia, em numerosos aspectos, nega veementemente a importância de Deus, considerado por ele uma farsa destinada a minar a capacidade humana de viver sob seu próprio governo¹⁶⁷. Entretanto, a morte de Deus, em Nietzsche, não tem apenas um papel iconoclastico, o fito de exterminar com a religião e seus dogmas, mas antes a função de fazer a “poeirinha da poeira” transcender a condição de homem decadente e atingir um estágio mais elevado, superando-se, dando origem ao além-do-homem. Podemos afirmar, ainda, que a morte de Deus precisa ser entendida como catalisador para que a humanidade assuma sua condição inexorável de um viver trágico. Em *FW/GC*, Nietzsche compara Deus e o nada porque aquele se opõe aos instintos e à natureza – sendo assim um “anseio de nada” e uma das raízes do niilismo¹⁶⁸. Hollinrake acredita que “a primeira premissa do pensamento de Nietzsche é, sem dúvida, o ateísmo”¹⁶⁹. Contudo, esse ateísmo seria bastante peculiar, “e a tarefa que ele prescreve para

¹⁶⁵ Para melhor caracterizar essa afirmação, citamos três exemplos. O primeiro deles se refere ao ensaio de Giacóia, *O Anticristo e o romance russo*, no qual o autor demonstra que a interpretação nietzschiana do Evangelho de Jesus não é feita com base “em profusa e rigorosa exegese das fontes bíblicas, mas na eleição aparentemente arbitrária, fundada numa psicologia intuitiva, dos instintos, de duas passagens em especial (Mt 5, 39 e Lc 17, 21)”. Contudo, diz em seguida o estudioso, a escolha arbitrária desaparece se levar-se em consideração a interpretação que Nietzsche faz do Evangelho de uma leitura de Tolstói (GIACÓIA, O., 1994, p. 25). Em segundo lugar, Zilles aponta uma fundamentação problemática do ateísmo nos aspectos histórico e psicológico. Ele questiona-se, inclusive, se Nietzsche não esconderia atrás de sua fúria anti-religiosa um “cristão potencial ou reprimido” (ZILLES, U., 1991, p. 180). Sua crítica continua, classificando o pensador como fanático anticristão e menciona a falta de uma investigação mais “tranquila e objetiva”, além de “conhecimentos mais profundos em teologia, história e ciência” (Ibid., 1991: 182-3). Nosso terceiro exemplo menciona a análise realizada pelo jesuíta cubano Emilio Brito, com a qual centra em quatro as principais críticas de Nietzsche ao cristianismo: 1) o cristianismo de raiz paulina exalta tudo o que é vil; 2) o cristianismo de Jesus se mostra incapaz de resistir; 3) a consciência cristã do pecado é mórbida; 4) o ideal ascético que propõem os sacerdotes cristãos representa uma inversão de valores (BRITO, E. *Les motifs de la critique nietzschéene du christianisme*. 2004). Para Nietzsche, o cristianismo era a expressão da doutrina de Paulo, centralizada na vingança e na inversão dos ensinamentos de Jesus Cristo, que autenticamente era um idiota no sentido de um indivíduo que falava seu próprio idioma, e que, posteriormente, foi convertido em figura máxima dessa religião. Assim, Nietzsche estuda o tipo psicológico de Jesus Cristo, e não um Jesus histórico, exegeticamente, dentro de um critério rigoroso de datas. Brito considera impressionante a crítica de Nietzsche ao cristianismo, mas pensa que ela não pode ser tomada como indubitável, pois é unilateral e seletiva. De qualquer modo, tal crítica pode servir para renovar o cristianismo, mas deve ser entendida dentro de suas limitações e excessos (BRITO, E. *Nietzsche, Paulo e o cristianismo*. 2006, p. 20-3).

¹⁶⁶ “Branntwein und Christenthum, die europäischen Narcotica. – Und woran gehen sie am schnellsten zu Grunde? - An den europäischen Narcoticis.” *FW*, 1973, p. 170, III, 147, V2; *GC*, 1981, p. 145, III, 147.

¹⁶⁷ Zilles afirma que Nietzsche, até certo ponto, “repete Feuerbach com sua teoria de que Deus é criação do homem” (ZILLES, U., 1991, p. 180) e chega mesmo a antecipar idéias de Freud, como quando fala que o cristianismo é ilusão.

¹⁶⁸ O fato de Paulo ter triunfado contra Roma e Grécia, para Nietzsche, é o coroamento do niilismo no Ocidente (GIACÓIA, O., 1994, p. 23). Essa oficialização do fenômeno é dada pela consolidação da doutrina judaico-cristã.

¹⁶⁹ HOLLINRAKE, R., 1986, p. 62.

uma futura humanidade é determinada pela sua negação da existência de Deus”¹⁷⁰. O autor diz que a princípio a notícia da morte ou assassinato de Deus é recebida com consternação.

A Gaia Ciência, parágrafo 125, *Der tolle Mensch (O homem louco)* – precursor do prólogo do Zaratustra, parágrafos 2 e 3 – desvenda implacavelmente a seqüência de desintegração, cataclismo e catástrofe ora iminente. Essa tendência não tarda em ser sustada. O sentimento de perda, tão agudamente registrado pelo porta-voz imaginário, é, principalmente para o próprio Nietzsche, um sentimento de ganho. De fato, mesmo em *O homem louco*, o deícida que inaugura um reino de terror, um período de trevas, de eclipse e uma queda no Nada, constitui um incentivo ao esforço criador; e, por conseguinte, uma fonte potencial de esperança.¹⁷¹

Numa alusão entre as obras *O anel dos Nibelungos*, de Wagner, e *Za/ZA*, Hollinrake assinala que o que as coloca em patamar de igualdade é

a perspectiva de um universo sem amarras, sem rumo nem objetivo. Que autoridade pode ser invocada? Que valores podem ser estabelecidos num mundo em que o centro estabilizador se desintegrou? Não é o otimismo que determina a cena em ambos os casos, mas um pressentimento de iminente desvalorização dos valores, mais alarmante do que os equívocos que a precederam”¹⁷².

A reabilitação acontece através de uma humanidade regenerada, que executará as mudanças com sua capacidade, sem recorrer a ajuda de artifícios metafísicos. Em *FW/GC*, aforismo 109, Nietzsche afirma, peremptoriamente, que não existem leis da natureza, apenas necessidades, e que as substâncias são “eternamente duráveis”¹⁷³, para perguntar-se, em seguida: “Quando deixaremos de ser obscurecidos por todas essas sombras de Deus?”¹⁷⁴ Seu questionamento prossegue, em busca de uma resposta sobre quando será tirado da natureza o caráter de divindade para calcar no ser humano “a natureza pura, reencontrada, liberada”¹⁷⁵. Araldi assume que a morte de Deus em Nietzsche é o “evento decisivo da modernidade”¹⁷⁶. A destruição dos valores resultante desse deicídio retira do mundo quaisquer significados e sentidos, seu *Grund*, embora não seja apenas num aspecto metafísico que tal evento tenha ressonância, posto que isso já vinha de há muito sendo “preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que, por fim, ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é

¹⁷⁰ HOLLINRAKE, R., 1986, p. 62.

¹⁷¹ Ibid., 1986, p. 62.

¹⁷² Ibid., 1986, p. 66.

¹⁷³ “Es gibt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.” *FW*, 1973, p. 146, III, 109, V2; *GC*, 1981, p. 122, III, 109.

¹⁷⁴ “Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln?” *FW*, 1973, p. 146-147, III, 109, V2; *GC*, 1981, p. 122, III, 109.

¹⁷⁵ “Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!” *FW*, 1973, p. 147, III, 109, V2; *GC*, 1981, p. 122, III, 109.

assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas”¹⁷⁷. Dessa forma, a moral até o momento serviu apenas para adiar o advento do niilismo e, contraditoriamente, para potencializá-lo, tornando-o descomunal e inevitável.

1.4 NIILISMO E TRAGÉDIA

O conceito de tragédia é fundamental nos escritos de Nietzsche. Sua concepção é que, de acordo com os moldes do pensamento grego, a existência centra-se numa consecução irrecusável de acontecimentos, todos importantes e imprescindíveis no viver humano. Assim, a tragédia à qual Nietzsche se refere diz respeito à inescapabilidade de cada circunstância. Desse modo, é fundamental que façamos menção desde logo a outro conceito que se liga à tragédia – o *amor fati*, descrito em *I.1.8*.

A grande tragédia da qual o homem é protagonista exige que se aceite inclusive o sofrimento, mas convertendo-o em um momento supremo, de redenção e alegria. Segundo Nietzsche, o sofrimento faz o homem descer “até a última dobra de nossas profundidades, a recusar confianças, bonomias, véus, suavidades e meios-termos nos quais colocávamos talvez, até então, nossa humanidade”¹⁷⁸. A arte seria a única via pela qual a feiúra da existência poderia ser convertida em beleza – “só ela tem o poder de transformar o aborrecimento do que há de horrível e de absurdo na existência, e transforma-o em imagens ideais que tornam agradável e possível a vida”¹⁷⁹. O fenômeno estético como redenção, eis a saída de Nietzsche para uma vida trágica: “Se ainda precisamos de uma arte, é para nós convalescentes, outra arte, uma arte zombeteira, leve, fluida, divinamente livre e artificial, tal qual o fluxo da chama clara em meio de céu sem nuvens”¹⁸⁰. Assim, a arte trágica funciona como um bálsamo contra o niilismo, reconstruindo o sentido da existência por meio de seu caráter duplo e inegável, apolíneo e dionisíaco, “tal como a dualidade dos sexos gera a vida no meio de lutas que são

¹⁷⁶ ARALDI, C., 2004, p. 68.

¹⁷⁷ Ibid., 2004, p. 68.

¹⁷⁸ “(...) in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Miede, Mittlere, vohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetz haben, von uns zu thun.” *FW*, 1973, p. 18, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, V2; *GC*, 1981, p. 13, Prefácio da Segunda Edição, 3.

¹⁷⁹ “(...) sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entzetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich beben lässt (...)” *GT*, 1972, p. 53, 7, III1; *NT*, [s/d], p. 52-3, 7.

¹⁸⁰ “(...) wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine andre Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einem unbewölkten Himmel hineinlodert!” *FW*, 1973, p. 19, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 4, V2; *GC*, 1981, p. 14, Prefácio da Segunda Edição, 4.

perpétuas e por aproximações que são periódicas”¹⁸¹. O espírito trágico é aquele do mundo olímpico grego, que em nada tem a ver com a moral cristã que mais tarde passou a dominar o Ocidente: “no mundo olímpico nada há que lembre o ascetismo, a imaterialidade ou o dever: há uma vida exuberante, triunfante, na qual tudo, tanto o bem como o mal, se encontra igualmente divinizado”¹⁸². Para poder viver, os gregos forjaram seus próprios deuses. O ocaso desse tipo de entendimento de mundo deu-se com o advento do socratismo, acusado por Nietzsche como “sinal de decadência, de lassidão, de esgotamento, de anarquismo dissolvente dos instintos”¹⁸³. E é no socratismo que ele irá fundamentar, indiretamente, a base do niilismo, porquanto, ao matar a tragédia, houve uma “impressão universal e profunda de um vazio monstruoso”¹⁸⁴, comparando a morte do Grande Pan dos tempos de Tibério ao desaparecimento da tragédia. O socratismo e a tragédia são colocados como contraditórios, o que ocasionou a falência da “obra de arte que era a tragédia grega”¹⁸⁵, cujo perpetrador fora Eurípedes. Sócrates, por sua vez, é nomeado como “déspota da lógica”¹⁸⁶ e espécie de “homem teórico”¹⁸⁷.

O otimismo teórico socrático, fonte primeva da tentativa hegeliana de dedução total do mundo, insere no erro a fonte do mal, não o vendo como parte devenida. Com *GT/NT*, Nietzsche tem três objetivos, quais sejam, criticar a racionalidade conceitual inaugurada por Sócrates e Platão, apresentar a arte trágica como “alternativa à racionalidade”¹⁸⁸ e denunciar o viés socrático da civilização moderna, fazendo ressurgir a tragédia. Para que esse retorno trágico aconteça, é preciso que o homem coloque de parte o desejo ilimitado de conhecimento, de cientificismo e pretensão deste a uma validade universal. Desvinculada do conceito, a arte grega seria a expressão máxima da autenticidade da vida, em todos os seus matizes. Contudo, para anunciar ao mundo a necessidade dessa aceitação incondicional da

¹⁸¹ “(...) wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt.” *GT*, 1972, p. 21, 1, III1; *NT*, [s/d], p. 19, 1.

¹⁸² “Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist.” *GT*, 1972, p. 30-31, 3, III1; *NT*, [s/d], p. 29, 3.

¹⁸³ “(...) wie? Könnte nicht gerade dieser Sokratismus ein Zeichen des Niedergangs, der Ermüdung, Erkrankung, der anarchisch sich lösenden Instinkte sein?” *GT*, 1972, p. 6, 1, III1; *NT*, [s/d], p. 2, Tentame de Autocrítica, 2.

¹⁸⁴ “Mit dem Tode der griechischen Tragödie dagegen entstand eine ungeheure, überall tief empfundene Leere; (...)” *GT*, 1972, p. 71, 11, III1; *NT*, [s/d], p. 71, 11.

¹⁸⁵ “Die ist der neuer Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging na ihm zu Grunde.” *GT*, 1972, p. 79, 12, III1; *NT*, [s/d], p. 78, 12.

¹⁸⁶ “Jener despotische Logiker (...)” *GT*, 1972, p. 92, 14, III1; *NT*, [s/d], p. 91, 14.

¹⁸⁷ “Um die Würde einer solchen Führerstellung auch für Sokrates zu erweisen, genügt es in ihm den Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform zu erkennen, den Typus des theoretischen Menschen (...)” *GT*, 1972, p. 94, 15, III1; *NT*, [s/d], p. 93, 15.

¹⁸⁸ MACHADO, R., 2001, p. 12.

tragédia, Nietzsche vale-se da própria razão, da palavra, do conceito, e escreve um livro que, anos mais tarde, será criticado por ele mesmo em função do estilo retórico e das influências de Schopenhauer e Kant no que diz respeito ao conteúdo¹⁸⁹. Assim, questiona-se Machado, qual seria a validade de “uma crítica total da razão feita a partir da razão? Que sentido poderá ter apelar para a razão contra a razão?”¹⁹⁰ Mesmo sabendo que essa é condição *sine qua non* para a expressão do pensamento, pois caso contrário deveríamos seguir o conselho aristotélico e nos reduzirmos ao estado de planta, Nietzsche reage ao próprio escrito e, no *Za/ZA*, é por meio do poema em prosa, algo bastante peculiar na filosofia, que irá fundir conteúdo e estilo. O *Za/ZA* é, portanto, “o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e que permite considerá-lo o ápice de sua filosofia trágica”¹⁹¹. Além da crítica ao socratismo tendo em vista o retorno a uma era trágica, Nietzsche acredita que uma das doenças de seu tempo é o excesso de sensibilidade:

O sofrimento é mais odiado agora que antigamente, dele se fala mais coisas más do que nunca, e chega-se mesmo a não se lhe suportar a idéia; disso se faz questão de consciência e censura à existência, em sua totalidade¹⁹².

Em sua compreensão, o florescer das filosofias pessimistas não é prenúncio de sofrimento. No aforismo 56 do mesmo livro, sob o título *O desejo de sofrer*, Nietzsche brada que sofrer é preciso. “Esse jovem mundo exige que seja *de fora* que lhe chegue ou surja... não a felicidade, mas a infelicidade; sua imaginação fatiga-se em lhe oferecer antecipadamente as proporções de um monstro, a fim de reunir condições para enfrentar monstros”¹⁹³. Cabe fazer menção à influência que Schopenhauer exerceu na filosofia da arte de Nietzsche, sobretudo em *GT/NT*. Após ler *O mundo como vontade e representação*, Nietzsche “incorpora não só alguns princípios da metafísica de Schopenhauer como também aspectos de sua teoria da

¹⁸⁹ MACHADO, R., 2001, p. 14-6.

¹⁹⁰ Ibid., 2001, p. 17.

¹⁹¹ Ibid., 2001, p. 20. Machado teoriza que com *Za/ZA* Nietzsche não quer mudar os conceitos de seu pensamento, já bem definidos nesse período, mas expressá-los de forma poética, libertando-os de uma universalidade por meio do aforismo, do ditirambo e do ensaio. Este seria um “pensamento emancipado, portanto, da razão” (Ibid., 2001, p. 23), e a obra atinge em prosa a perfeição da música (Ibid., 2001, p. 25).

¹⁹² “(...) man hasst jetzt den Schmerz viel mehr, als frühere Menschen, und redet ihm viel übler nach als je, ja, man findet schon das Vorhandensein des Schmerzes als eines Gedankens kaum erträglich und macht dem gesamten Dasein eine Gewissenssache und einem Vorwurf daraus.” *FW*, 1973, p. 88, I, 48, V2; *GC*, 1981, p. 75, I, 48.

¹⁹³ “Diese junge Welt verlangt, von Aussen her solle – nicht etwa das Glück – sondern das Unglück kommen oder sichtbar werden; und ihre Phantasie ist schon voraus geschäftig, ein Ungeheuer daraus zu formen, damit sie nachher mit einem Ungeheuer kämpfen könne.” *FW*, 1973, p. 92, I, 56, V2; *GC*, 1981, p. 79, I, 56. Grifo do autor.

arte”¹⁹⁴. Entretanto, Nietzsche engendra uma solução para o pessimismo, enquanto Schopenhauer segue enredado na constatação de que o sofrimento e a dor são inevitáveis, e para eles devemos estar preparados. Partindo do pensamento de Kant, Schopenhauer distingue o mundo dos fenômenos e da coisa em si¹⁹⁵ e insere “o contraste entre a representação e a vontade, a pluralidade e a unidade”¹⁹⁶. Desse modo, o mundo como representação é aquilo que nos é dado em sua multiplicidade. O que torna o mundo essa realidade que enxergamos, pensa Schopenhauer, é o fato de o entendermos por meio das categorias de tempo e espaço, mas ele nada seria se não fosse a vontade que o comanda. Essa vontade materializa-se por meio da existência física, “na alternância entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções”¹⁹⁷. Schopenhauer entende o corpo como a objetivação da vontade: “(...) ele é a minha própria vontade, enquanto ela é objecto da intuição, representação da primeira categoria”¹⁹⁸. Assim, a vontade seria mediatizada no mundo fenomênico e imediatizada pelas idéias. A dor e o sofrimento, contudo, são inseparáveis do viver humano e de sua vontade, e por isso Schopenhauer é um filósofo pessimista. O homem schopenhaueriano é, então, “uma vasta máquina repetidora incapaz de gerir algo novo. Condenada a recomeçar eternamente, e eternamente sem objetivo real, as mesmas tarefas, traça circularmente a imagem do suplício da humanidade”¹⁹⁹. A solução de Schopenhauer aponta para dois caminhos. O primeiro refere-se à contemplação estética, e o segundo ao ascetismo, ou a negação da vontade, o Nirvana. Com esse segundo expediente, o filósofo pensa transcender o modo comum de perceber o mundo, livrando-se do desejo. Nietzsche irá demonstrar, próximo a Schopenhauer, por meio dos princípios apolíneo e dionisíaco, que a representação e a vontade caminham juntas. Para os dois, a vontade é caótica, contraditória e sinônimo de dor – mas para Schopenhauer a arte representa negação de vontade, uma fuga do querer viver, enquanto para Nietzsche a “própria vontade é artista, é nela que se dá a redenção. É a vontade mesma que se redime na aparência”²⁰⁰. Por isso, a náusea advinda do viver humano pode ser superada e atenuada por meio da arte trágica, de forma que a vida possa ser experimentada “não como um horror, mas como algo sublime, e esse absurdo possa ser vivenciado não como absurdo,

¹⁹⁴ DIAS, R. M., 1997, p. 7.

¹⁹⁵ A coisa em si, na concepção schopenhaueriana, é a vontade (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 1980, p. 146). As forças da natureza são consideradas como uma vontade (Ibid., 1980, p. 148).

¹⁹⁶ DIAS, R. M., 1997, p. 8.

¹⁹⁷ Ibid., 1997, p. 9.

¹⁹⁸ SCHOPENHAUER, A., 1980, p. 143.

¹⁹⁹ DIAS, R. M., 1997, p. 12.

²⁰⁰ Ibid., 1997, p. 15.

mas como algo cômico”²⁰¹. Assim sendo, ao se aproximar da alegria, é que Nietzsche se distancia de Schopenhauer, que entendia a tragédia como renúncia, não-querer viver. “O verdadeiro sentido da tragédia”, acentua Dias, “mostra que o que é expiado pelo herói não são os seus pecados particulares, mas sim o pecado original – a culpa pelo simples fato de existir”²⁰². Em *FW/GC*, Nietzsche escreve que Wagner se vale da filosofia de Schopenhauer para “considerar o cristianismo como um grão disperso do budismo, e de preparar para a Europa uma época budista, preconizando uma aproximação momentânea com fórmulas de sentimentos católicos-cristãos”²⁰³.

A tragédia como estilo poético teve seu auge na Grécia arcaica, no século V, como expressão da aristocracia. Há na tragédia, contudo, uma fusão entre épica e lírica, dirigida ao povo e reflexo de novos ares no pensamento arcaico. Para entender a importância da tragédia como ideologia daquele período grego, é preciso pensar no fato de que “se trata de poesia religiosa, de que procede concretamente de um ambiente religioso popular e de que a finalidade de sua representação é, ao mesmo tempo, educativa”²⁰⁴. Do aspecto de poesia religiosa a tragédia liga-se ao homem como espelho de suas crises e conexão com as forças divinas. Os gregos entendiam o agir humano como uma conjugação de seu livre pensar e da interferência divina, algo próximo à nossa crença atual no livre arbítrio e na existência de Deus como concomitantes. A tragédia sublinha “a grandeza e a miséria do homem, sua audácia e seus erros”²⁰⁵ e comemora a liberdade, mesmo que o poder divino nunca seja colocado de lado. Essa afirmação dos contrários é a essência trágica. Sua popularização aconteceu com os cultos a Dionísio e, por meio disso, tornou-se expressão do viés democrático grego. A democracia como equilíbrio entre povo e aristocracia demonstra a justiça enviada pelos deuses. O dionisismo era um culto popular rechaçado pela aristocracia e assimilado apenas dentro de uma estrita ritualização. Centrada no indivíduo, a crença liberava-o por instantes de toda a atenção à *sophrosyne* e regras sociais. Nietzsche entendia as festas dionisíacas como uma espécie de “redenção libertadora do homem e dias de transfiguração”²⁰⁶ que tornavam possível viver seu cotidiano em outros instantes.

²⁰¹ DIAS, R. M., 1997, p. 19.

²⁰² Ibid., 1997, p. 19.

²⁰³ “Schopenhauerisch ist der Versuch Wagner’s, das Christenthum als ein verwehtes Korn des Buddhismus aufzufassen und für Europa, unter zeitweiliger Annäherung an katholisch-christliche Formeln und Empfindungen, ein buddhistisches Zeitalter vorzubereiten.” *FW*, 1973, p. 132, II, 99, V2; *GC*, 1981, p. 112, II, 99.

²⁰⁴ Ibid., 1993, p. 128.

²⁰⁵ Ibid., 1993, p. 129.

²⁰⁶ “(...) in den dionysischen Orgien der Griechen die Bedeutung von Welterlösungsfesten und Verklärungstagen.” *GT*, 1972, p. 28, 2, III1; *NT*, [s/d], p. 27, 2.

2. INTERPRETAÇÕES ACERCA DO NIILISMO

2.1 CLADEMIR ARALDI

Em *Nilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*, Araldi afirma que o pensamento de Nietzsche é “um pensamento dos extremos”²⁰⁷. Um deles é a negação da vida, seu sentido e valores. O outro é a “afirmação do mundo e da vida”²⁰⁸. O objetivo do livro é mostrar que essa dicotomia tem caráter central no pensamento nietzschiano e demonstrar que “a negação, a destruição e o aniquilamento são determinantes e necessários para sua filosofia”²⁰⁹. A negação em sua forma radical dar-se-ia através do pessimismo, do ceticismo, da decadência e, numa culminância, do niilismo. Contraditoriamente, essa radicalização da negação se realizaria num movimento de afirmação conseguido por meio da relação entre “a arte trágica, a vontade de poder, a filosofia dionisíaca e o eterno retorno do mesmo”²¹⁰. Entretanto, explica Araldi, a tentativa de Nietzsche de construir uma solução à negação/afirmação não se vale de um sistema especulativo, mas antes de uma “radicalidade do seu questionamento”²¹¹ pelo homem afirmativo. A fim de levar a cabo essa tarefa, o filósofo alemão conta com as figuras do artista trágico, do espírito livre e do além-do-homem, sendo assim “possível mergulhar nos abismos, mover-nos nas planícies e ascender aos cumes da filosofia nietzschiana”²¹². Os três tipos de homem seriam capazes de “abranger a questão do niilismo, em sua relação com os temas fundamentais de sua filosofia”²¹³.

A respeito do niilismo, em específico, Araldi salienta que este só é explicitamente discutido a partir de 1881, embora Nietzsche afirme que o assunto já se fazia presente em sua primeira obra, *GT/NT*. Uma das provas de que o pensamento nietzschiano se moveria entre extremos é a de que em *GT/NT* estaria claro o pessimismo, e em *HDH* ficaria evidente o ceticismo do espírito livre, período experimental intermediário da filosofia nietzschiana. Nos escritos posteriores, caberia ao além-do-homem a tarefa de, pelo menos em teoria, superar o niilismo, com o que concordamos, visto ser a partir desse momento que acontece uma intensificação do pensamento político nietzschiano mediante a grande política.

²⁰⁷ ARALDI, C., 2004, p. 33.

²⁰⁸ Ibid., 2004, p. 33.

²⁰⁹ Ibid., 2004, p. 33.

²¹⁰ Ibid., 2004, p. 34.

²¹¹ Ibid., 2004, p. 34.

²¹² Ibid., 2004, p. 34.

²¹³ Ibid., 2004, p. 34.

Araldi coloca em análise “a posição e o desenvolvimento”²¹⁴ do niilismo no projeto nietzschiano. Há que se destacar a relação entre niilismo, pessimismo e decadência, tomadas de Paul Bourget²¹⁵, Turgueniev²¹⁶ e Dostoiévski por Nietzsche. É discutida a tentativa de superação do pessimismo romântico, cuja superação aconteceria pela radicalização do artista trágico. O espírito livre é examinado como a segunda tentativa de Nietzsche em “superar o

²¹⁴ ARALDI, C., 2004, p. 38-9.

²¹⁵ Mesmo que posterior, explica Clademir Araldi, essa obra foi importante no entendimento nietzschiano do niilismo. Citando Charles Andler, Araldi afirma que foi mediante as leituras de Bourget que houve possibilidade de Nietzsche usar o termo. Nesse livro, Bourget fala a respeito dos “literatos da decadência”, um deles Baudelaire, que estava entre os primeiros “a diagnosticar o espírito crescente de negação da vida em seus contemporâneos, fornecendo um sentido trágico ao *taedium vitae*” (ARALDI, C., 2004, p. 57). Nietzsche encontrou em Bourget “um estudioso da decadência e do niilismo, cujas análises e reflexões convergiam, em larga medida, com as suas próprias, de modo a possibilitar um entendimento mais profundo e um maior distanciamento crítico desse ‘fenômeno’” (Ibid., 2004, p. 60). A aproximação entre ambos os pensadores pode ser apontada ainda quanto à caracterização da “doença” que crescia no século XIX – a falta de sentido para a existência, prenunciadoras da grande náusea, bem como os temas “declínio (*Verfall*), decadência (*décadence*, *Untergang*, *Niedergang*), esgotamento (*Erschöpfung*), desagregação dos instintos (*Entartung*)” (Ibid., 2004, p. 59-60). Entre as menções de Bourget às manifestações desses “sintomas de melancolia e de desacordo”, estariam o niilismo dos eslavos, o pessimismo dos germanos e as neuroses solitárias e bizarras dos latinos. Bourget refere-se à Baudelaire como um decadente assumido. Giacóia assinala que o conceito de *décadence* ganha maior amplitude nos escritos do terceiro período de Nietzsche (GIACÓIA, O., 1994, p. 6), além do que seria essa “a noção básica” em torno da qual articula sua obra. O termo tem, no pensador alemão, um caráter fisiológico, manifesto “como declínio, deformação, corrupção, desagregação” (Ibid., 1994, p. 7), mas que é fundamental à vida e ao crescimento. Há que se pensar, ainda, na *décadence* como processo, e “não como estado ou resultado” (Ibid., 1994, p. 7). Giacóia acredita que, desde 1885, a reflexão nietzschiana acerca do Ocidente gira em torno desse conceito, e assinala que o fenômeno do niilismo só pode ser corretamente entendido “se tomado não como causa, mas como fenômeno e sintoma do acontecimento radical da *décadence*” (Ibid., 1994, p. 3).

²¹⁶ Em *Pais e filhos*, Turgueniev aborda o questionamento dos valores tradicionais na Rússia. O estudante Bazárov, autodeclarado niilista, ocupa posição importante na trama. Convidado pelo colega Arcádio Kirsánov, passa dias na propriedade do amigo, em companhia de Nicolau, pai de Arcádio, e Páviel, seu tio. O diálogo que segue, anterior à apresentação de Bazárov à família de Arcádio, oferece um panorama do seu niilismo:

- Quem é Bazárov? – perguntou sorrindo Arcádio. – Quer, meu tio, que lhe diga quem é de fato?
- Faça-me o favor, meu caro sobrinho.
- Ele é niilista.
- Como? – perguntou Nicolau Pietróvitch, enquanto Páviel Pietróvitch erguia a faca com um pouco de manteiga na ponta.
- Ele é niilista – repetiu Arcádio.
- Niilista – disse Nicolau Pietróvitch – vem do latim, *nihil*, e significa “nada”, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que em nada crê ou nada reconhece?
- Pode dizer: o homem que nada respeita – explicou Páviel Pietróvitch, voltando novamente sua atenção para a manteiga.
- Aquele que tudo examina do ponto de vista crítico – sugeriu Arcádio.
- Não é a mesma coisa? – perguntou Páviel Pietróvitch.
- Não, não é o mesmo. O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça...
- E isso está bem? – interrompeu Páviel Pietróvitch.
- Depende, tio. Para alguns está bem e para outros não.
- Vejo que essa doutrina não se refere a nós. Somos homens do século passado e supomos que, sem os princípios (...), sem os princípios transformados, como você disse em artigos de fé, não é possível dar um passo, nem mesmo respirar. (...) Ser-nos-á muito agradável apreciar a sua obra, senhores.... como se chamam mesmo?
- Niilistas – pronunciou claramente Arcádio.
- Bem. Antes havia hegelistas, hoje há niilistas. Veremos como poderão viver no vácuo, no espaço sem ar (TURGUENIEV, I. *Pais e filhos*. 1971, p. 31-32).

pensamento do vazio de sentido”²¹⁷, ou o niilismo como “ceticismo extremo”²¹⁸. A figura do além-do-homem passa por uma análise como tentativa do “homem extremo da filosofia nietzschiana”²¹⁹, relacionando eterno retorno, vontade de poder e transvaloração dos valores na busca da superação do niilismo. A quinta e última parte da obra verifica a possibilidade de “um novo sentido de criação e de aniquilamento”²²⁰.

Para o autor, o niilismo tem relevância decisiva na filosofia tardia de Nietzsche. O conceito precisa ser entendido, contudo, numa relação intrínseca com os outros conceitos de vontade de poder, eterno retorno, morte de Deus e além-do-homem. Assim, mesmo que explicitado apenas no último período de sua produção filosófica, o niilismo de Nietzsche não pode ser entendido isoladamente dos outros conceitos, porquanto representa, em si, a radicalização do pensamento do filósofo alemão. “Numa filosofia de caráter dinâmico e aberto, a posição do niilismo enquanto questão significa que, mesmo incompleta e embrionária, ela adquirirá profundidade e radicalidade, à medida que for desenvolvida”²²¹. Em *Za/ZA*, fica evidente a menção ao niilismo na seção *Das três transmutações*, quando o niilismo é requisito para a transmutação do espírito ao sim dionisíaco da “criança”.

A crítica de Nietzsche à modernidade tem um “duplo movimento de assumir em si e tomar distância de seu tempo, observando-o extemporaneamente”²²². Desse modo, Nietzsche entende a modernidade, por um lado, como “tempo da decadência crescente, do cansaço e do esgotamento”²²³, ou em outros termos, do niilismo em relação aos valores morais. Por outro aspecto, Nietzsche enxerga na modernidade a oportunidade da experimentação, abrindo, assim, a chance de combater o niilismo, em seu entendimento o maior de todos os problemas desse período. Pelo nascimento de uma época trágica, radicalizando o niilismo, Nietzsche vê a perspectiva de conversão do não-moderno em um sim dionisíaco. Então, para Araldi, é pela via da radicalização do niilismo, do modo de pensar aniquilador, que Nietzsche busca ultrapassar o estado intermediário.

É preciso ressaltar, todavia, que, na opinião de Araldi, o problema do niilismo não é resolvido na filosofia da Nietzsche. Isso porque “permanece em aberto a questão de sua superação, do ultrapassamento (*Überwindung*)”²²⁴. Araldi pergunta-se se Heidegger estava

²¹⁷ ARALDI, C., 2004, p. 39.

²¹⁸ Ibid., 2004, p. 39.

²¹⁹ Ibid., 2004, p. 39.

²²⁰ Ibid., 2004, p. 39-40.

²²¹ Ibid., 2004, p. 45-6.

²²² Ibid., 2004, p. 67.

²²³ Ibid., 2004, p. 67.

²²⁴ Ibid., 2004, p. 126.

correto ao dizer que a metafísica era sinônimo de niilismo, e Nietzsche seria o consumidor do fenômeno, e não aquele que o havia ultrapassado²²⁵. Por isso, a “*pressuposição* nietzschiana de que a radicalização do niilismo guia à sua superação” deve ser repensada.

Em nosso ponto de vista, tal conclusão é correta, posto que Nietzsche não supera o niilismo, sobretudo porque não consegue livrar-se da metafísica, e a grande política termina por aprofundá-lo. Ao propor o eterno retorno e o *amor fati*, Nietzsche cria a chancela de erros e acertos na conduta humana, oferecendo, assim, oportunidade para que uma perene destruição e reconstrução se efetuem.

2.2 FRANCA D’AGOSTINI

Em *Lógica do niilismo. Dialética, diferença e recursividade*, D’Agostini expõe que há uma séria dificuldade na interpretação do niilismo, qual seja, unir suas duas configurações e conseqüentes interpretações. A primeira delas, em voga na tradição de Nietzsche e Heidegger, entende o niilismo como “teoria da ultrapassagem”, implicando uma transcendência jamais passível de realização porquanto a verdade não existe. Tal entendimento de uma verdade negativa, de que o mundo verdadeiro não passa de uma fábula, nem mesmo o aparente pode ser tomado como real, defronta-se com o problema do “*não poder sair* de algum tipo de instância conceptual (linguagem, pensamento, mundo, história, razão, etc.)”²²⁶, além da dificuldade de “permanecer dentro”²²⁷ de qualquer uma delas como universais. Esta concepção, originária da corrente alemã, propugna uma quebra ontológica do ser, posto que sugere uma “auto-refutação”²²⁸ da verdade, isto é, uma teoria crítica desta, dizendo que ela não existe. A segunda diferença trata do caráter da diferença exposta pelo niilismo, de que não existe hierarquia, valores e sentido nas coisas e no mundo, exceto pela preponderância do singular sobre o todo. Aqui a corrente francesa oferece o panorama da desagregação do sentido pela relativização, de um perspectivismo que centra no indivíduo o eixo do mundo, numa espécie de solipsismo como parâmetro último. O objetivo de D’Agostini é frisar que ambas as concepções completam-se e explicam o fenômeno do niilismo, baseado num problema lógico-lingüístico “ligado à natureza da matemática da linguagem e à natureza lingüística da matemática (portanto aos fundamentos da lógica)”²²⁹.

²²⁵ Devido ao recorte teórico que propomos para esta pesquisa, limitamo-nos a não entrar em detalhes sobre a interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche, o que será explorado no curso de doutorado.

²²⁶ D’AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo. Dialética, diferença, recursividade*. 2002, p. 15. Grifo da autora.

²²⁷ Ibid., 2002, p. 15.

²²⁸ Ibid., 2002, p. 15.

²²⁹ Ibid., 2002, p. 16.

Além disso, D'Agostini quer demonstrar que os problemas referentes ao assunto possuem uma explicação lógico-lingüística, mas não uma solução. A relação de negação e diferença presentes no niilismo vêm como “conseqüência de uma (meta)lógica que articula de vários modos as duas negações”²³⁰. Num processo dialético ao estilo hegeliano, negação e diferença precisam uma da outra para chegar a um terceiro momento, quando acontece sua síntese, ou superação, quando tese e antítese são abandonadas, superadas e guardadas por meio da *Aufhebung*.

Heidegger, em resposta a Ernst Jünger, diz que não é possível superar o niilismo²³¹. Isso explica-se porque, para usar como exemplo as discussões do início do século XIX, sempre houve a preocupação com o *não poder sair*, porque o homem é prisioneiro constante de alguma categoria como a história, a metafísica, a técnica, a linguagem, a comunicação, a política, a filosofia, a Modernidade e o fim desta. O homem permanece acorrentado perenemente por alguma prisão, impedindo sua transcendência. Por esse motivo, o niilismo, depois de Heidegger, passou a ser entendido também como um desses numerosos “inultrapassáveis”²³². O fenômeno é “a experiência última e infinita do limite, o infinito traspasar da metafísica, a sua interminável agonia”²³³. Heidegger entende, então, o niilismo como a lógica do Ocidente, da qual é impossível apartar-se. D'Agostini acredita que o niilismo é um “evento do pensamento puro, matemático-lingüístico: uma ocorrência que pertence à estrutura lingüístico-formal do pensamento”²³⁴, corroborando a hipótese heideggeriana de que é impossível superá-lo.

Desse modo podemos inferir que a lógica do niilismo não parte do fato da morte de Deus ou “do problema ontológico do devir-nada dos entes”²³⁵, nem da degradação dos valores instituídos, mas da “questão da nomeação e da *encarnação* do logos na linguagem.”²³⁶ A linguagem é capaz de falar sobre si mesma, numa atitude auto-reflexiva, e portanto está “fora”

²³⁰ D'AGOSTINI, F., 2002, p. 17.

²³¹ Volpi menciona que uma das análises contemporâneas mais profundas sobre o niilismo foi a realizada por Jünger em *Sobre a linha*, e Martin Heidegger em resposta a ele. A concordância entre ambos os pensadores dava-se no fato de considerarem o niilismo o problema central de seu tempo. Em Jünger, há uma explícita apologia ao niilismo ativo, que reage ao controle da técnica e do vazio de valores e sentido. Mais tarde, ele admite que a técnica é uma das causas do niilismo, e constrói com base em Nietzsche e Dostoiévski uma elaboração do processo universal de falência de valores. A linha jüngeriana não significa o fim do niilismo, e sim seu ponto médio, o qual é preciso atravessar em busca da superação do niilismo. Valendo-se das investigações de Jünger, Heidegger destacou dois traços fundamentais da realidade moderna: a técnica e o niilismo planetário. Ele relacionará estes dois elementos como o “coroamento da metafísica ocidental” (VOLPI, F., 1999, p. 90).

²³² D'AGOSTINI, F., 2002, p. 22.

²³³ Ibid., 2002, p. 22.

²³⁴ Ibid., 2002, p. 23.

²³⁵ Ibid., 2002, p. 25.

²³⁶ Ibid., 2002, p. 25. Grifo da autora.

de si mesma e, ao mesmo tempo, “além” de si mesma, o que lhe confere um *status* ilimitado e inultrapassável, assim como o niilismo. O ser está, assim, ligado inexoravelmente à linguagem, pois até mesmo ao negarmos o ser, chamando-o de nada, dizemos que ele não é. Relativamente à problemática da nominalização por meio da linguagem, D’Agostini elucida que, tanto para Nietzsche como para Heidegger, o niilismo é sinônimo de que “não existe verdade, não existem valores, não existe ser, etc.”²³⁷ – o próprio ser é um “ser-para-a-morte”²³⁸, o *Sein-zum-Tode*. Contudo, questiona a autora, se pensados em termos de materialidade, esses conceitos realmente não existem, já que são apenas “nomes, invenções, fabulações, mitos”²³⁹, o que a tradição hegeliano-platônica classificaria como conceitos da reflexão, os intranscendíveis ou os fundamentos. O que o niilismo irá demonstrar, com esse trabalho de solapar os rótulos colocados pelo homem, minando o mundo platônico, é que tal conceptualização é problemática, tendo em vista gerar uma nominalização arbitrária.

D’Agostini tributa a Hegel a configuração do niilismo, que seria uma evolução crítica daquilo que ele nomeou “das Logische”²⁴⁰, ou seja, o lógico ou o pensamento puro. Tal constatação torna-se crítica à medida que notamos sua limitação através dos intranscendíveis linguagem e história nos quais está inserido. Nas palavras da autora,

o niilismo nasce da auto-refutação do pensamento puro, e não tanto da auto-refutação *metodológica* kantiana, que desemboca no primado da prática, mas da auto-refutação *ontológica* hegeliana, que desemboca na filosofia ontolinguística, ou seja, na descoberta que as formas puras são na realidade impuras: históricas, linguísticas²⁴¹.

O niilismo, portanto, para ser coerente consigo mesmo, deve refutar-se, já que a teorização do inobjetivo é demonstrada como objetiva, fazendo do niilista um pós-niilista, que

²³⁷ D’AGOSTINI, F., 2002, p. 28. Para mais detalhes, consultar também a pág. 33 da mesma obra.

²³⁸ GIORDANI, M. *Iniciação ao existencialismo*. 1976, p. 25.

²³⁹ D’AGOSTINI, F., 2002, p. 28. Aqui é impossível deixar de notar a semelhança com o princípio da Parcimônia, ou a Navalha de Ockham, como mais tarde se tornou conhecida uma das proposições nominalistas mais discutidas em todos os tempos e fruto de divergência até nossos dias. Embora não tenha sido inventado por Ockham, o princípio da Navalha teve seu nome ligado em específico a este filósofo por sua larga utilização no sistema que desenvolveu. De cunho declaradamente aristotélico, o nominalismo de Ockham propunha que os termos gerais, chamados universais pela tradição de pensadores como Porfírio, Boécio e Abelardo, não tinham uma existência independente das coisas contingentes, isto é, não havia uma essência de vermelhidão separada dos objetos dessa cor, por exemplo. Os universais eram, segundo Ockham, meros nomes, signos ou conceitos dados a um grupo de coisas particulares, não existindo fora da mente de quem os pensasse. É a rejeição completa da existência de qualquer entidade universal extramental, seja anterior às coisas, seja enquanto realidade nas coisas. Devemos admitir a realidade de algum ser se isso for logicamente necessário. Assim sendo, é desnecessário apelar para uma explicação baseada na existência dos universais, das essências, quando o mundo pode ser entendido pela existência baseada no empirismo.

²⁴⁰ D’AGOSTINI, F., 2002, p. 30.

²⁴¹ *Ibid.*, 2002, p. 2002, p. 30.

transcendeu o niilismo como afirmação de si próprio. Levando tudo isso em consideração, a problemática proposta pelo niilismo vai além do questionamento dos valores como ficções, ou do nominalismo ao estilo ockhamiano, mas é, antes disso, “imaneente aos fundamentos da linguagem filosófica (ou teórica), ou seja, à própria constituição das noções de verdade, ser, etc.”²⁴² Há um paradoxo, uma antinomia, evidente entre as pretensões de universalidade e objetividade e “os fundamentos do discurso teórico”²⁴³. Contudo, D’Agostini menciona que, além do significado do niilismo como teoria da ultrapassagem e da pluralização ontológica, há sua identificação como uma “lógica da decadência”²⁴⁴, que Nietzsche fundamentou em Paul Bourget. Ela situa um parentesco direto de Hegel com Nietzsche e diz que, em Hegel, “a questão do ser torna-se assim questão do *Espírito*”²⁴⁵, criando duas razões de união entre a dialética e o desenvolvimento do niilismo. A primeira dessas razões pode ser expressa através da dialética presente no niilismo. A segunda razão diz respeito ao estabelecimento, por Hegel, do niilismo numa ordem exclusiva, delimitando-o na “ordem do ser-tempo-linguagem”²⁴⁶.

Experiência lógica inescapável e paradoxal de um matematismo filosófico, o niilismo como hóspede que perturba o homem em sua “casa”, trabalha no plano teórico, na dissolução dos conceitos imateriais, e em última instância na dilapidação das materialidades, passando do plano dialético à possibilidade de consecução prática. Por isso, o niilismo não só é necessário, mas ainda impossível de ser posto de lado, uma vez que a questão deve ser antes entendida ao “dar-se conta de certo *jogo* da negação, ou de certo número de experiências lógicas que se ligam à história do pensamento do Ocidente e culminam (para a filosofia) com Hegel e Nietzsche”²⁴⁷. Para a autora não há necessidade de um questionamento ético e pragmático sobre o niilismo, mas sim lógico, porque se refere a uma recorrência do problema sobre o cotidiano, e não deste sobre o problema. D’Agostini busca “argumentar a tese nietzschiana e heideggeriana segundo a qual o niilismo seria a *lógica do Ocidente*”²⁴⁸. Segundo ela, o niilismo não pode ser pensado apenas como uma lógica, uma metalógica ou uma filosofia. Ela prefere utilizar o termo translógico cunhado pelo jovem Heidegger sobre Duns Scotus e referente ao niilismo como uma regra interna do Ocidente, do que ele não pode furtar-se. Mas é preciso atentar para a completa incorreção das reduções do niilismo a relativismo e irracionalismo, alerta. O pensamento do niilismo, se corretamente entendido, deve propugnar

²⁴² D’AGOSTINI, F., 2002, p. 33.

²⁴³ Ibid., 2002, p. 2002, p. 33.

²⁴⁴ Ibid., 2002, p. 45.

²⁴⁵ Ibid., 2002, p. 47. Grifo da autora.

²⁴⁶ Ibid., 2002, p. 47.

²⁴⁷ Ibid., 2002, p. 49. Grifo da autora.

“a afirmação de uma continuidade, um destino, uma objetividade insuperável e inequívoca do logos e, ao mesmo tempo, a negação de qualquer pretensão de unidade, continuidade e objetividade”²⁴⁹.

Por meio de uma análise sobre o argumento da verdade de Santo Agostinho, a autora explica que, mesmo negando-se a verdade, ela continuaria existindo, uma vez que ela subsistiria até mesmo após o final do mundo, “pois se não existe mundo, é contudo verdadeiro que não existe mundo; depois do fim de todas as coisas, ainda existirá a verdade, porque será verdadeiro que todas as coisas acabaram”²⁵⁰. Quanto à análise de que a verdade não existe e nem mesmo esta é uma verdade, tida como a fórmula por excelência do niilismo completo nietzschiano, D’Agostini assinala que ela é autocontraditória por duas vezes. Isso porque ao “negar *coerentemente* a verdade, como foi observado”²⁵¹, acontece o “procedimento agostiniano, sem o operador performativo *é verdade*. Se *não existe verdade* não é verdade, então não é verdade que não existe verdade, portanto a verdade existe”²⁵². Outra afirmação importante diz respeito ao fato de que, para o intelecto, não há problemas com essa divisão e refutação ou autocontradição. Já a razão é a grande atingida por uma afirmativa autocontraditória, porque é o parâmetro que julga e coordena todos os demais do ser humano. Tal questão seria central para o problema do niilismo, que é o próprio idealismo, que “desde Kant, comporta mais ou menos conscientemente uma forma de intelectualismo, ou seja *um primado do intelecto sobre a razão*. Assim, o niilismo seria o fruto de um intelecto desfalecido, privado de todo *freio* racional.”²⁵³

Quanto à tese do eterno retorno nietzschiano, espécie de correção ao niilismo, D’Agostini pontua que ela é “o efeito lógico de uma forma de radical imanentismo no plano ontológico: o eterno retorno é próprio da linguagem de um mundo no qual e do qual *não se pode sair*, de um mundo sem transcendência, sem valores, sem alhures”²⁵⁴, sendo o niilismo a sua expressão. Assim o niilismo tem maior amplitude do que Nietzsche originariamente havia suposto em seu pensamento. Ela afirma, ainda, que Nietzsche classifica o niilismo como “lógica da decadência”²⁵⁵ e refere-se à vontade de poder como lógica. Em dado momento, inclusive, Nietzsche refere-se a uma “lógica do niilismo”, o que faz D’Agostini supor que “a

²⁴⁸ D’AGOSTINI, F., 2002, p. 59. Grifo da autora

²⁴⁹ Ibid., 2002, p. 61.

²⁵⁰ Ibid., 2002, p. 70.

²⁵¹ Ibid., 2002, p. 79. Grifo da autora.

²⁵² Ibid., 2002, p. 79. Grifo da autora.

²⁵³ Ibid., 2002, p. 91. Grifo da autora.

²⁵⁴ Ibid., 2002, p. 94. Grifo da autora.

²⁵⁵ Ibid., 2002, p. 96.

visão nietzschiana do lógico fosse bem mais precisa e clarividente do que deixariam supor o seu sarcasmo sobre o assunto e as suas preocupações com a contraposição entre lógica e vida”²⁵⁶. Há que se destacar, entretanto, a inseparável conexão entre o niilismo nietzschiano e a atitude existencial e a constatação de um estado patológico da modernidade.

No entanto, é na dissolução dos valores que se assenta o grande ponto de partida para o entendimento do niilismo em Nietzsche. Sua proposta de aniquilamento do mundo real e aparente, num franco ataque ao dualismo platônico, é contínua e propõe uma espécie de jogo dialético no qual o niilismo, sinônimo de lógica da decadência, oferece uma “lógica de autodissolução”²⁵⁷ e uma “dissolução da lógica”²⁵⁸, fato este já explicitado em *GT/NT*. As conseqüências desse ponto de vista trazem a dissolução do logos e a pluralização das verdades, dos sentidos e dos valores, que, em última instância, são os princípios constitutivos do niilismo nietzschiano. A respeito da morte de Deus, D’Agostini entende essa formulação de Nietzsche como “premissa histórico-ontológica do niilismo”²⁵⁹. O ocaso divino traz consigo não apenas a dissolução dos valores em si, mas o lugar destes, e é em Heidegger que o niilismo terá sua culminância como autodissolução do logos metafísico. A formulação teórica do niilismo estaria inserida num contexto filosófico chamado “pensamento *continental*, neo-idealista e neo-estruturalista, fenomenológico-existencial e hermenêutico – no qual a noção de lógica tem uma específica e essencial problematicidade”²⁶⁰. Dizer que o niilismo é a lógica do Ocidente pode ser explicado por duas teses. A primeira propugna uma resposta de que há lógica nessa loucura, expressa pela pluralização da verdade e dos valores supremos. A segunda compreende a questão de “se o *lógico* de que se trata é ou não constitutivamente pré-matemático e/ou antiformal”²⁶¹. Entretanto, o niilismo consegue retroagir sobre a própria noção da teoria, buscando sua invalidação e oferecendo uma “contaminação do âmbito metalógico e do lógico”²⁶².

Criada em parte como uma correção ao niilismo, a tese do eterno retorno pode ser vista como efeito lógico de um imanentismo radical no plano ontológico, reafirmando que a recorrência *ad infinitum* compõe um mundo inescapável, do qual o devir é parte. Nesse aspecto, Heidegger utiliza-se da sua crítica a Nietzsche para formalizar duas determinações de sua ontologia, quais sejam, a “teoria da *técnica* como última virada-realização da metafísica, e

²⁵⁶ D’AGOSTINI, F., 2002, p. 96.

²⁵⁷ Ibid., 2002, p. 100.

²⁵⁸ Ibid., 2002, p. 100.

²⁵⁹ Ibid., 2002, p. 101.

²⁶⁰ Ibid., 2002, p. 113. Grifo da autora.

²⁶¹ Ibid., 2002, p. 115. Grifo da autora.

a teoria do *sujeito* técnico-científico, como dominador dos entes²⁶³. O que resta, portanto, do ser, é a linguagem, tendo em vista que sequer o além existe. Nesse momento o eterno retorno é passível de consecução, porquanto há que se superar o estado niilizante através de uma imanência – e é isso exatamente o que lhe confere o caráter inovador, levando em conta que, na esteira da caotização gerada pelo questionamento/quebra de valores, surge a possibilidade do ser instaurar-se mais uma vez através do logos do qual ele próprio será autor e sujeito. Essa recursividade tornará possível a superação e a necessidade do niilismo.

2.3 FRANCO VOLPI

Já na abertura de *O niilismo*, Franco Volpi escreve que, como todos os problemas filosóficos, o niilismo não tem uma solução, e sim uma história²⁶⁴. Aliás, é neste sentido que se afirma a presente obra, como uma reconstrução do conceito e do problema do niilismo. Partindo dessa premissa, ele enumera as possíveis e variadas origens do fenômeno, apontado por Nietzsche, “o primeiro grande profeta e teórico do niilismo”²⁶⁵, como “o mais perturbador de todos os hóspedes”²⁶⁶.

Conceitualmente, o niilismo é a expressão do desnortamento advindo da perda de “referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana”²⁶⁷. Etimologicamente, o termo significa o “pensamento obcecado pelo nada”²⁶⁸, cuja raiz latina *nihil*, expressa a palavra nada, ou ainda aniquilação (*Annihilation*). Portanto, o conceito niilismo não diria respeito tão somente “às discussões filosóficas do final do século XVIII, mas também à tradição escolástica e, particularmente, à seita do século XII ‘Nihilianismus’, designação para um desvio herético do cristianismo”²⁶⁹. Volpi esclarece que o niilismo é bem mais antigo do que se supõe, figurando “nas controvérsias que marcavam o nascimento do idealismo alemão, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX”²⁷⁰. Contudo, foi apenas no século XX que o problema ganhou as proporções gigantescas que ora percebemos, pondo a descoberto “o

²⁶² D’AGOSTINI, F., 2002, p. 115.

²⁶³ Ibid., 2002, p. 159. Grifo da autora.

²⁶⁴ VOLPI, F. 1999, p. 14.

²⁶⁵ Ibid., 1999, p. 8.

²⁶⁶ Ibid., 1999, p. 7-8.

²⁶⁷ Ibid., 1999, p. 8.

²⁶⁸ Ibid., 1999, p. 9.

²⁶⁹ ARALDI, C., 2004, p. 50. Em Müller-Lauter, é emblemático o uso das palavras *nihiliste* e *rieniste*, ambas contemporâneas à Revolução Francesa, “para designar a postura de indiferença política ou religiosa” (Ibid., 2004, p. 50).

²⁷⁰ VOLPI, F., 1999, p. 7.

profundo mal-estar que abre como uma rachadura a autocompreensão do nosso tempo”²⁷¹. A raiz do niilismo, porém, pode ser desenterrada de uma profundidade muito maior, remontado a Górgias, tido como o primeiro niilista da história ocidental.

Volpi prossegue na reconstituição histórica do conceito mencionando Fridegísio de Tours, discípulo de Alcuíno, “que em *De substantia nihili et tenebrarum*, numa atitude filosófica escandalosa para a época, pretendeu provar que o nada se impõe com sua presença e possui, portanto, algum ser, alguma substancialidade”²⁷². Do mesmo modo, cita as meditações do Mestre Eckhart, nas quais o místico equipara Deus, o nada, o anjo, a mosca e a alma como a mesma coisa. Em *Turgueniev e sua pretensa paternidade*, Volpi discute a filiação do niilismo, se procedente de Dostoiévski ou de Nietzsche²⁷³. Todavia, Volpi explica que, antes mesmo deles, Turgueniev já se intitulava como o criador do termo “niilista”, referindo-se ao seu romance *Pais e filhos*, cuja popularidade na Rússia atingiu níveis gigantescos, muito embora o termo já houvesse sido usado dentro e fora do país pelo crítico romântico Nadezdin e por Katkov. Assim, a Turgueniev deve-se a popularização da palavra, e não sua paternidade²⁷⁴. Volpi explica que o próprio Turgueniev desconhecia que o termo niilismo era bem mais antigo, tendo sido usado em 1853 na novela *Die Nihilisten*, do romancista e dramaturgo alemão Karl Ferdinand Gutzkow, membro do movimento *Jovem Alemanha*.

Filosoficamente falando, Pascal pode ser apontado como um dos pensadores que despertou o homem moderno para sua posição de estranhamento metafísico no universo, perdido em sua imensidão. Essa sensação de absurdo, de incômodo e de perda de referência prenuncia o aparecimento do niilismo moderno. Daí à afirmação nietzschiana de que Deus morreu, abre-se a fenda que engolirá o homem em sua voragem na busca da auto-afirmação, calcada em uma liberdade inescapável e reponsabilizadora, única alternativa de aposição de sentido existencial, mas nem por isso reconfortante: “O próprio existencialismo procurou conviver com o fato de essa liberdade ser uma liberdade desesperada, que produz mais angústia que plenitude de ser”²⁷⁵. A fim de se delimitar precisamente o uso filosófico do conceito niilismo, Volpi aponta Jacobi como o seu precursor, localizando-o no final do século XVIII nas discussões que antecederam o idealismo, com Fichte. Assim,

²⁷¹ VOLPI, F., 1999, p. 7.

²⁷² Ibid., 1999, p. 9. Grifo do autor.

²⁷³ Ibid., 1999, p. 11.

²⁷⁴ Ibid., 1999, p. 14.

²⁷⁵ Ibid., 1999, p. 17.

Na contraposição do idealismo ao realismo e ao dogmatismo, a palavra “niilismo” é empregada para caracterizar a operação filosófica pela qual o idealismo pretende anular na reflexão o objeto do senso comum, para mostrar como ele não passa de produto de uma atividade invisível e inconsciente do sujeito²⁷⁶.

Ainda sob o ponto de vista filosófico, os idealistas Schelling e Hegel empregam o termo em sentido técnico. “Enquanto Schelling considera a polêmica entre Jacobi e Fichte, repelindo a acusação de ser ele próprio niilista, Hegel defende a necessidade do niilismo transcendental, como procedimento metodológico da filosofia”²⁷⁷. Ao contrário do que defende na *Ciência da Lógica*, em que o ponto de partida é o ser, Hegel afirmou, polemizando contra Jacobi, “que o niilismo da filosofia transcendental de Fichte é um passo metodológico inevitável, mas ao mesmo tempo – contra Fichte – que é meramente relativo e incapaz de alcançar o pensamento puro em que se supera a oposição ao ser”²⁷⁸. Para Hegel, o dever primeiro da filosofia e a obrigação do niilismo era conhecer o nada absoluto.

Em épocas posteriores, ainda dentro do idealismo, o niilismo aparece em autores como Karl Rosenkranz, Christian Weisse e Immanuel Fichte, com um deslocamento progressivo do sentido inicialmente filosófico para uma esfera “social e política, ou seja, para as conseqüências da assunção, por parte de um sujeito privilegiado, de uma atitude de radical aniquilação de tudo o que delimita sua ação”²⁷⁹. É nesse interlúdio que se liga a figura do niilista ao livre-pensador, antecipando “o niilista anárquico-libertário, de intensa representatividade nos últimos decênios do século XIX”²⁸⁰.

Uma nova acepção do termo, como “situação social a ser superada, pode ser encontrada na obra do único grande pensador católico do período romântico, Franz von Baader”²⁸¹. Ele calca no protestantismo os alicerces para duas tendências a serem combatidas pelo catolicismo, a saber: o niilismo científico e destrutivo e o pietismo não-científico, separatista. Numa clara identificação do niilismo com a dissolução das verdades sagradas, Baader aproxima-se da formação nietzschiana, que se, por um lado, é necessário, derrubando antigos ídolos, por outro, deve ser superado. A identificação imediata do niilismo com a exacerbação racionalista vem ao encontro do que Nietzsche criticava no último período da sua obra. “Tanto o niilismo como o obscurantismo, vistos como resultado do uso demasiado livre ou demasiado restrito da razão, são estigmatizados como sintomas de

²⁷⁶ VOLPI, F., 1999, p. 17-8.

²⁷⁷ Ibid., 1999, p. 23-4.

²⁷⁸ Ibid., 1999, p. 24.

²⁷⁹ Ibid., 1999, p. 25.

²⁸⁰ Ibid., 1999, p. 25.

²⁸¹ Ibid., 1999, p. 27.

degenerescência e desagregação da vida religiosa, social e civil”²⁸², O catolicismo seria, assim, a forma de combater o niilismo e fazer-lhe frente.

No idioma alemão, a palavra niilismo prossegue sendo usada depreciativamente mesmo após a Revolução de 1848. O hegelianismo, sobretudo o de esquerda, chega a ser apontado com a matriz niilista, sobretudo aquela de ordem social e política, sob a acusação de que seus propagadores são responsáveis por tudo dissolver e pôr em dúvida por meio de sofismas. O primeiro teórico autêntico do niilismo pode ser considerado Max Stirner, com a obra *Der Einzige und sein Eigentum* (O único e sua propriedade), de 1844, “expressão mais virulenta e corrosiva do radicalismo de esquerda nascido como reação ao hegelianismo”²⁸³. Numa preparação para o conceito de pessimismo em Nietzsche, Stirner preocupa-se em negar todo e qualquer sentido para a vida fora de sua existência física, chamando a entidade que cada homem é de “único”, em contraposição ao “singular” de Hegel²⁸⁴. O verdadeiro objetivo de Stirner era derrubar todo e qualquer sistema filosófico que se arrogasse a meta de expor a “indizibilidade” do único. Sua obra, menciona Volpi, está assentada na seguinte premissa: “Eu não fundamentei minha causa em nada”²⁸⁵ (*auf nichts*), ao contrário do que seria fundamentar a obra “no Nada” (*auf das Nichts*). Aqui é claramente perceptível que o niilismo de Stirner não tem uma fundamentação filosófica consistente, posto que “é simplesmente negação e recusa de qualquer fundamento que transcenda a existência originária e irrepetível do indivíduo”²⁸⁶.

Entretanto, o niilismo torna-se oficialmente tema de reflexão com a obra de Nietzsche, sobretudo “nos fragmentos dos anos 1880 publicados após sua morte”²⁸⁷. O filósofo busca no platonismo e no cristianismo as raízes para o fenômeno, propondo, ainda, uma superação deste. Por esses motivos, não se exagera ao considerar “Nietzsche o profeta máximo e o teórico maior do niilismo, alguém que cedo intuiu a ‘doença’ do século e sua respectiva terapia”²⁸⁸. Formalmente, a palavra só será usada nos escritos do verão de 1880, embora ele delineie a idéia muito antes, quando fala sobre a morte de Deus. Suas preocupações, na última fase de sua vida e obra, são investidas no assunto. A obra *Vontade de poder*, projeto inacabado do filósofo e compilado duvidosamente por Elisabeth, tem sua primeira parte autenticamente escrita, intitulada *O niilismo europeu*. Entre as influências que

²⁸² VOLPI, F., 1999, p. 28.

²⁸³ Ibid., 1999, p. 33.

²⁸⁴ Ibid., 1999, p. 33.

²⁸⁵ Ibid., 1999, p. 33-4.

²⁸⁶ Ibid., 1999, p. 34.

²⁸⁷ Ibid., 1999, p. 43.

Nietzsche teve para desenvolver o assunto, cumpre destacar as leituras que fizera de Schopenhauer²⁸⁹, Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. O conceito de pessimismo de Schopenhauer influenciou tanto Wagner quanto Nietzsche, sem o que eles não seriam tudo aquilo que representam para a cultura alemã²⁹⁰. Além disso, mesmo sem usar o termo niilismo, Schopenhauer teoriza a respeito do nada. Assim, Nietzsche passa a considerar “o pessimismo schopenhaueriano e a dissolução no Nada que este alimenta como um tipo de ‘niilismo passivo’, um enfraquecimento da potência do espírito”²⁹¹. Some-se a esses fatores a atenção que o niilismo recebeu na Europa logo após aos atentados na Rússia e

evidencia-se em que medida a leitura de Dostoiévski e de Bourget influencia o pensamento nietzschiano. Com essas duas leituras, amadurece um motivo condutor do próprio pensamento que há tempo Nietzsche captara na sentença ‘Deus morreu’ e que desembocara no diagnóstico da desvalorização dos valores supremos e no reconhecimento da dinâmica da história do Ocidente, interpretada como decadência, como história do platonismo-niilismo²⁹².

O alicerce do niilismo nietzschiano é a crítica contra o ideal socrático-platônico, doutrina responsável por engendrar o processo de desvalorização dos valores, uma vez que promove uma falha no ser tendo em vista que minimiza a importância do mundo sensível, o das aparências, onde vive o homem, em favor do mundo das idéias, considerado como o verdadeiro. A dicotomia do ser proposta pelo platonismo oportuniza a chegada do niilismo, saída radical que aponta o nada como realidade. Em *GD/CI*, Nietzsche faz um apanhado histórico do surgimento do niilismo:

“1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, *são ele*”²⁹³. Nietzsche refere-se ao platonismo, que supunha a existência de dois mundos, o das aparências e o das essências, este último alcançável pelos sábios.

²⁸⁸ VOLPI, F., 1999, p. 43.

²⁸⁹ É “a partir dos estudos de Schopenhauer que Nietzsche desenvolve suas reflexões sobre o não-ser (*Nichtsein*) e o nada (*Nichts*)” ARALDI, C., 2004, p. 48. Além disso, fora este filósofo o primeiro a dizer que a crença em Deus, na razão e na ordem moral do mundo eram uma farsa, ultrapassando as formas anteriores de pessimismo (Ibid., 2004, p.105).

²⁹⁰ VOLPI, F., 1999, p. 44.

²⁹¹ Ibid., 1999, p. 44.

²⁹² Ibid., 1999, p. 54-5.

²⁹³ “1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie.” *GD*, 1969, p. 74, *Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde*, VI3; *CI*, 1978, p. 332, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula. Grifo do autor.

“2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que faz penitência”)²⁹⁴. Nesta segunda fase da história do platonismo-niilismo, Nietzsche sugere que principia um distanciamento insuperável entre os dois mundos, posto que, mesmo para o sábio, o mundo das essências não passa de uma promessa ainda não efetivada. Degradada a uma condição inferior de incompletude e de transitoriedade, a existência humana palpável, do mundo sensível, tende sempre para o além através da promessa de imortalidade da alma. Tal esperança se concretiza submetida à fé na outra vida, advento do cristianismo, o qual Nietzsche acusava de platonismo para o povo.

“3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo”²⁹⁵. Tal excerto demonstra a crítica de Nietzsche a Kant. “O mundo verdadeiro, supra-sensível, é excluído do âmbito da experiência e, por isso, declarado indemonstrável nos limites da pura razão teórica”²⁹⁶. Sua recuperação acontece por meio do postulado da razão prática, “ainda que reduzido à pálida existência de uma simples hipótese²⁹⁷”, agindo mesmo assim como um imperativo.

“4. O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...²⁹⁸” Nietzsche refere-se, mais uma vez, ao kantismo, cujas idéias gestaram a crise de cepticismo e incredulidade metafísica, tendo em vista a destruição desta, perpetrada pela impossibilidade de se conhecer o mundo real e, muito menos, o ideal. Tal assertiva, de modo assustador, demonstra que, se não podemos conhecer o mundo das idéias, ou supra-sensível, sequer podemos afirmar sua existência ou inexistência²⁹⁹.

“5. O ‘verdadeiro’ mundo – uma Idéia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória – uma Idéia que se tornou inútil, supérflua, *conseqüentemente* uma

²⁹⁴ “2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den weisen, den Frommen, den Tugendhaften (“für den Sündern, der Busse thut”).” *GD*, 1969:74, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde, VI3; *CI*, 1978:332, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula.

²⁹⁵ “3. Die wahre Welt – unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.” *GD*, 1969, p. 74, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde, VI3; *CI*, 1978, p. 332, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula.

²⁹⁶ VOLPI, F., 1999, p. 58.

²⁹⁷ *Ibid.*, 1999, p. 58.

²⁹⁸ “4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?...” *GD*, 1969, p. 74, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde, VI3; *CI*, 1978, p. 332, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula. Grifo do autor.

²⁹⁹ VOLPI, F., 1999, p. 58.

Idéia refutada: expulsemos-la!³⁰⁰ Nietzsche já demonstra pelo uso das aspas que o mundo verdadeiro é uma fábula. Ele começa seu projeto filosófico com a intenção iniciada pela *FW/GC* de levar o niilismo às últimas conseqüências. Então o que colocar no lugar do mundo ideal, sempre inatingível e agora inalcançado porque destruído? O próximo passo traz, por isso, a demolição em si.

“6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*”³⁰¹ Com esse pensamento, Nietzsche chega à sua filosofia do meio-dia, superando o platonismo e o niilismo. Não se trata, entretanto, da simples destruição do mundo aparente, assim como acontecido com o mundo sensível, porque se fosse necessária a destruição de ambos em uma totalidade, esta seria a totalidade do ser e sua abolição levaria ao nada³⁰². Como Nietzsche quer superar o niilismo, e não entronizá-lo como última instância alcançável no universo humano, ele propõe um novo entendimento da expressão *mundo sensível*. Assim, pois, “abolir o ‘mundo aparente’ significa, na verdade, eliminar a maneira como o sensível é visto pelo platonismo, ou seja, retirar-lhe o caráter de aparência”³⁰³. O mal-entendido do platonismo será corrigido por uma inversão da hierarquia, “enaltecendo o que antes estava embaixo, exaltando o sensível e desprezando o não-sensível”³⁰⁴.

Isso posto, notamos, com extrema nitidez, a ligação entre a transvaloração dos valores de Nietzsche com sua teoria do niilismo. A superação deste passa, obrigatoriamente, pela consecução daquele como suporte para a grande política e o eterno retorno, perpetrados pelo além-do-homem após a morte de Deus. A dicotomia ontológica que o platonismo-niilismo propõe deve ser deixada de lado a favor de um viver trágico, marcado pela inversão daqueles valores tidos como indiscutíveis. Nietzsche explica que o fenômeno surge por uma necessidade, a fim de destruir as categorias de entendimento com as quais líamos o mundo como um vir-a-ser, quais sejam o “fim”, a “unidade” e a “verdade”. Com o advento da destruição do dualismo platônico, corrobora-se a suspeita de que tais expedientes são

³⁰⁰ “5. Die ‘wahre Welt’ – eine Idee, die zu Nichts mehr nützlich ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnützlich, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine wiederlegte Idee: schaffen wir sie ab!” *GD*, 1969, p. 75, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde, VI3; *CI*, 1978, p. 332, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula. Grifo do autor.

³⁰¹ “6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!” *GD*, 1969, p. 75, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde, VI3; *CI*, 1978, p. 333, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula. Grifo do autor.

³⁰² VOLPI, F., 1999, p. 59.

³⁰³ *Ibid.*, 1999, p. 59.

³⁰⁴ *Ibid.*, 1999, p. 59.

artifícios usados para fundamentar um viver terrestre com um objetivo “maior”, futuro. Quando o homem percebe que nada é alcançado com a transcendência, que sequer se consegue provar, e que uma ordem moral do mundo é uma fantasmagoria útil, o niilismo delinea-se, fundamentando-se nessas desilusões como suas causas. Esfacelado o mundo ideal, o homem, já cego pela perda de suas referências confortáveis para um vir-a-ser, percebe que até mesmo a verdade, conceito antes entronizado em sua importância no estabelecimento de sentido à trajetória humana, é também um subterfúgio. A última forma do niilismo, que guarda a descrença no mundo metafísico, aparece nesse momento. Com o desmoronamento das três categorias do princípio organizador do mundo, o homem entende que a realidade única e inescapável de sua existência é a do “mundo como eterno fluir e vir-a-ser”³⁰⁵. O assustador, entretanto, é que perdidas as referências para este mundo e aquele, tudo parece carente de sentido, o que Nietzsche nomeou niilismo incompleto, estado psicológico que “enseja o processo de desvalorização e dissolução dos valores supremos tradicionais”³⁰⁶. Neste estágio, ainda existe uma crença, já que a distinção entre mundo aparente e verdadeiro continua suscitando uma esperança. Expressões dessa atitude são, no saber científico, o positivismo e o naturalismo com sua explicação causal e mecanicista do universo, bem como o historicismo. Na política o niilismo incompleto demonstra-se pelo nacionalismo, pelo chauvinismo, pelo democratismo, pelo socialismo e pelo anarquismo, ou o niilismo russo. No campo da arte, Nietzsche aponta o naturalismo e o esteticismo franceses como expressões do niilismo incompleto. Em Nietzsche, é apenas mediante o niilismo completo que se torna possível a destruição dos antigos valores e o espaço que ocupavam. Seu primeiro estágio, entretanto, é o niilismo passivo, incapaz de atingir os fins preconizados. “Sua manifestação máxima é a transformação e a assimilação do budismo oriental no pensamento ocidental, com o cultivo da dissolução no Nada, presente nos românticos, mas alimentada sobretudo pela filosofia schopenhaueriana”³⁰⁷. O niilismo ativo é a próxima etapa, desta vez capaz de acelerar e destruir o antigo para que o novo possa ser implantado. E é propriamente por meio do caráter afirmativo que o niilismo supera limitações e se completa, vindo a ser o niilismo clássico, cuja paternidade Nietzsche reivindica como o primeiro niilista perfeito da Europa. Cumpre mencionar que a consecução completa e ideal do niilismo por Nietzsche é entendida

³⁰⁵ VOLPI, F., 1999, p. 60.

³⁰⁶ Ibid., 1999, p. 61.

³⁰⁷ Ibid., 1999, p. 62.

como possível apenas mediante o eterno retorno³⁰⁸, não por meio de uma cosmologia provada cientificamente, mas pelo caráter prático que essa idéia sugere, “tornando tolerável o perene vir-a-ser de todas as coisas”³⁰⁹. Aqui precisamos reetomar a conexão entre os termos capitais de Nietzsche. Entendemos, em uníssono à conclusão de Pearson³¹⁰, que o único ser passível e capaz de suportar a idéia do eterno retorno, calcado na superação do niilismo através da grande política, é o além-do-homem, aquele que supera o ser comum pela possibilidade e pela capacidade de criar o novo do nada, da constatação de que o que antes havia eram expedientes para melhor conduzir a humanidade. “A transvaloração de todos os valores é o movimento que se opõe ao niilismo e o supera. Ela cria o ‘super-homem’ como alguém que exprime a concentração máxima de *vontade de poder* e aceita o eterno retorno das coisas”³¹¹.

Volpi demonstra que, na esteira de destruição deixada pelo niilismo, há uma tentativa de pensar o mundo por um viés ético, ressignificando-o por meio de uma superação que perpassa as mais diversas correntes de pensamento: neo-aristotelismo, ética da argumentação, ética da responsabilidade, metaética, neocontratualismo, comunitarismo, bioética e ética ambiental. Tal quadro babélico produz apatia, porquanto é incapaz de uma superação do niilismo. O único paradigma que parece sobreviver em meio a esse esfacelamento é o técnico-científico, em que a ciência e a técnica “encurtam o espaço e aceleram o tempo, mitigam a dor e prolongam a vida, mobilizam e exploram os recursos do planeta”³¹².

2.4 GIANNI VATTIMO

Em *O fim da modernidade*, Gianni Vattimo quer esclarecer as imbricações entre o pensamento de Heidegger e Nietzsche sobre o ocaso desse período. O autor assinala que é preciso tomar em consideração os discursos das artes, da crítica literária, da sociologia, da Pós-Modernidade e suas peculiaridades, se quisermos reconstruir filosoficamente “a crítica heideggeriana do humanismo ou o anúncio nietzschiano do niilismo consumado como momentos ‘positivos’”³¹³. Tais momentos fariam parte do advento do fim da Modernidade. Em ambos os autores, explica Vattimo, a Modernidade pode ser caracterizada pela hegemonia da idéia de que o pensamento progride, passando por uma “iluminação” gradual, “que se

³⁰⁸ Ver referência a este respeito em *NF*, 1974, p. 217, Sommer 1886 – Herbst 1887, 5 (71), 6, VIII1; *GP*, 2002, p. 58, *apud* O niilismo europeu, Lenzer Heide 10 de junho de 1887, 6.

³⁰⁹ VOLPI, F., 1999, p. 65.

³¹⁰ O filósofo inglês acentua que apenas o além-do-homem seria o “tipo humano positivamente apto a experimentar o eterno retorno” (PEARSON, K. A., 1997, p. 130).

³¹¹ VOLPI, F., 1999, p. 63-4. Grifo do autor.

³¹² *Ibid.*, 1999, p. 140.

³¹³ VATTIMO, G., 1996, p. 6.

desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que freqüentemente são pensados também como as ‘origens’³¹⁴. Assim, a história passaria por retornos, renascimentos, ao contrário da noção de superação, que ocupa posição fundamental na história da filosofia moderna. A noção de fundamento-origem é radicalmente discutida por Heidegger e Nietzsche. Ambos os autores colocam por terra a idéia de que há um *Grund* no qual assentar a fundamentação do ser e do pensamento, no que reside um dos pontos mais instigantes de suas proposições filosóficas. Vattimo destaca que o pós-moderno é “uma despedida da Modernidade”³¹⁵, tendo em vista que, ao despedir-se do modo fundante do pensamento, vale-se de Nietzsche e Heidegger para estabelecer uma “relação crítica com o pensamento ocidental”³¹⁶.

A importância em definir se vivemos num período moderno ou no pós-moderno pode ser dada por alguns aspectos. Um deles é a constatação da filosofia dos séculos XIX e XX sobre “a negação de estruturas estáveis do ser”³¹⁷, tirando do pensamento seu material fundante. Essa dissolução do ser como elemento estável é “parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX”³¹⁸, enquanto Nietzsche e Heidegger pensam-na como *Ereignis*. A contingência temporal instaura no ser e no pensamento o caráter de época, transfigurando a existência de um acontecimento perene para um evento finito, inscrito num determinado período e momento histórico. Dentro da visão naturalista e cíclica do universo, a Modernidade é pensada em contraposição a épocas antigas, num sinônimo de progresso. Para Vattimo, isso acontece porque a Modernidade elaborou em termos “mundanos e seculares a herança hebraico-cristã”³¹⁹, conferindo “alcance ontológico à história, significado determinante para nossa colocação no curso desta”³²⁰. Entretanto, colocar um sentido de progresso à Modernidade significa continuar interpretando a história como um processo de superação, exatamente contra aquilo que Heidegger e Nietzsche pensam. Assim, é verdade que o pós-moderno pode ser caracterizado como não somente “novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’”³²¹. A noção de técnica pode ser ligada de imediato ao conceito de “fim da história”, tomando-se em consideração a ameaça nuclear que paira sobre o Ocidente, por exemplo.

³¹⁴ VATTIMO, G., 1996, p.VI.

³¹⁵ Ibid., 1996, p. VI.

³¹⁶ Ibid., 1996, p. VII.

³¹⁷ Ibid., 1996, p. VII.

³¹⁸ Ibid., 1996, p. VIII.

³¹⁹ Ibid., 1996, p. VIII.

³²⁰ Ibid., 1996, p.VIII.

³²¹ Ibid., 1996, p. VIII.

Vattimo afirma que o “catastrofismo disseminado na cultura atual não é, em absoluto, uma atitude imotivada”³²², o que pode ser corroborado pelo pensamento nietzschiano e heideggeriano, que “invocam um retorno às origens do pensamento europeu”³²³. Tal posição seria fraca, afirma Vattimo, pois que apenas por meio de uma casualidade haveria que se retornar ao começo dos tempos sem passar pelo que hoje se configura como a sociedade na qual vivemos. Por isso, assinala o pensador, não é no sentido catastrófico que transita *O fim da modernidade*, e sim no esfacelamento da história como um processo unitário, fechado, em que as coisas acontecem em bloco. A fragmentarização do sujeito³²⁴ e da sociedade em que vive é fundamental para entender o conceito do fim da Modernidade, para o que corroboram a técnica e seus corolários. Vivemos, assim, sob o signo da pós-história, do pós-moderno, que compartimentalizam os pedaços do ser e da experiência de mundo pelas quais passamos. Vattimo expõe a contradição da sociedade pós-moderna, inscrita naquilo que Arnold Gehlen chamou de *post-histoire*, quando “o progresso se torna rotina”³²⁵ – é quando o homem aprimora suas técnicas de dominação sobre a natureza e vive sob um véu de renovação, que na verdade não se efetiva, já que ela apenas “é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de ‘revolucionário’ e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo”³²⁶. A isso alia-se um imobilismo resguardado pela experiência das imagens, quando o ser humano deixa de participar do evento para ser um espectador deste por meio da televisão, por exemplo.

Ressaltamos que, tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, Vattimo propõe o uso do pensamento de uma forma positiva e construtiva em relação ao debilitamento do ser. “O acesso às chances positivas que, pela própria essência do homem, se encontram nas condições de existência pós-modernas só é possível se levados a sério os êxitos da ‘destruição da ontologia’ realizada por Heidegger e, antes dele, por Nietzsche”³²⁷. Enquanto o ser for pensado em termos platônico-metafísicos, “no domínio do não-deveniente”³²⁸, abrindo espaço para estruturas estáveis que fundamentem o pensamento, não há chances de viver positivamente a experiência da pós-modernidade. As inúmeras possibilidades que se abrem diante de tal configuração fragmentária de mundo, ainda que primeiramente paralisantes e

³²² VATTIMO, G., 1996, p. VIII.

³²³ Ibid., 1996, p. VIII.

³²⁴ A respeito dessa idéia, consultar *Identidad y tragedia*, obra na qual Remedios Ávila reconhece uma proximidade entre a fragmentação do sujeito, fato tipicamente pós-moderno, com a morte de Deus e o niilismo. Essa fragmentação seria produto da conjugação entre a Ilustração, o Romantismo e a Hermenêutica.

³²⁵ VATTIMO, G., 1996, p. XII.

³²⁶ Ibid., 1996, p. XII.

³²⁷ Ibid., 1996, p. XVIII.

assustadoras, são “um campo de possibilidade”³²⁹, e não um “inferno da negação do humano”³³⁰. A solução indicada por Vattimo é oportunizar uma “concepção não-metafísica de verdade”³³¹, fora do positivismo do saber científico, mas sim “a partir da experiência da arte e do modelo da retórica”³³². Há que se pensar no caráter estético da experiência do verdadeiro.

Sobre o niilismo, Vattimo não acredita ser ele um problema historiográfico, e sim um problema *geschichtlich*³³³, conectando as proposições heideggerianas de *Geschichte* (História) e *Geschick* (Destino). Para melhor explicar o conceito, Vattimo usa a figura do “niilista consumado”, recorrente nos textos de Nietzsche: “O niilista consumado é aquele que compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance. O que acontece hoje em relação ao niilismo é o seguinte: começamos a ser, a poder ser, niilistas consumados”³³⁴. Na obra de Vattimo o niilismo significa o mesmo que no início da “velha edição da *Wille zur Macht*: a situação em que o homem rola do centro para X”³³⁵. A aproximação com Heidegger se dá porquanto nele, também, o niilismo é “o processo em que no fim, do ser como tal ‘nada mais há’”³³⁶. Essa concepção heideggeriana toma em consideração o esquecimento do ser pelo homem, mas vai além, dizendo que o ser está esquecido, “mas não dissolvido, nem desaparecido”³³⁷. Em linhas gerais, podemos dizer que o niilismo, para Vattimo, tem duas acepções: o ativo e o reativo. O niilismo ativo aceita a morte de Deus no sentido metafísico e, como consequência, destrói as estruturas estáveis do ser, derrubando as certezas, consciente do caráter hermenêutico e histórico da verdade. O niilismo passivo ou reativo, por seu turno, precisa ser entendido como reação ao esfacelamento valorativo pela construção de “máscaras” como a religião, a moral, a política e a estética. Recusando-se a admitir a falta de sentido do ser e do mundo, o niilismo reativo cria essas máscaras para esconder o nada³³⁸. Em Nietzsche, o niilismo diz respeito, sobretudo, à morte de Deus, enquanto em Heidegger “o ser se aniquila na medida em que se transforma completamente no valor”³³⁹, isto é, o ser está reduzido ao valor. Em Heidegger acontece uma transcendência do niilismo, aponta Vattimo, e em

³²⁸ VATTIMO, G., 1996, p. XVIII.

³²⁹ Ibid., 1996, p. XVIII.

³³⁰ Ibid., 1996, p. XVIII.

³³¹ Ibid., 1996, p. XVIII.

³³² Ibid., 1996, p. XVIII-XIX.

³³³ Ibid., 1996, p. 3.

³³⁴ Ibid., 1996, p. 3.

³³⁵ Ibid., 1996, p. 3.

³³⁶ Ibid., 1996, p. 3.

³³⁷ Ibid., 1996, p. 4.

³³⁸ Para maiores detalhes sobre os dois conceitos de niilismo em Vattimo, consultar o capítulo *Los dos sentidos del nihilismo em Nietzsche*, da obra *Diálogo con Nietzsche*.

³³⁹ VATTIMO, G., 1996, p. 4.

Nietzsche isso não ocorre, já que a consumação deste é aquilo que se pode desejar. A estreita conexão entre as duas proposições de Nietzsche e Heidegger se dá no momento que, para o primeiro, a morte de Deus e a desvalorização dos valores supremos são entendidas pelo segundo como potência de manifestação dos valores naquilo que eles realmente são ou professam, “que é a convertibilidade, e a transformabilidade/processualidade indefinida”³⁴⁰. Em Heidegger, o conceito de *Ge-Stell* equivale ao advento do *Ereignis*, quando “homem e ser perdem todo e qualquer caráter metafísico”³⁴¹. Devemos pensar o *Ereignis* como sintoma de uma época na qual o homem se debilita como ser, configurando uma dupla chance oferecida pelo niilismo: no sentido político, contendo a massificação e a mediação, e no sentido da secularização e do desarraigamento. Nesse aspecto, é fundamental resgatar a emancipação do homem no que diz respeito à “reapropriação do sentido da história por aqueles que a fazem concretamente”³⁴², ainda que tal história seja fragmentária, construída por homens também fragmentados que a criam, de algum modo, juntos. Vattimo afirma que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche, pontualmente no espaço entre a segunda consideração inatual e as obras iniciadas com *HDH*. Nietzsche seria, ainda, “o primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*”³⁴³. Nietzsche critica, por meio do termo *epigonismo*, o “excesso de consciência histórica”³⁴⁴ dos seus contemporâneos, atrelado a modelos históricos antigos com os quais configuram sua arte, vestuário, música e outras formas de expressão artística. Uma das saídas propostas era obra de arte total wagneriana, ilusão que se desvaneceu e o frustrou quando detectou no projeto do músico sinais inequívocos daquilo que ele pensava ser, também, decadência. É por meio do conceito de morte de Deus, todavia, que acontece a saída da Modernidade para a Pós-Modernidade em Nietzsche. “Pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva ‘fundar’”³⁴⁵.

³⁴⁰ VATTIMO, G., 1996, p. 6.

³⁴¹ Ibid., 1996, p. 12.

³⁴² Ibid., 1996, p. 14-5.

³⁴³ Ibid., 1996, p. 170.

³⁴⁴ Ibid., 1996, p. 170. Mesmo criticando duramente o homem do final do século XIX e seu apego ao passado como um peso morto, Nietzsche, na época de sua derrocada psíquica, assumiu que, no fundo, era todos os nomes da história. Mostrava, portanto, que também possuía apego ao passado que criticava. Autodenominando-se o Crucificado, diz que conhece tudo, do mais alto ao mais baixo: “Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionisos gewesen, - Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bacon. Zuletzt war ich noch Voltaire und Napoleon, vielleicht auch Richard Wagner... Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtag machen wird... Nicht dass ich viel Zeit hätte... Die Himmel freuen sich, dass ich da bin... Ich habe auch am Kreuze gehangem...” *BW*, 1984, p. 572-3, III 5, Cosima Wagner, Turin, 3. Januar 1889.

³⁴⁵ VATTIMO, G., 1996, p.173.

3. GRANDE POLÍTICA COMO TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO

Em seus textos do terceiro período, Nietzsche expressa objetivamente o projeto radical aristocrático da grande política, que em nosso entender é, ao lado do eterno retorno, alicerçada na vontade de poder e da transvaloração dos valores, uma das tentativas de superar o niilismo e o vazio de sentido da existência por ele exposto após a morte de Deus. Entretanto, assim como as outras idéias de sua filosofia, como o niilismo, especificamente, a grande política encontra-se gestada em escritos bem anteriores, desde *GT/NT*, ainda que sua formalização oficial, inclusive mediante essa nomenclatura, aconteça no terceiro período. Analisemos, então, de que forma a grande política pode ser compreendida como um dos recursos superadores do niilismo.

3.1 OS NOVOS FILÓSOFOS COMO LEGISLADORES

Ao lado da arte, por meio da qual é possível tornar suportável a existência, e de uma nova lógica de mundo, calcada na derrubada dos valores cristãos e do reconhecimento do devir inescapável ao qual estamos condenados, faz-se fundamental, ainda, a percepção de que a humanidade está dividida em duas esferas: entre os senhores e os escravos. Assim, com o recurso da grande política, Nietzsche oferece uma saída para o problema da desilusão do sujeito diante do mundo no qual vive, apático, sem tomar parte de nada que diga respeito a uma nova configuração da ordem social, convertendo-se num construtor de outra realidade, mas restringindo essa participação a um grupo seletivo de sujeitos. A grande política é a oportunidade dada por Nietzsche para que o além-do-homem se viabilize como sujeito que governa seu destino material e espiritual, participando cultural e politicamente da sociedade. Mas... e aqueles que não se enquadram no “perfil” do além-do-homem? O questionamento perpassa uma das maiores críticas ao programa “político-filosófico-cultural” de Nietzsche, acusado de aristocratismo e autoritarismo. No aforismo *Os fortes do futuro*, dos fragmentos da *Grande Política*, Nietzsche propõe que o processo de nivelamento entre os seres medíocres continue a acontecer, e ainda com mais rapidez, pois viabilizaria o estabelecimento dos seres superiores, que, em seu ponto de vista, não teriam apenas a tarefa de governar, mas seriam parte de

uma raça com *esfera vital própria*, com um excedente de força para beleza, coragem, cultura, maneiras até no que há de mais espiritual; uma raça *afirmadora*, a quem é permitido gozar todo grande luxo... suficientemente forte para não ter

necessidade da tirania do imperativo da virtude, suficientemente rica para não ter necessidade de poupança e pedantismo³⁴⁶.

Essa “nova raça”, espiritualmente falando, estaria além do bem e do mal, sendo uma espécie de “estufa para plantas especiais e seletas”³⁴⁷. Entretanto, tal expediente se contraporia, de imediato, à pequena política do nacionalismo europeu, sob ponto de vista nietzschiano, sinal da decadência do novecentos.

Para Giacóia, a noção de grande política “jamais deixou de assediá-las preocupações de Nietzsche, mesmo no contexto de sua crítica histórica da moral”³⁴⁸. Após o final da crença em Deus como dirigente do destino do universo, o homem dá-se conta de que ele próprio deve conduzir seu caminho, e para isso deve “estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira”³⁴⁹. Esse governo global, sob os auspícios da racionalidade filosófica, é a tentativa nietzschiana de construir um conceito mais amplo de política. O autor percebe, ainda, uma conexão muito próxima e estreitada nos últimos escritos de Nietzsche, correspondentes ao terceiro período, entre niilismo e grande política, o que realmente pudemos constatar com nossa pesquisa.

Nietzsche equipara o projeto político moderno da democracia com uma tentativa de “mediocrização da humanidade”, quando o homem é subjugado pela técnica e faz do utilitarismo seu fim último, além do europeu, em específico, compreender-se como o cume do progresso histórico. É em sentido completamente oposto que ele oferece a grande política como recurso para a condução de uma nova humanidade. A questão da grandeza humana, ligada a um destino guiado pelo além-do-homem, é o recurso possível para mudar essa sociedade calcada na mediocridade e na mesmice. A dominação desse ser, para o qual não existe “justificação metafísica, científica ou ética para a existência”³⁵⁰, deve ser entendida como o objetivo da sociedade. O indivíduo soberano precisa sobrepor-se ao indivíduo moral, numa contraposição de Nietzsche a Rousseau.

Concordamos com Giacóia quando ele lembra que a dominação à qual Nietzsche se propõe com a grande política não é a física, e sim a espiritual, embora acreditemos que

³⁴⁶ “(...) eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuss von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Cultur, Manier bis in Geistigste; eine bejahende Rasse, welche sich jeden grossen Luxus gönnen darf... stark genug, um die Tyrannei des Tugend – Imperativs nicht nöthig zu haben, reich genug, um die Sparsamkeit und Pedanterie nicht nöthig zu haben (...)” *NF*, 1970, p. 90, 9 (153), VIII2, Herbst 1887; *GP*, 2002, p. 37, 9 (153), Outono de 1887. In: *KSA*, v. 12, p. 424 et seq. Grifo do autor.

³⁴⁷ “(...) ein Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen.” *NF*, 1970, p. 90, 9 (153), VIII2, Herbst 1887; *GP*, 2002, p. 37, 9 (153), Outono de 1887. In: *KSA*, voll. 12, p. 424s.

³⁴⁸ NIETZSCHE, F. *GP*, 2002, p. 8.

³⁴⁹ *Ibid.*, *GP*, 2002, p. 9.

³⁵⁰ *Ibid.*, *GP*, 2002, p. 15

existiriam implicações práticas se essa dominação for efetivada e que o primeiro entendimento está dubiamente referido nos escritos, como examinamos adiante. Em *JGB/BM*, aforismo 208, Nietzsche anuncia que o tempo da pequena política estava acabado, havendo lugar, então, para a grande política e seu executor, o além-do-homem, capaz de transpor o niilismo europeu:

Há as mais belas vestes de pompa e mentira para essa doença; por exemplo, a maioria daquilo que hoje, como ‘objetividade’, ‘cientificidade’, ‘l’art pour l’art’, ‘puro conhecer isento de vontade’, se põe nas vitrinas, é somente skepsis e paralisia de vontade, enfeitadas – por esse diagnóstico da doença européia quero ser eu o responsável³⁵¹.

Nietzsche coloca tal tarefa nas mãos dos novos filósofos³⁵², metáfora para o além-do-homem, que devem conduzir a consecução da grande política, não sem antes fazer uma distinção entre os filósofos e os trabalhadores filosóficos e os homens científicos, que não podem ser confundidos. Em seu ponto de vista,

os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem “Assim *deve* ser!”; são eles que determinam o Para-onde? E o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado³⁵³.

É nesse momento que Nietzsche outorga-lhes o comando, quando “estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento,

³⁵¹ “Es giebt die schönsten Prunk – und Lügenkleider für diese Krankheit, und dass zum Beispiel das Meiste von dem, was sich heute als “Objektivität”, “Wissenschaftlichkeit”, “l’art pour l’art”, “reines willensfreies Erkennen” in die Schauläden stellt, nur aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung ist, - für diese Diagnose der europäischen Krankheit will ich einstehn.” *JGB*, 1968, p. 142-3, 208, VI2; *BM*, 1978, p. 284, 208.

³⁵² Detwiler entende que os novos filósofos, que, em última instância, significavam o próprio Nietzsche, se transformariam nos artistas de uma nova humanidade (DETWILER, B., 1990, p. 31). Na *FW/GC*, Nietzsche diz que o homem se torna o que ele é pelas leis que ele próprio cria, sendo, assim, o artista de sua própria vida – e por conseguinte, responsável por ela. Weber acentua que um sábio ou professor universitário não é sinônimo de um “líder no domínio da cultura prática da vida e, especialmente, no domínio prático”, e assim, poderia ser classificado como “inquietante o fato de todo professor titular de uma cátedra universitária abrigar o sentimento de estar colocado diante da impudente exigência de provar que é um líder” (WEBER, M. *Ciência e política*. 1968, p. 44). À falta de um “salvador” para a Terra, não serão os professores os seus substitutos, “transformados em pequenos profetas privilegiados e pagos pelo Estado” (Ibid., 1968, p. 48), ainda que tentem desempenhar esse papel. Colocar os professores no lugar de Deus e de outros profetas é um engodo, weberianamente falando. Fica exposta, assim, a crítica que pode ser efetuada a Nietzsche com base na idéia weberiana de ciência e política como vocação. Contudo, cabe lembrar que os professores de Filosofia a quem Nietzsche execrava não eram sinônimo de seus novos filósofos – mas é evidente que poderia haver um destes em meio àqueles.

³⁵³ “Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen “so soll es sein!”, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller überwältiger der Vergangenheit, - (...)” *JGB*, 1968, p. 149, 211, VI2; *BM*, 1978, p. 285, 211.

martelo³⁵⁴”, destruindo, transvalorando e criando. Notemos a aproximação entre a concepção política nietzschiana e a platônica, porquanto aquela centra nos filósofos a possibilidade de governança (a exemplo dos políticos profissionais mencionados por Weber), embora Platão pense nesse expediente em função da eticidade que seria intrínseca a tal tipo de governantes como representantes escolhidos pela população por sua aptidão intelectual. Já Nietzsche, em outro entendimento, pensa os filósofos preparados para governar em função da sua superioridade espiritual, sem ligações éticas.

Em *JGB/BM*, Nietzsche “clama” pela grande política, a ser executada por “uma elite de legisladores filósofos que guiará a Europa para além da política fútil do nacionalismo, e divulgará o que significa ser ‘um bom europeu’”³⁵⁵. Na *SE/Co. Ext. III*, Nietzsche questiona sobre como o filósofo vê a cultura naquele tempo. “Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado”³⁵⁶, responde. Esses estudiosos percebem “os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura”³⁵⁷, que se esvai em meio à pressa e à “suspensão de toda contemplatividade e simplicidade”³⁵⁸. A análise prossegue demonstrando sintomas do niilismo, detectados pelo autêntico filósofo³⁵⁹, como as contendas entre nações, o retrocesso das religiões e o desespero deixado em sua esteira, além do cientificismo e do economicismo. Referindo-se ainda aos filósofos, Nietzsche diz que o Estado teme a filosofia, e por isso quer trazê-los para perto de si. Contudo, se aparecer um filósofo disposto a “ir com a faca da verdade ao corpo de tudo, até mesmo do Estado”³⁶⁰, então este estará no seu direito de “excluir de si um tal homem e tratá-lo como inimigo seu”³⁶¹, a exemplo do que se faz com uma religião quando esta se contrapõe ao poder

³⁵⁴ “(...) sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer.” *JGB*, 1968, p. 149, 211, VI2; *BM*, 1978, p. 285, 211.

³⁵⁵ PEARSON, K., 1997, p. 41-2.

³⁵⁶ “Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vergnügten Philosophierenprofessoren.” *SE*, 1972, p. 362, 4, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 74, 4.

³⁵⁷ “(...) die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur wahrnehme (...)” *SE*, 1972, p. 362, 4, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 74, 4.

³⁵⁸ “(...) an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplizität denkt.” *SE*, 1972, p. 362, 4, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 74, 4.

³⁵⁹ Em *Nietzsche & Para além de bem e mal*, de Giacóia, encontramos a afirmação de que *JGB/BM* é a tentativa nietzschiana de criar condições para “o surgimento de novos filósofos – os legisladores para os próximos milênios, uma vez que a legislação anterior entrou em colapso, com a morte de Deus e, em consequência dela, com o niilismo” (GIACÓIA, O., 2002, p. 33). Giacóia compara, ainda, os novos filósofos legisladores com os espíritos livres, que diferentemente dos outros filósofos, não serão dogmáticos, defendendo a sua verdade, e não as verdades para qualquer um. Pensamos, contudo, que os espíritos livres são uma espécie de preparação para os filósofos legisladores, como explicita Araldi.

³⁶⁰ “(...) mit dem Messer der Wahrheit Allem, auch dem Staate (...)” *SE*, 1972, p. 410, 8, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 79, 8.

³⁶¹ “(...) einen solchen von sich auszuschliessen und als seinen Feind zu behandeln (...)” *SE*, 1972, p. 411, 8, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 79, 8.

instituído. Um questionamento instigante sobre esses pensadores é se é possível a um filósofo, em boa consciência, ter todos os dias a obrigação de ensinar, e sobretudo fazê-lo diante de qualquer um, seja ele até mesmo um desconhecido. Este não é, para Nietzsche, um verdadeiro filósofo ou pensador, mas antes, e no máximo, “repensador e pós-pensador, e antes de tudo um conhecedor erudito de todos os pensadores anteriores; dos quais sempre poderá contar algo que seus alunos não saibam”³⁶². Tal é “a terceira concessão altamente perigosa” que a filosofia pode fazer ao Estado, quando se compromete em tomar o papel da erudição.

Os filósofos do futuro aos quais Nietzsche entrega a tarefa da grande política colocam-se em sentido completamente oposto, não tendo institucionalizado e ossificado a filosofia por meio de um uso meramente acadêmico. Os verdadeiros filósofos nietzschianos voltam-se, antes de tudo, ao desenvolvimento do tipo nobre, cuja missão primordial é implantar a grande política, e constituir-se no sujeito que Nietzsche entendia como o além-do-homem. A moral dos senhores e escravos é ratificada como comprovação da necessidade de haver dois substratos distintos na sociedade:

(...) creio que o grande, próspero e incontível, movimento *democrático* da Europa – aquilo que se denomina “progresso” – e, do mesmo modo, já sua preparação e prenúncio moral, o Cristianismo, significam apenas a formidável, instintiva conjuração global do rebanho contra tudo o que é pastor, animal de rapina, ermitão e César, em benefício da conservação e elevação de todos os fracos, oprimidos, malogrados, medíocres, meio estropiados, como uma prolongada rebelião de escravos, conscientes de si, contra toda a espécie de senhor, finalmente até contra o conceito “senhor”, como uma guerra de vida e morte contra toda moral que emerge do seio de uma espécie superior de homem, mais forte, como disse, senhorial³⁶³.

No mesmo aforismo percebemos que Nietzsche aventa a necessidade de uma escravidão para que se possa fazer possível a grande política, mediante de uma moral dos senhores, embora não dê detalhes explícitos sobre como isso aconteceria. Ele se pergunta se já não é tempo de se “fazer uma principal tentativa, artificial, consciente, de *criação* (*Züchtung*)

³⁶² “Aber, wird man einwenden, er soll ja gar nicht Denker sein, sondern höchstens Nach – und Überdenker, vor allem aber gelehrter Kenner aller früheren Denker; von denen wird er immer etwas erzählen können, was seine Schüler nicht wissen.” *SE*, 1972, p. 412, 8, III1; *Co. Ext. III*, 1978, p. 79, 8.

³⁶³ “(...) ich glaube, dass die grosse vorwärts treibende und unaufhaltsame demokratische Bewegung Europa’s – das, was sich ‘Fortschritt’ nennt – und ebenso schon deren Vorbereitung und moralisches Vorzeichen, das Christenthum – im Grunde nur die ungeheure instinktive Gesamt – Verschwörung der Heerde bedeutet gegen alles, was Hirt, Raubthier, Einsiedler um César ist, zu Gunsten der Erhaltung und Heraufbringung aller Schwachen, Gedrückten, Schlecht-weggekommenen, Mittelmässigen, Halbmissrathenen, als ein in die Länge gezogener, erst heimlicher, dann immer selbstbewussterer Sklaven – Aufstand gegen jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‘Herr’, als ein Krieg auf Leben und Tod wieder jede Moral, welche aus dem Schoosse und Bewusstsein einer höheren stärkeren, wie geragt herrschaftlichen Art Mensch entspringt, (...)” *NF*, 1974, p. 70-1, 2 (13), Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII1; *GP*, 2002, p. 33, 2 (13), Outono de 1885-outono de 1886; in: *KSA*. v. 12, p. 71 et seq. Grifo do autor.

do tipo oposto e de suas virtudes”³⁶⁴. No mesmo sentido, afirma no aforismo 377 de *FW/GC* a necessidade de uma nova ordem e escravatura, uma vez que “para toda elevação, todo reforço do tipo ‘homem’, é preciso uma nova servidão”³⁶⁵. Aqui há que se destacar a proximidade de Nietzsche com algumas idéias de Maquiavel, que é citado quando afirma que não há “dúvida sobre qual é o tipo de perfeição na política; a saber, o maquiavelismo”³⁶⁶. Essa perfeição, contudo, jamais conseguirá ser atingida por homens, que, no máximo, a roçarão. Tal *tractatus politicus*, palavras com as quais abre o aforismo, não é destinado a todos os ouvidos, uma vez que “trata da *política* da virtude, de seus meios e caminhos para o *poder*”³⁶⁷. Há uma explícita menção a que alguém não se torna virtuoso, mas se faz virtuoso, ou “como se leva a virtude ao domínio”³⁶⁸. Aqui a influência de Maquiavel fica exposta e delinea-se que o aspecto político de tal concepção vai contra os princípios liberal-democráticos. Se o mais alto valor e o maior significado das vidas humanas deve acontecer por meio de um viver que eleve os tipos mais valiosos, esse viver está atrelado a uma política que calca no aristocratismo suas bases, desfigurando o caráter democrático do viver comum. A filosofia política de Nietzsche assenta-se, portanto, numa filosofia da natureza, e esta demonstra a divisão que o filósofo traçou entre senhores e escravos, quer física ou espiritualmente.

Partindo do pressuposto de que Nietzsche é um pensador político, Pearson esclarece que a problemática do filósofo envolve cultura e história e não possui um programa iminentemente político, mas uma saída cultural para mudar o curso da sociedade. Expondo o problema do niilismo, Nietzsche tenta oferecer saídas para ele. Nesse aspecto, entendemos que a grande política, junto dos outros “recursos” nietzschianos citados, é a saída essencial que o filósofo irá engendrar como possibilidade de transcendência e construção de um novo

³⁶⁴ “(...) wäre es nicht na der Zeit, je mehr der Typus ‘Heerdenthier’ jetzt in Europa entwickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewussten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zu machen?” *NF*, 1974, p. 71, 2 (13), Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII1; *GP*, 2002, p. 33, 2 (13), Outono de 1885-outono de 1886; in: *KSA*, v. 12, p. 71 et seq. Grifo do autor.

³⁶⁵ “(...) wir denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen nach, auch einer neuen Sklaverei – denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus ‘Mensch’ gehört auch eine neu Art Versklavung hinzu – nicht wahr?” *FW*, 1973, p. 311, V, 377, V2; *GC*, 1981, p. 274, V, 377.

³⁶⁶ “Nun wird kein Philosoph darüber in Zweifel sein, was der Typus der Vollkommenheit in der Politik ist, nämlich der Macchiavellismus.” *NF*, 1970, p. 267, 11 (54), November 1887 – März 1888, VIII2; *GP*, 2002, p. 48, 11 (54), Novembro de 1887 - Março de 1888. In: *KSA*, v. 13, p. 24 et seq. Entretanto, no aforismo 2 do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que Tucídides e Maquiavel aproximam-se dele pelo desejo de não fazer simulações, deixando para trás a razão e a moral.

³⁶⁷ “Dieser tractatus politicus ist nicht für Jedermanns Ohren: er handelt von der Politik der Tugend, von ihren Mitteln und Wegen zur Macht.” *NF*, 1970, p. 267, 11 (54), November 1887 – März 1888, VIII2; *GP*, 2002, p. 47, 11 (54), Novembro de 1887 - Março de 1888. In: *KSA*, v. 13, p. 24 et seq. Grifo do autor.

³⁶⁸ “Wir haben ihn denen zum Nutzen bestimmt, denen daran gelegen ist, zu lernen, nicht wie man tugendhaft wird, sondern wie man tugendhaft macht, - wie man die Tugend zur Herrschaft bringt.” *NF*, 1970, p. 267, 11 (54), November 1887 – März 1888, VIII2; *GP*, 2002, p. 47, 11 (54), Novembro de 1887 - Março de 1888. In: *KSA*, v. 13, p. 24 et seq.

mundo. Tendo na figura do além-do-homem, encarnado na pessoa do filósofo que governa, o ícone para a execução da grande política, esse pensamento é, conforme destacamos no *capítulo I*, aristocrático e, portanto, excludente. Devemos agora mencionar a importância que Nietzsche confere à arte como materialização da verdade, e assim, campo da política. O filósofo pensava que, pela apreciação da arte trágica, “o indivíduo pode atingir um ponto de vista *além* de sua estrita existência pessoal e alcançar a percepção dionisíaca”³⁶⁹. Esse entendimento da existência liberta-lo-ia da fundamentação maniqueísta do bem e do mal na qual a sociedade em que vive estaria fundada, ao lado de uma monetarização que deveria ser posta de lado. Só desse modo o homem estaria apto a “alcançar uma concepção adequada de cultura”³⁷⁰.

O entendimento de Nietzsche quanto à arte diz respeito à arte *pública*, “como o drama trágico grego, que congrega um povo ou uma comunidade e revela-lhe a ‘verdade’ de sua existência”³⁷¹. Assim, podemos afirmar, apoiados pela conclusão de Pearson, que esse conceito de arte em Nietzsche é político. A acusação de esteticismo a essa idéia de Nietzsche não se sustenta, assinala esse autor, porque o filósofo não quer tornar o homem imoral por meio da arte, e sim dar-lhe condições de superar o absurdo da existência por meio do fenômeno estético. Então, contrapondo *Geist a Reich*, tomando em conta o contexto político social em que viveu, Nietzsche busca para a humanidade não “uma revolução política violenta”³⁷², e sim “mudanças na educação e em seu modo de pensar”³⁷³. Assim sendo, ele afirma que os indivíduos só podem alcançar valor se estiverem a “serviço da cultura”³⁷⁴, do que inferimos o novo ordenamento de mundo pensado pelo filósofo na pessoa dos novos governantes que propunha ao longo de seus escritos.

3.2 GRANDE POLÍTICA, LINGUAGEM E VERDADE

No que diz respeito à questão da linguagem, expressão daquilo que é tido como verdadeiro pelo homem e portanto base de suas crenças culturais, religiosas e políticas, Nietzsche a entendia como um “fenômeno material enraizado em nossas necessidades de animal fisicamente humano e que tem evoluído historicamente”³⁷⁵. No aforismo 16 de

³⁶⁹ PEARSON, K. A., 1997, p. 20. Grifo do autor.

³⁷⁰ Ibid., 1997, p. 20.

³⁷¹ Ibid., 1997, p. 20.

³⁷² Ibid., 1997, p. 21.

³⁷³ Ibid., 1997, p. 21.

³⁷⁴ Ibid., 1997, p. 26.

³⁷⁵ Ibid., 1997, p. 47.

JGB/BM, afirma que deveríamos nos desvencilhar da “sedução das palavras”³⁷⁶. Assim como o homem não é eterno, mas *tornou-se*, a faculdade cognitiva a ele inerente também é um fenômeno que surgiu em determinado momento. A linguagem e os conceitos servem como mediadores das experiências de mundo do homem e é exatamente o advento do niilismo que oferece a chance de transmutá-los em novos. Isso acontece porque o “aparato conceitual”³⁷⁷ que usamos para interpretar o mundo não mais é capaz de explicar nossa experiência deste. Essa crise não é produto apenas da Pós-Modernidade, mas vem desde a época grega arcaica, deixando a absolutidade dos valores de lado e fundamentando no nada a sua crença. Há, ainda, o aspecto da vontade de verdade, que Nietzsche afirma ser um produto da fé dos homens na moralidade. Esse desejo de certezas, de uma âncora na qual agarrar-se, faz o homem criar subterfúgios como a religião e nela projetar sua figura como idealismo puro.

Entendemos que há uma estreita conexão entre a linguagem e o questionamento radical dos fundamentos, possibilitado pela morte de Deus e pelo niilismo, com a grande política e sua consecução paralela com o eterno retorno através da vontade de poder e da transvaloração dos valores. Assim, propomos uma breve análise a respeito do escrito *WL/VM*, em função da conexão entre conhecimento, verdade e niilismo, a ser superado pelo além-do-homem. Para o filósofo, o conhecimento e a verdade são mistificações, ou ainda, convenções criadas pelo homem. Pensamos ter o conhecimento das coisas em si ao nomeá-las, mas esse ato semântico é, pura e simplesmente, o aprisionamento de um conceito ao qual genuinamente não temos acesso – e aqui temos um raro ponto de concordância entre Nietzsche e Kant. Repousando na síntese pacificadora da palavra, o homem acredita dominar a verdade do mundo e sua lógica, mas um número ínfimo de pessoas talvez tenha parado para se questionar, como Nietzsche perguntou, o que é uma palavra. Sua resposta, aterradora e verdadeira, expõe um dos pilares do niilismo moderno: “A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão”³⁷⁸. Assim, Nietzsche argumenta que não há uma verdade por trás das palavras, que servem apenas como nomes para as coisas, numa reconfiguração do nominalismo medieval ockhamiano. Segundo ele, a verdade não passa de “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de

³⁷⁶ “(...) man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!” *JGB*, 1968, p. 23, 16, VI2; *BM*, 1978, p. 271, 16.

³⁷⁷ PEARSON, K. A., 1997, p. 47.

³⁷⁸ “Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Stazes vom Grunde.” *WL*, 1973, p. 372, 1, III2; *VM*, 1978, p. 47, 1.

relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias (...)”³⁷⁹. Todavia, Nietzsche expõe que o homem passa a adotar verdades para viver em sociedade, “mentindo em rebanho”, e em seguida esquece-se de que essas convenções são mentiras, acreditando nelas como se fossem expressão de uma verdade. A consequência é que não existe um conhecimento, uma essência atrás das verbalizações humanas, e isso provoca uma extrema ruptura quando percebido e entendido pelo homem, então exposto ao desespero de uma falta de verdade e, pior ainda, finalidade. Nas palavras do próprio Nietzsche, “estamos, desde o fundamento, desde as antiguidades – *habituados a mentir*. Ou, para exprimi-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos mais artistas do que sabemos”³⁸⁰.

No primeiro aforismo de *WL/VM*, o filósofo diz que o momento em que o conhecimento foi inventado foi o mais soberbo e mais mentiroso da história universal, quando em um dos incontáveis sistemas solares os animais inteligentes tiveram essa iniciativa. Tomados por si próprios como centro do mundo, os homens esqueceram que são centro do *seu* mundo. No entanto, bastaria que o homem travasse diálogo com uma mosca, se isso fosse possível, para dar-se conta de que ela também se julga centro do seu universo. Por todas essas razões, o niilismo é uma necessidade para o homem, posto que assim questionará aquilo em que acreditou e empenhar-se-á em produzir as suas verdades, aceitando o vir-a-ser da existência. Em sua origem, reside o questionamento radical da linguagem e da verdade, e pensamos que Nietzsche entendia a grande política como uma das possibilidades de transcender o asco dessas descobertas.

3.3 GRANDE POLÍTICA E JUSTIÇA TRÁGICA

A fim de superar o niilismo, a grande política inspira-se em um modelo peculiar de justiça, a justiça trágica grega. Ao questionar-se se existe culpa, injustiça, contradição e sofrimento no mundo, Nietzsche diz, apoiando-se em Heráclito, que sim, mas apenas para os homens limitados. Como expusemos em 1.4 e 1.1.4, a justiça nietzschiana está destituída de quaisquer interferências morais tradicionais. No aforismo 377, *Nós, os apátridas*, de *FW/GC*, o pensador afirma não ser desejável “que o reino da justiça e da concórdia seja fundado na

³⁷⁹ “Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch geistigert, übertragen, geschmückt wurden, um die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken (...)” *WL*, 1973, p. 374, 1, III2; *VM*, 1978, p. 48, 1.

Terra³⁸¹, e que não deveriam ser ouvidos os brados de direitos iguais, sociedade livre e nivelamento social. Assim, precisamos atentar para o fato de que o conceito de justiça nietzschiano deve ser entendido dentro da lógica da existência trágica grega, na qual o devir é a chave para captar as sutilezas dessa concepção. A justiça nietzschiana não é a mesma dos códigos positivos existentes em seu tempo ou em nossos dias, mas sim uma justiça fundamentada no jogo das pulsões apolíneas e dionisíacas, capazes de expressar a incomensurabilidade da existência³⁸². A moral dicotômica e maniqueísta cede espaço a um entendimento totalmente outro de justiça, quando o feio, o informe, o vazio, o mal são peças importantes e inegáveis no processo deveniente. Em outros termos, a justiça trágica prima pelo retorno a uma naturalização do homem no sentido de uma superação constante de si, abrindo-se à autoconstrução, experimento, erro e alegria, mas alheio a qualquer noção de progresso³⁸³. A justiça trágica difere diametralmente da socrática porquanto esta quer massificar, nivelar, tornar os indivíduos iguais e apagar suas diferenças, ao contrário daquela. Com esses elementos entendemos que, quando Nietzsche critica da igualdade democrática, se refere, em específico, à despersonalização por ela suscitada.

Por sua vez, a justiça trágica preconiza o *agon* como fundamento último existencial, apondo à vida um caráter heróico, de autoconstrução e de luta para afirmar-se³⁸⁴. Contudo, ao contrário do que Baumler entendeu, a justiça trágica e o *agon* nietzschiano admitem derrotas, que fazem parte da facticidade do devir³⁸⁵, e há um eterno recomeçar do jogo da vida, sem uma teleologia que se queira explicativa de todo esse processo – os nazistas, por seu turno, pensavam a guerra como composta sucessivamente e apenas de vitórias. Assim, dizer que o *agon* fomenta um pensamento opressivo e militarista é entender erroneamente o pensamento de Nietzsche, embora algumas passagens de seu texto contenham tais ambigüidades. Melo explica que a concepção trágica do filósofo, baseada no jogo e na luta é tributária à “figura de Heráclito, que aponta igualmente um modo de se pensar a justiça tragicamente”³⁸⁶. Não existe uma dualidade entre ser e devir – este último é o motor do mundo, e “manifesta-se por uma

³⁸⁰ “(...) wir sind von Grund aus, von Alters her – an’s Lügen gewöhnt. Oder, um es tugendhafter und heuchlerischer, kurz angenehmer aus zudrücken: man ist viel mehr Künstler als man weiss.” *JGB*, 1968, p. 116, 192, VI2; *BM*, 1978, p. 280, 192. Grifo do autor.

³⁸¹ “(...) dass das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden Gegründet werde (...)” *FW*, 1973, p. 311, V, 377, V2; *GC*, 1981, p. 274, V, 377.

³⁸² MELO, E. R., 2004, p. 2.

³⁸³ *Ibid.*, 2004, p. 85.

³⁸⁴ *Ibid.*, 2004, p. 16.

³⁸⁵ *Ibid.*, 2004, p. 16.

³⁸⁶ *Ibid.*, 2004, p. 17.

luta polarizada de contrários”³⁸⁷, que revelam a justiça eterna. A “moralina” não participa dessa *Weltanschauung* heróica – o homem teórico, socrático, que, por meio de seu conhecimento de tudo quer explicar e fundamentar moralmente, é incapaz de abrir-se ao jogo da vida, quando construímos e destruímos nossos castelos de areia sem que o curso do Universo seja mudado por isso³⁸⁸. Criando regras o tempo inteiro para domar tanto o monstruoso e o anômalo, quanto o belo e o exuberante, o homem teórico busca desesperadamente encaixar o mundo em fórmulas às quais pode acorrer quando necessário for – criando a falsa concepção de, com isso, ter domado aquilo que é impossível de domesticar-se – a vida em seu perecer e recomeçar. Diferente dessa justiça socrática, que unia a consciência e o saber à justeza da ação³⁸⁹, a justiça trágica não possui conexões com a culpa e a responsabilidade – “falta ao herói esse poder de discernimento da realidade que lhe possibilite, por sua ação, chegar à justiça, tal como pensada pela tradição”³⁹⁰. Nietzsche entende o devir como inocente, como um jogo, e seu representante é Dionísio, a quem o filósofo contrapõe o Crucificado, que representa a moral cristã de culpabilidade e de ressentimento. Por isso, a inocência do devir como tragédia é uma contraposição à teologia paulina e luterana³⁹¹. No lugar da redenção por meio de Deus, a redenção por meio da arte; ao invés do amor ao próximo, os valores heróicos, “em vez da teologia cristã da história, o devir heraclítico; em vez da certeza da salvação, o *amor fati*”³⁹². Nesses aspectos, o herói trágico se afasta do cristianismo, uma vez que vive uma existência trágica sem refugiar-se na religião e nos mecanismos de resignação, culpabilidade e moralidade. Evidentemente esse entendimento de justiça difere do tradicionalmente convencionado nas sociedades, e abre-se um abismo de dubiedades às quais os escritos nietzschianos estão sujeitos. A grande política, assim, é um reflexo de sua concepção de justiça trágica.

Quanto às acusações sobre autoritarismo na proposta de Nietzsche, Pearson admite que ela não possui “qualquer preocupação com a justiça e renuncia a qualquer compromisso com valores absolutos, tais como a dignidade e a integridade de cada ser humano”³⁹³. No entanto, diria Nietzsche, o cristianismo também é um sistema de poder, e baseia-se numa estrutura “hierárquica, autoritária e misógina”³⁹⁴. Em sentido oposto, o filósofo alemão

³⁸⁷ MELO, E. R., 2004, p. 17.

³⁸⁸ Ibid., 2004, p. 18.

³⁸⁹ Ibid., 2004, p. 29.

³⁹⁰ Ibid., 2004, p. 29.

³⁹¹ Ibid., 2004, p. 32.

³⁹² Ibid., 2004, p. 32. Grifo do autor.

³⁹³ PEARSON, K. A., 1997, p. 66.

³⁹⁴ Ibid., 1997, p. 66.

apresenta o expediente de valorar a pessoa conforme esta se coloque “a serviço da criação de cultura”³⁹⁵. E quando alguém não consegue alcançar a grandeza, deve servir a ela, o que, segundo Pearson, é o núcleo duro do aristocratismo nietzschiano. Se por um lado Nietzsche propugna a possibilidade libertária de construir a existência sobre não apenas sua fatalidade em forma de devir, mas como possibilidade de auto-superação, por outro, cerceia esse aspecto mediante um entendimento autoritário da divisão em estratos sociais que devem coexistir para que a grandeza se torne realidade, o que de pronto nos remete ao problema dos fascismos do século passado. Isso, para Pearson, é impressionante em seu pensamento filosófico dionisíaco, pois ele chega mesmo a solapar “os fundamentos sobre os quais se constrói sua própria concepção de ordem política”³⁹⁶. Assim, a classificação dada por Pearson ao pensamento político de Nietzsche é de um autoritarismo nos moldes clássicos, quando a ordem política só pode acontecer em função de disciplina, hierarquia e escravidão. Entretanto, o autor afirma que, mesmo assim, não se trata de uma tirania que justifique as grandezas de espírito, posto que o período do tirano estaria acabado. Apesar de concordarmos com essa afirmação, acreditamos que Pearson não a pensa até as últimas conseqüências, porque, se por um lado, o além-do-homem coexistiria ao lado do último homem, o que garantiria que aquele não oprimiria este em função de sua superioridade espiritual? Afirmamos que a grande política é um expediente ambíguo e pode tanto ser compreendido num aspecto afirmativo dionisíaco, quanto para reiterar opressões políticas.

3.4 GRANDE POLÍTICA E NIILISMO

Transposto para o campo político, descortinam-se novos problemas do niilismo nietzschiano. Mediante o perspectivismo sugerido por sua filosofia, que, com facilidade, pode descambar num relativismo paralisante ou mesmo para justificar autoritarismos, evidencia-se que “todas as estruturas e formas de pensamento políticas são expostas como mentiras ou mitos”³⁹⁷. Assim, estão colocados de lado o mito nobre de Platão, o estado de natureza de Hobbes, a noção de ser supremo de Rousseau e a democracia contemporânea a Nietzsche como princípio de igualdade. Pearson procura demonstrar que o niilismo é o conceito “responsável” pelas dificuldades às quais as concepções políticas nietzschianas estão ligadas. O autor chega mesmo a questionar-se sobre como é possível legitimar o pensamento político do filósofo, visto que este se assenta sobre uma proposição niilista, que afirma a falsidade do

³⁹⁵ Ibid., 1997, p. 66.

³⁹⁶ PEARSON, K. A., 1997, p. 67.

³⁹⁷ Ibid., 1997, p. 51.

outro mundo e a realidade deste, ainda que cercada de máscaras. A crueza do exposto abre as portas para uma indefinição à qual o homem deve dar forma pela vontade de poder. Não há, entretanto, qualquer espécie de legitimação do pensamento político nietzschiano, mas a afirmação estética da auto-superação do homem. Essa falta de legitimação pode desembocar, via de regra, em despotismo, e assim temos mais um elemento para entender os usos autoritários aos quais se presta a filosofia nietzschiana. Concordamos com Pearson no que diz respeito à problemática que o niilismo suscita dentro da grande política, porque esta se torna anulada pela própria má infinitude circunscrita pelo eterno retorno e pelo niilismo passivo, configurado em niilismo político. Ainda que guiado pela vontade de poder e transvalorando os valores da sociedade niilista em que vive, o homem não pode, e não tem como, escapar do niilismo, pois ele estará sempre presente na figura do último homem, que coexistirá com o além-do-homem. Ao lado do niilismo ativo, sempre haverá o passivo, cujo mutismo e inação tratarão de manter a maior parte da humanidade subjugada pelo governo filosófico desejado por Nietzsche. Aqui precisamos retornar à questão da cisão entre moral e política, característica inescusável na obra nietzschiana.

Pearson entende que entre Nietzsche, Arendt e Maquiavel há um traço característico - a separação entre moral e política. Desse modo, a ação política fica apartada de seus resultados num âmbito moral, mas deve, sim, prestar contas da eficácia de seus resultados. Esse tipo de pensamento pode ser associado a um esteticismo, que enxerga benefício apenas no resultado, e não no mérito moral. Outro aspecto singular na grande política de Nietzsche é que ele separa as questões econômicas do campo político. Pearson alerta, contudo, para que se compreenda bem que o fazer político proposto por Nietzsche baseia-se numa “compreensão antiga da política que é muito diferente de nossa moderna compreensão ‘burguesa’”³⁹⁸. Concordamos neste aspecto e pensamos que ele é, de certa forma, salutar, uma vez que a interpretação nietzschiana da política longe de conexões econômicas se confronta com o mercado globalizado como uma categoria ontológica da Pós-Modernidade, espécie de valor e meta em si mesmo, demonstrado pela preponderância da economia sobre qualquer outro aspecto do viver humano em nosso tempo. “Ontem, a justificação da repressão em nome da razão de Estado, hoje a dissolução da identidade cultural, em nome da razão de mercado”³⁹⁹. O mercado, que tomou o lugar dos conceitos de nação e de cultura, espera a “nivelção das economias e a justiça social”⁴⁰⁰. O mercado teria, assim, com sua mão invisível, poderes de

³⁹⁸ PEARSON, K. A., 1997, p. 57.

³⁹⁹ CALDERA, A., 1996, p. 10.

⁴⁰⁰ Ibid., 1996, p.10.

controlar os mecanismos econômicos e sociais, além dos valores éticos, todos a ele subordinados. Uma das provas de que o mercado globalizado passou a ter vida própria é que relações sociais, educativas, culturais, éticas e estéticas são por ele reguladas, absorvendo o Estado como tal. Essas são conseqüências do desejo desenfreado do homem em controlar a natureza por meio da técnica, traço niilista indiscutível perpetrado pelos “poderes hegemônicos do Ocidente”⁴⁰¹, que “não tolera a diversidade de culturas e teme a diferença”⁴⁰². Aceitamos a idéia de Caldera de que o mercado seria um dos criadores da crise moral que vivemos, por nos fazer perder a autenticidade e agir mecanicamente, como peças ínfimas de um grande mosaico.

Julgamos igualmente importante analisar, na discussão entre niilismo e grande política, a tentativa de Pearson em negar as acusações fascistas que recaem sobre o ideário de Nietzsche em função da cisão entre moral e política. Mesmo que não sejam fundamentalmente fascistas, e sim aristocráticas, pensamos que, no mínimo, a acusação de autoritarismo é inescapável, porquanto entende a política como um campo de valor *a priori*, sem que tenha compromisso com a melhoria da vida das pessoas como um conjunto, e não apenas de poucos indivíduos que consigam coordená-la e executá-la. Fica explícita, ainda, a postura aristocrática de Nietzsche, para quem o indivíduo em sua plenitude tem mais valor do que a massa, o grupo. Entretanto, conhecido pela acusação de anti-semitismo, paradoxalmente Nietzsche expressou em diversos aforismos sua objeção a esse posicionamento. Ele critica os anti-semitas da era de Bismarck, metaforizados como “plantas pantanosas”⁴⁰³. Outra máxima sua contra o anti-semitismo é “não manter relações pessoais com nenhum homem que participe do enganoso delírio racista”⁴⁰⁴. Nietzsche chega mesmo a celebrar a presença dos judeus entre o “gado germânico”, demonstrando que o anti-semita é sempre um mentiroso⁴⁰⁵. No aforismo 251 de *JGB/BM*, ele diz que os judeus são a raça mais forte, tenaz e pura da

⁴⁰¹ CALDERA, A., 1996, p. 11.

⁴⁰² Ibid., 1996, p. 11. A proposta de Caldera é a criação de um novo Contrato Social, que respeite a pluralidade cultural e regule a justiça por “vontade da Sociedade Civil, mas também a liberdade e a solidariedade” (Ibid., 1996, p. 12). Sua idéia é travar o processo de globalização e uniformização ao qual estamos expostos, já que “o homogêneo e o global encobrem a mensagem de anulação do diferente, do outro, de culturas luminosas e, algumas vezes, milenares (...)” (Ibid., 1996).

⁴⁰³ “die aera Bismarcks (die aera der deutschen Verdummung)

auf solchem Sumpfboden gedeihen, wie billig, auch die eigentlichen Sumpfpflanzen, z. B. die A <ntisemiten>” *NF*, 1974, p. 162, 2 (198), Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII1; *FF*, 2002, p. 32, 2 (198).

⁴⁰⁴ “Maxime: mit keinem Menschen umgehn, der an dem verlognen Rassen – Schwindel Antheil hat.” *NF*, 1974, p. 209, 5 (52), Sommer 1886 – Herbst 1887, VIII1; *FF*, 2002, p. 33, aforismo 5 (52).

⁴⁰⁵ “Ah welche Wohlthat ist ein Jude unter deutschem Hornvieh!.. Das unterschätzen die Herren Antisemiten. Was unterscheidet eigentlich einen Juden von einem Antisemiten: der Jude weiss, dass er lügt, wenn er lügt: der Antisemit weiss nicht, dass er immer lügt –” *NF*, 1972, p. 386, 21 (6), Herbst 1888, VIII3; *FF*, 2002, p. 40, 21 (6).

Europa, que sabe “impor-se, mesmo sob as piores condições”⁴⁰⁶. Ele prossegue dizendo que “um pensador, que tem na consciência o futuro da Europa, contará, em todos os projetos que faz consigo sobre esse futuro, com os judeus assim como com os russos”⁴⁰⁷. Tendo em vista essas afirmações, mesmo que não seja este o foco de nossa dissertação, julgamos importantes algumas breves palavras a respeito da apropriação da filosofia de Nietzsche pelo nacional-socialismo alemão. Evidentemente, o filósofo não sugeriu o Holocausto, mas fez afirmativas das quais não podemos nos furtar, como a que aqui transcrevemos, de *GM/GM*, a nosso ver ambígua e suscitadora de terríveis mal-entendidos:

Este Jesus de Nazaré, este evangelho encarnado do amor, este “Salvador”, que trazia aos pobres, aos enfermos e aos pecadores a bem-aventurança e a vitória, não era ele precisamente a sedução na sua forma mais irresistível, a sedução que, por um rodeio havia de conduzir os homens a adaptar os valores judaicos? O povo de Israel, ao ferir o Salvador, seu aparente adversário, não feriu o verdadeiro objeto do seu ódio sublime? Não foi a oculta magia negra de uma política verdadeiramente grandiosa da vingança previsora, subterrânea, lenta e calculadora, que pôs Israel na cruz à face do mundo, verdadeiro instrumento de sua vingança, como se este instrumento fosse o seu inimigo mortal, a fim de que o mundo todo, isto é, os inimigos de Israel, tivessem menos escrúpulos em morder o anzol mais funesto e perigoso?⁴⁰⁸

Em *AC/AC*, Nietzsche diz que a única figura do Novo Testamento digna de respeito é Pilatos, o governador romano. “Levar a sério a questão de um judeu, ora, nem mesmo consegue conceber uma coisa dessas. Um judeu a mais ou a menos, que importa?”⁴⁰⁹ Excertos como estes, descontextualizados de sua origem, podem ocasionar os equívocos semelhantes àqueles cometidos na época do nacional-socialismo, quando fragmentos da filosofia nietzschiana compunham coletâneas distribuídas pelo regime aos soldados e simpatizantes da

⁴⁰⁶ “Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zähste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt; sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen (...)” *JGB*, 1968, p. 201, 251, VI2; *BM*, 1978, p. 290, VIII, 251.

⁴⁰⁷ “Ein Denker, der die Zukunft Europa’s auf seinem Gewissen hat, wird, bei allen Entwürfen, welche er bei sich über diese Zukunft macht, mit den Juden rechnen wie mit den Russen (...)” *JGB*, 1968, p. 201-202, 251, VI2; *BM*, 1978, p. 290, VIII, 251.

⁴⁰⁸ “Dieser Jesus von Nazareth, als da leibhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende ‘Erlöser’ – war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werthen und Neurungen des Ideals? Hat Israel nicht gerade auf dem Umwege dieses ‘Erlösers’, dieses scheinbaren Widersachers und Auflösers Israel’s, das letzte Ziel seiner sublimen Rachsucht erreicht? Gehört es nicht in die geheime schwarze Kunst eine wahrhaft grossen Politik der Rache, eine weitsichtigen, unterirdischen, langsamgreifenden und vorausrechnenden Rache, dass Israel selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas Todfeindliches verleugnen und an’s Kreuz schlagen musste, damit ‘alle Welt’, nämlich alle Gegner Israel’s unbedenklich gerade an diesen Könder anbeissen konnten?” *GM*, 1968, p. 281-282, I, 8, VI2; *GM*, 1985, p. 10, I, 8. No capítulo IV, item 4.2 *A crítica nietzschiana à democracia*, exploramos a democracia como secularização dos valores judaico-cristãos, fomentando o espírito nivelador e vingativo dos últimos homens sob o ponto de vista do filósofo.

⁴⁰⁹ “Einem Judenhandel ernst zu nehmen – dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran?...” *AC*, 1969, p. 223, 46, VI3; *AC*, 1996, p. 71, 46.

causa anti-semita. Entretanto, a retórica hiperbólica de Nietzsche, junto de seu aristocratismo, suscitam esse tipo de equívoco. Cumpre ressaltar, ainda, que junto de afirmações como as supracitadas, boa parcela da fama anti-semita de Nietzsche deve-se, igualmente, ao trabalho de sua irmã, Elizabeth Förster Nietzsche, empenhada em convertê-lo no teórico do nazismo⁴¹⁰, bem como à tentativa nietzschiana de ressuscitar um aristocratismo nos modelos gregos, o *agon*, a ser viabilizado pelos aristocratas do espírito. Como Nietzsche quer que tal concepção seja usada pelo homem como uma superação, uma vontade de poder ativa, isso automaticamente exclui aqueles que não conseguem transpor a barreira do niilismo reativo e passivo, do pessimismo e da moral. Aqui falamos da divisão entre moral dos senhores e moral dos escravos, o que se configura em obstáculo quanto ao alargamento da participação do sujeito. A realidade que hoje presenciamos no Brasil nos mostra existirem fatos que corroboram a teoria nietzschiana, e o niilismo passivo e reativo imperam.

Com tais elementos, é preciso nos questionarmos sobre a contradição entre os escritos nietzschianos a respeito dos judeus. Como em outros aspectos, não podemos resumir a complexidade do pensamento do autor a apenas alguns excertos, embora pensamos que a radicalidade da exposição do pensamento na terceira fase dos escritos nietzschianos suscite mal-entendidos que, provavelmente, não eram o seu objetivo. Contudo, não é essa a opinião de autores como Copleston, que mesmo desacreditando que Nietzsche apoiasse algum desvario como o hitlerista, vêem na doutrina da negação da compaixão um elemento que fortaleceria o embasamento teórico do nacional-socialismo alemão⁴¹¹. Há que se frisar, do mesmo modo, a crítica nietzschiana ao estado total hegeliano, classificado como “monstro frio”⁴¹², em função da inversão que promove quando os homens existem em função dele, e não o contrário. Assim, o estatismo pressuposto pelo nacional-socialismo, embora

⁴¹⁰ Mazzino Montinari, no ensaio *Interpretações nazistas*, reflete a acusação nazista a Nietzsche, demonstrando que sua filosofia não corresponde aos ideais nacional-socialistas. Ele demonstra também o papel central de Alfred Bäumler no uso equivocado de Nietzsche pelos nazistas, que procederam uma leitura errada dele. Segundo Montinari, tanto a teoria da raça quanto o princípio do Führer eram desconhecidos do filósofo, que foi transformado em *guerreiro germânico* por Bäumler.

⁴¹¹ Na conferência *Antiigualitarismo e poder em Hitler e Nietzsche*, proferida em 9 de junho de 2006 na PUCRS, Ernst Tugendhatd aproxima o antiigualitarismo nietzschiano ao de Hitler, guardadas as devidas diferenças, e sustenta que o conceito de vontade de poder prima pela ambigüidade, enquanto o de poder hitlerista é diretamente ligado à violência. Tugendhatd menciona também que, em Nietzsche, há um enaltecimento do egoísmo do indivíduo, afirmando sua vida e sua natureza, e que o entendimento desse filósofo sobre os judeus dizia respeito ao povo não como raça, mas como ideologia que representava o cristianismo. Entretanto, Tugendhatd pensa que o conceito de besta-loira refere-se unicamente aos alemães, quando na verdade isso não condiz com os escritos nietzschianos, como veremos mais adiante, na nota de rodapé 469.

⁴¹² “Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‘Ich, der Staat, bin das Volk.’” *Za*, 1968, p. 57, *Vom neuen Götzen*, I, VII; *ZA*, 2000, p. 75, Do novo ídolo.

evidentemente não-focado num hegelianismo *ipso facto*, seria contraditório ao que Nietzsche concebera em sua filosofia.

Podemos afirmar que as idéias de Nietzsche não são pró-fascistas ou nazistas, mesmo porque são anteriores a esses fenômenos, mas são, sim, produto de um pensamento político autoritário. Sua crença é de que, para a constituição da ordem política necessária à criação da cultura, faz-se imprescindível usar a disciplina e a hierarquia, prova inequívoca de uma interpretação dionisiaca de mundo. Entendemos que, mesmo com todo caráter autoritário e dúbio de seus escritos, o uso que deles foi feito pelos nacional-socialistas alemães atendeu interesses específicos num momento histórico singular, servindo de suporte intelectual para o Terceiro Reich, conferindo-lhe uma pretensa legitimidade. Claro esteja que, por um lado, interpretamos suas idéias como antidemocráticas no sentido clássico do termo e, por outro, como propulsoras do conflito salutar e necessário que engendra a participação para aqueles que conseguem transcender o niilismo reativo e passivo – uma ambigüidade rica em possibilidades e perigos. Não buscamos, contudo, uma apologia do filósofo, mas queremos apontar as limitações de suas concepções, que, muitas vezes, se contradizem.

Acreditamos ainda ser importante salientar, como assinala Giacóia, que a vontade fundamental da filosofia política nietzschiana pode ser buscada na compreensão da cultura como reatamento entre natureza e vida, e não numa relação mais próxima entre interesses sociais específicos de uma classe ou movimento político. Precisamos atentar, igualmente, às palavras de Frederick Copleston, para quem Nietzsche “pretende uma transmutação de valores com o fim de conseguir aquilo que julga ser a verdadeira cultura”⁴¹³, e que seu fim é o “enobrecimento da natureza humana”, com a consecução de suas mais altas e profundas potencialidades. Seu alvo principal é a produção do além-do-homem, do homem de exceção – daí infere-se que, em Nietzsche, o conceito de verdadeira cultura é aristocrático, possibilitando o aparecimento e domínio pelo tipo superior anunciado por Zaratustra. A esfera da cultura, composta por esses tipos, precisava, continua Copleston, ser basilada por uma esfera de não-cultura, cujos expoentes se deveriam viabilizar por uma atuação secundária.

Diante de tais considerações, afirmamos que a concepção política nietzschiana, levando em conta os conceitos de grande política, além-do-homem e a crítica ao niilismo, além do eterno retorno, da vontade de poder e da transvaloração dos valores, servem como chave para a compreensão da sociedade atual. Salientamos novamente que essa concepção política tanto pode potencializar a atividade popular nas decisões políticas quanto excluir

⁴¹³ COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. 1958, p. 56.

parte da sociedade desse processo. Seu entendimento está sujeito a diversas interpretações, muitas delas apáticas ou autoritárias, e é isso que queremos demonstrar com esta pesquisa, ainda que Nietzsche tivesse bem claro para si, e deixasse isso demonstrado em seus escritos, que uma cisão entre senhores e escravos era inevitável, pelo menos a nível espiritual. Concordamos com Detwiler, para quem Nietzsche é autor de um pensamento radical aristocrático. Isso resulta num entendimento de que a hierarquia do além-do-homem deve comandar a sociedade, negando o sujeito participante numa concepção ampliada (ainda que teoricamente a política agonística ofereça a chance de participação), quando todos deveriam contribuir na condução da *polis* na qual vivem. Sob nosso ponto de vista, pensar alguns como os eleitos para governar o restante da humanidade, negando-lhe a chance de tomar parte nesse processo, pelo autoritarismo por meio de violência física ou simbólica, no caso da criação de um sistema partidário que impede e desestimula a participação, é negação, involução e, pior de tudo, da chancela de que o niilismo não é superável, e aqui falamos em termos vattimianos, entendendo o fenômeno como uma perda de referência e de esfacelamento de estruturas. Numa análise nietzschiana, concluímos que tal desencanto expresso no campo político é um dos reflexos da perda de sentido do mundo advinda da percepção da morte de Deus e de suas conseqüências psicológicas. É evidente que, se para uns tal deicídio pode transmutar-se em voragem que os arremesse numa inação completa, para outros, ele pode adquirir sentido inverso, tomando parte de um niilismo ativo que irá destruir tudo o que há e criar sobre as cinzas⁴¹⁴. Não sendo guiado por regras matemáticas, o homem pode reagir de qualquer um dos modos – não há como prever, apenas concluir de onde se originaram suas escolhas e tentar, por uma nova configuração política, oferecer caminhos para que a sociedade não se transforme numa anomia e num processo autofágico.

Outro aspecto digno de exame na tentativa de superação do niilismo por meio da grande política é a conexão entre esta e a vontade de poder. Morto Deus e decaída qualquer possibilidade metafísica de explicação do mundo, o homem precisa reconsiderar a inocência no transcorrer da vida, o que aconteceria mediante o trágico pessimismo da força. Mesmo a falta de objetivo da existência, não deve servir como motivo para desespero, posto que a existência, dominada por uma força que nos escapa, precisa ser entendida como espetáculo estético, fatalidade cujo critério último é a vida em si. Tal concepção, destaca Pearson, é tida,

⁴¹⁴ Detwiler entende que, em Nietzsche, a morte de Deus pode representar tanto a catástrofe quanto a mudança que desenhariam um novo mundo (DETWILER, B., 1990, p. 68), “uma tremenda oportunidade, especialmente às raras exceções.” (Ibid., 1990, p. 70).

muitas vezes, como apoio à imagem de Nietzsche no militarismo alemão⁴¹⁵, ainda que este chegasse até mesmo a criticar as verbas que a Alemanha de seu tempo destinava à caserna⁴¹⁶. A vontade de lutar pela vida em Nietzsche mostra-se por meio de uma vontade afirmativa, ao contrário de Schopenhauer. Para o primeiro, é o dionisíaco dizer-sim ao mundo a “celebração permanente e alegre dos encantos e dos dissabores do vir-a-ser”⁴¹⁷ - um pessimismo da força, porquanto introjeta o peso dessa aceitação e o transcende. Para o segundo, acontece a negação do querer viver, centrada num pessimismo que medra no “horror às dores e ao efêmero da vida, na compaixão, na negação da vontade e na fuga do mundo”⁴¹⁸. A vontade em Schopenhauer é uma carência, ao passo que para Nietzsche é um impulso, um querer mais, um ir adiante. Contrariamente a Schopenhauer, Hobbes e Spinoza, o homem nietzschiano não quer se autoconservar – ele quer, isso sim, ser mais: “Nesse plano, a vontade de poder refere-se ao desejo que toda a coisa viva tem de crescer, expandir-se e desenvolver-se”⁴¹⁹. Essa característica alavanca o agir humano, e pensamos que serve como um dos mais consistentes aspectos que dotam a grande política como subsídio para a superação do niilismo, embora, por si só, esse elemento não seja suficiente e nem compatível com a democracia liberal, e tampouco garante que a grande política consiga transcender o niilismo.

Em *JGB/BM*, Nietzsche dirá que acima da autoconservação a que todo o ser humano almeja, há que acontecer uma descarga de sua força, num processo de dispêndio por si só justificável, sem um princípio teleológico maior. A autoconservação dá lugar à auto-superação. Assim, ocorre em Nietzsche uma “concepção e justificação do poder inteiramente novas, que exercem influência dramática sobre seu pensamento sobre a moral e a política”⁴²⁰. Além do aspecto extramoral, há que se destacar a concepção política não como um fim em si mesma, mas como “um meio para a produção de cultura (a grandeza humana por meio da perpétua auto-superação e o esbanjamento de energias e recursos pelo gênio criador ou grande indivíduo)”⁴²¹. A problemática dessa idéia é epistemológica e cosmológica. Há que se notar, contudo, que a noção de vontade de poder não implica simplesmente uma submissão de alguns em função da ascensão de outros, posto que, para Nietzsche, os opostos podem e

⁴¹⁵ PEARSON, K. A., 1997, p. 58.

⁴¹⁶ “Könnten wir der Kriege entrathen, um so besser. Ich wüsste einen nützlicheren Gebrauch von den zwölf Milliarden zu machen, welche jährlich der bewaffnete Friede Europa kostet; es giebt noch andre Mittel, die Physiologie zu Ehren zu bringen, als durch Lazarethe...” *NF*, 1972, p. 460, 25 (19), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *FF*, 2002, p. 45, 25 (15).

⁴¹⁷ PIVA, P. J. de L. *Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista*. 2002, p. 83.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 2002, p. 83.

⁴¹⁹ PEARSON, K. A., 1997, p. 59.

⁴²⁰ *Ibid.*, 1997, p. 60.

⁴²¹ *Ibid.*, 1997, p. 60-1.

devem coexistir. A falsa impressão de poder, criada pelos fracos que têm a necessidade de dominar para assim adquirir auto-estima, contrasta com a vontade de poder forte que busca derramar a energia excedente, transformando e inspirando os indivíduos. No entanto, é por meio desse transbordamento que Nietzsche tenta justificar a necessidade de dois substratos distintos dentro da sociedade, onde os tipos humanos “raros”, os além-do-homem, são criados às custas de relações de mando e obediência. Segundo Nietzsche, apenas poucos suportariam a realização de feitos heróicos, e o *pathos da distância* seria justificado para fazer aparecer esse tipo de indivíduos. Sobre essa questão, Pearson manifesta, e pensamos que acertadamente, que a principal deficiência da proposta política nietzschiana reside na falta de uma espécie de conceito sobre justiça social, pois escora a produção do gênio e da cultura numa ordem política autoritária. Tal visão, diz o estudioso, pode ser chamada, ainda que com certa cautela, de “momento totalitário do pensamento político de Nietzsche”⁴²². Uma consecução total da proposta de grande política nietzschiana implicaria, de imediato, uma cultura aristocrática que possibilitaria o acontecimento da vida voltada exclusivamente ao plano estético e extramoral da superação.

Nos fragmentos póstumos da *Grande Política*, Nietzsche menciona que o apogeu de cultura e civilização é diferente: “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 coercitiva *domação animal* (“civilização”) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas”⁴²³. O filósofo define seu conceito de grande política como a vontade de “tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas”⁴²⁴. Ele externa o desejo de “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 (...)”⁴²⁵. A grande política faria da fisiologia uma aliada da vida. Na abertura desse

⁴²² PEARSON, K. A., 1997, p. 63.

⁴²³ “Die Höhepunkte der Cultur und der Civilization liegen auseinander man sole sich über den abgründlichen Antagonismus von Cultur und Civilization nicht irre führen lassen. Die grossen Momente der Cultur waren immer, moralischer geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen Thierzähmung (“Civilization” -) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen.” *NF*, 1972, p. 281-2, 16 (10), Frühjahr – Sommer 1888, VIII3; *GP*, 2002, p. 51, 16 (10), op. cit. p. 485 et seq.

⁴²⁴ “Erster Satz: die grosse Politik will die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen machen (...)” *NF*, 1972, p. 452, 25 (1), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889. VIII3; *GP*, 2002, p. 53, 25 (1), Dezembro de 1888 - Início de 1889; op. cit. p. 637 et seq.

⁴²⁵ “(...) sie will eine Macht schaffen, stark genug die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit schonungsloser Härte gegen das Entartende uns Parasitische am leben (...)” *NF*, 1972, p. 452, 25 (1), Dezember

aforismo, Nietzsche afirma, com veemência, trazer a guerra, mas não entre povos ou estamentos sociais, pois tudo que há se encontra em estado tão condenado, que ele propõe a vinda de uma espécie superior de homem para sanear o estado malsão da sociedade. “Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estamento, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como estado entre ascensão e ocaso, entre vontade de vida e ânsia de vingança contra a vida, entre honestidade e pérfida mendacidade”⁴²⁶. Para Nietzsche, o conceito de política estava inserido numa guerra espiritual, e “todas as formações de poder explodiram no ar”⁴²⁷, havendo guerras como nunca antes, tudo isso numa clara contraposição da sua grande política à política tradicional. Uma prova do desprezo de Nietzsche pela política convencional é sua afirmação de que pouco lhe importam impérios e tríplices alianças, considerados por ele como castelos de cartas⁴²⁸. Nietzsche chega mesmo a afirmar não ter palavras para exprimir sua ojeriza à política contemporânea, “de interesses das dinastias européias”⁴²⁹.

O filósofo percebe a democracia liberal de seu tempo como uma decadência do Estado. Isso porque se não há mais crença na ordem divina do mundo, por consequência não há mais um entendimento semelhante na esfera política. O resultado pode ser “uma perda de reverência, que ameaça minar a paz e harmonia civis”⁴³⁰ na esteira do surgimento dos Estados modernos. Há uma íntima relação entre o governo tutelar e a religião, que, quando principia a esboroar-se, abalam também os fundamentos estatais. “A crença em uma ordenação divina das coisas políticas, em um mistério na existência do Estado, é de origem religiosa: se desaparece a religião, o Estado inevitavelmente perderá seu antigo véu de Ísis e não

1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *GP*, 2002, p. 53, 25 (1), Dezembro de 1888 - Início de 1889; op. cit. p. 637 et seq. Grifo do autor.

⁴²⁶ “Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit...” *NF*, 1972, p. 451, 25 (1), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *GP*, 2002, p. 52, 25 (1), Dezembro de 1888 – Início de 1889, op. cit. p. 637 et seq.

⁴²⁷ “<Der> Begriff Politik ist gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde <sind> in die Luft gesprengt, - es wird Krieg geben, wie es noch keine auf Erden gab. – “ *NF*, 1972, p. 454, 35 (6), 1, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII 3; *GP*, 2002, p. 54, 25 (6), Dezembro de 1888 – Início de Janeiro de 1889. In: *KSA*, v. 13, p. 639 et seq.

⁴²⁸ “Mögen sie ihre Kartenhäuser <bau>en! Für mich sind ‘Reiche’ und ‘Tripel-Allianzen’ Kartenhäuser...” *NF*, 1972, p. 455, 25 (6), 2, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *GP*, 2002, p. 55, 25 (6), 2, Dezembro de 1888 – Início de Janeiro de 1889. In: *KSA*, v. 13, p. 639 et seq.

⁴²⁹ “(...) ich habe kein wort, um meine Verachtung für diese fluchwürdige Interessen-Politik europäischer Dynastien auszudrücken, welche aus der Aufreizung zur Selbstsuch Selbst <üb>erhebung der Völker gegen einander ein Prinzip und beinahe eine Pflicht macht.” *NF*, 1972, p. 451, 25 (1), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *GP*, 2002, p. 52, aforismo 25 (1).

⁴³⁰ PEARSON, K. A., 1997, p. 103.

despertará mais nenhum terror sagrado”⁴³¹. Analisando a necessidade da religião como instrumento que auxilia os governos na condução das populações, Nietzsche afirma que a “religião sossega a mente do indivíduo em tempos de perda, de privação, de pavor, de desconfiança(...)”⁴³², assegurando “um comportamento pacato, paciente, confiante da multidão”⁴³³. Nietzsche diz, ainda, que é hábito do Estado “ganhar para si os padres”⁴³⁴, que lhe serão úteis para a educação das almas. Esse mesmo Estado “sabe estimar servidores que aparente e exteriormente representam um interesse totalmente outro”⁴³⁵ e não conseguem legitimar-se sem a ajuda dos servos de Cristo. Sua conclusão é de que “governo absoluto tutelar e cuidadosa conservação da religião vão necessariamente lado a lado”⁴³⁶. Tal idéia aproxima Nietzsche de Hobbes e sua proposição da guerra de todos contra todos, bem como do senso utilitário da religião como freio social. O declínio de autoridade política moderna e religiosa possibilita a divisão da sociedade em partes, fragmentando-a. Contudo, Nietzsche aproxima-se de Locke ao entender a vinda do estado secular como “um novo período de tolerância, pluralismo e sabedoria”⁴³⁷. Esse otimismo foi substituído pelas constatações da *FW/GC* sobre a impossibilidade de um viver ético em função do crescente individualismo ao qual as sociedades modernas expunham-se. No aforismo 356 dessa obra, Nietzsche afirma que a construção de uma sociedade livre se faz com “pau e ferro! E mais ainda com ferro que com madeira...”⁴³⁸. Em *HDH*, aforismo 438, arrefece o entendimento platônico que tinha a respeito do Estado. Continua, contudo, a propor que precisa haver espaço para a exceção, o além-do-homem, e para que nem tudo tome uma conotação política, vulgarizando-se. Assim fica demonstrado que democracia não é apenas sinônimo de derrocada da cultura, desde que esta e a política tenham, cada uma, seu espaço e limites. “Sua opinião é de que a democracia é

⁴³¹ “Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken.” *MAI*, 1967, p. 316, 472, IV2; *HHI*, 1978, p. 115, 472.

⁴³² “Denn die Religion befriedigt das einzelne Gemüth in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung des Schreckens, des Misstrauens (...)” *MAI*, 1967, p. 312, 472, IV2; *HHI*, 1978, p. 113, 472.

⁴³³ “(...) gewährt die Religion eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge.” *MAI*, 1967, p. 312, 472, IV2; *HHI*, 1978, p. 113, 472.

⁴³⁴ “Für gewöhnlich wird der Staat sich die Priester zu gewinnen wissen (...)” *MAI*, 1967, p. 312, 472, IV2; *HHI*, 1978, p. 113, 472.

⁴³⁵ “(...) weil er ihrer allerprivatsten, verborgenen Erziehung der Seelen benöthig ist und Diener zu schätzen weiss, welche scheinbar und äusserlich ein ganz anderes Interesse vertreten.” *MAI*, 1967, p. 312-4, 472, IV2; *HHI*, 1978, p. 113, 472.

⁴³⁶ PEARSON, K. A., 1978, p. 113.

⁴³⁷ *Ibid.*, 1997, p. 113.

⁴³⁸ “Freie Gessellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem...” *FW*, 1973, p. 279, V, 356, V2; *GC*, 1981, p. 247, V, 356.

a forma política do mundo moderno capaz de oferecer melhor proteção para a cultura”⁴³⁹, o que paradoxalmente demonstra que Nietzsche pensa a democracia não só em seus aspectos negativos, mas no seu aspecto da possibilidade de construção de barreiras “contra a escravização física e espiritual”⁴⁴⁰. Exemplo disso é que, contra o nacionalismo e o socialismo, Nietzsche chega a oferecer a democracia como antídoto, destruindo “os partidos políticos, os não-possuidores pobres e a classe proprietária rica”⁴⁴¹. Tal democracia é algo vindouro. Contudo, acontece uma reafirmação nietzschiana do caráter desigual que perpassa o ser humano, caracterizado, além disso, pela vaidade e pelo egoísmo, que não seriam máscaras, segundo explica no aforismo 285 de *WS/AS*. O erro igualitário e otimista na bondade da alma humana seria tributário a Platão, cuja “melodia utópica”⁴⁴² segue entoada “pelos socialistas de agora”⁴⁴³. O problema de Nietzsche contra o socialismo diz respeito à mistura entre o público e o privado, quando não há mais espaço para a cultura e para a cidadania em si, mas apenas para uma política partidária que toma conta de todas as instituições e do sujeito. Assim, Pearson escreve que Nietzsche não deseja uma existência centrada totalmente na política. O filósofo de Röcken acredita que o socialismo é uma “doutrina de violência política”⁴⁴⁴, além do que assenta-se sobre a premissa da bondade natural humana de Rousseau, como destaca no aforismo 463 de *HDH*:

Há fantasistas políticos e sociais que com fogo e eloquência exortam a uma subversão de todas as ordens, na crença de que logo em seguida o mais soberbo templo da bela humanidade como que se erigirá por si mesmo. Nesses sonhos perigosos ecoa ainda a superstição de Rousseau, que acredita em uma bondade miraculosa da natureza humana, originária, mas como que *soterrada*, e atribui às instituições da civilização, na sociedade, no Estado, na educação, toda a culpa desse soterramento⁴⁴⁵.

O aforismo 473 da mesma obra acentua que “O socialismo é o fantasioso irmão mais jovem do quase decrépito despotismo, do qual quer herdar; suas aspirações são, portanto, no

⁴³⁹ PEARSON, K. A., 1997, p. 105.

⁴⁴⁰ Ibid., 1997, p. 105.

⁴⁴¹ Ibid., 1997, p. 105.

⁴⁴² “Plato’s utopistische Grundmelodie (...)” *WS*, 1967, p. 318, 285, IV3; *AS*, 1978, p. 149, 285.

⁴⁴³ “(...) die jetzt noch von den Sozialisten fortgesungen wird (...)” *WS*, 1967, p. 318, 285, IV3; *AS*, 1978, p. 149, 285.

⁴⁴⁴ PEARSON, K. A., 1997, p. 106.

⁴⁴⁵ “Es giebt politische und sociale Phantasten, welche feurig und beredt zu einem Umsturz aller Ordnungen auffordern, in dem Glauben, dass dann sofort das stolzeste Tempelhaus schönen Menschenthums gleichsam von selbst sich erleben werde. In diesen gefährlichen Träumen klingt noch der Aberglaube Rousseau’s nach, welcher an eine wundergleiche, ursprünglich, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, in Gessellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimisst.” *MAI*, 1967, p. 309, 463, IV2; *HHI*, 1978, p. 112, 463. Grifo do autor.

sentido mais profundo, reacionárias”⁴⁴⁶. Isso seria comprovado pelo desejo socialista do “aniquilamento formal do indivíduo: o qual lhe aparece como um injustificado luxo da natureza e deve ser transformado e melhorado por ele em um *órgão da comunidade* adequado a seus fins”⁴⁴⁷. A palavra justiça seria encravada como um prego na cabeça das massas, a fim de criar-lhes uma “boa consciência”⁴⁴⁸. Ao grito socialista de “o máximo possível de Estado”⁴⁴⁹, Nietzsche contrapõe a resposta “o mínimo possível de Estado”⁴⁵⁰, pelo que muitos hoje classificam-no como um pensador liberal. Sobre o declínio do nacionalismo, este é entendido como um evento “repleto de potencialidade e promessa na moderna política européia”⁴⁵¹. Nietzsche defendia uma Europa unida, ao modo do que hoje os governos desse continente tentam executar⁴⁵². Por meio desse expediente o filósofo acreditava dirimir o problema do nacionalismo como fomento de racismos.

Na década de 1880, Nietzsche retirara seu apoio a Bismarck, opondo-se ao Reich alemão⁴⁵³. Seguindo uma corrente da época, o filósofo contrapunha ao socialismo a democracia, cuja conseqüência prática seria a liga européia. Tomando em consideração tais

⁴⁴⁶ “Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reactionär.” *MAI*, 1967, p. 317, 473, IV2; *HHI*, 1978, p. 115, 473.

⁴⁴⁷ “(...) die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll.” *MAI*, 1967, p. 318, 473, IV2; *HHI*, 1978, p. 115, 473. Grifo do autor.

⁴⁴⁸ “(...) das Wort ‘Gerechtigkeit’ wie einen Nagel in den Kopf, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (...)” *MAI*, 1967, p. 318, 473, IV2; *HHI*, 1978, p. 116, 473.

⁴⁴⁹ “(...) ‘so viel Staat wie möglich’ (...)” *MAI*, 1967, p. 318, 473, IV2; *HHI*, 1978, p. 116, 473. Grifo do autor.

⁴⁵⁰ “(...) ‘so wenig Staat wie möglich’ (...)” *MAI*, 1967, p. 318, 473, IV2; *HHI*, 1978, p. 116, 473. Grifo do autor.

⁴⁵¹ PEARSON, K. A., 1997, p. 104.

⁴⁵² Consultar o artigo *The United Europe as an antidote to a democratic nation-state in the ideas of F. Nietzsche*. Conforme os autores, Nietzsche era favorável à idéia de uma Europa mais poderosa, o que só poderia acontecer mediante sua união. Esse modelo de sociedade é vago em detalhes e baseado na cultura grega pré-socrática e o filósofo não discute a legitimidade desse sistema político.

⁴⁵³ Nietzsche tinha 17 anos, quando Bismarck chegou ao poder, e teve seu colapso mental um ano antes do chanceler ser destituído. O amadurecimento político do filósofo aconteceu na década de 1860, nos anos mais duros do governo bismarckiano. No início desse período era monarquista a posição política de Nietzsche, que saudava as conquistas militares do regime, que unificara a Alemanha a “ferro e sangue”. Em 1866 Nietzsche apoiou a causa prussiana, tomando partido dos liberais nacionais saxões, por meio de Treitschke, que pelo Partido Liberal Nacional colocavam-se ao lado do nacionalismo de um império alemão, e do liberalismo ao propor “uma economia de livre iniciativa, livre comércio e um estado constitucional” (PEARSON, K. A., 1997, p. 39). Nos anos que se seguiram a esse episódio, marcado pelo fracasso, Nietzsche começou a manifestar sua ojeriza à política partidária. Assim foi que, a partir dos anos 1870, propunha um “renascimento da cultura trágica e do pessimismo, inspirados pela filosofia de Schopenhauer e pela música de Wagner” (Ibid., 1997, p. 39). Nos anos 1880 o apoio a Bismarck é retirado definitivamente, e Nietzsche critica a política alemã de seu tempo, que, segundo ele, expressava filistinismo, racismo, nacionalismo e estatismo. Essa mudança de atitude se deve ao amadurecimento intelectual do filósofo e à “compreensão de que suas esperanças iniciais para a regeneração cultural da Alemanha tinham sido idealísticas” (Ibid., 1997, p. 40). Wagner e Bismarck estavam imbricados, para Nietzsche, na consecução do filistinismo que tanto deplorava. Contudo, já nos primeiros anos da adesão ao bismarckismo, Nietzsche manifestava sua preocupação muito mais com um sentido cultural da política do que com um sentido partidário propriamente dito. É nessa perspectiva que deve ser entendida a contraposição de *Geist* e *Reich* com a qual abre a *Consideração Extemporânea* sobre David Strauss.

reflexões, Pearson escreve que Nietzsche não tinha ainda finalizado seu conceito de grande política. Nesse segundo período, ficam explícitos dois aspectos fundamentais do seu pensamento político, quais sejam, a contraposição à filosofia política de Rousseau, por ele considerada como uma filosofia de revolução, e a impossibilidade de erigir uma moral para as sociedades contemporâneas. A diferença principal entre o Nietzsche do período intermediário e o do terceiro período reside no fato de que aquele “imagina a mudança social e moral ocorrendo mediante um processo de recomendação liberal”⁴⁵⁴, enquanto este pensa numa legislação aristocrática como a saída. Estamos de acordo com Pearson quando ele afirma que no último período, Nietzsche assume um maquiavelismo no lugar do despotismo socialista do segundo período, porque há uma radicalização de seus posicionamentos nessa última fase. Essa afirmação vem ao encontro do entendimento de Giacóia, para quem o último período da filosofia de Nietzsche demonstra um visível acirramento de suas posições políticas.

Em *Za/ZA*, há elementos importantes sobre o pensamento político de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito aos conceitos além-do-homem e eterno retorno. Nessa obra, Nietzsche “acentua e ironiza a necessidade que se sentia de uma política de redenção em uma época de niilismo”⁴⁵⁵. De pronto, essa consideração, se válida, anula o poder do além-do-homem em converter-se num tipo superior que sirva como salvação da humanidade. O niilismo demonstra uma crise de autoridade em diversos aspectos, além de acentuar “o transe em que se encontram os seres humanos modernos e mostra a necessidade e a impossibilidade de se estimular uma nova legislação”⁴⁵⁶. Não tendo uma base transcendental para alicerçar tais valores, cabe ao niilismo repensar tanto “o valor da verdade, como igualmente o valor da moralidade, da justiça e da lei”⁴⁵⁷. É emblemático que Zarathustra faça uma autoparódia de sua própria autoridade tomando em consideração que Nietzsche o designa como um legislador (*Gesetzgeber*). Conforme Pearson, “no pensamento grego, o autor de leis ou legislador é o arquétipo do herói político e o símbolo do que a grandeza não-inibida possa atingir”⁴⁵⁸. Esse sujeito é aquele apto a salvar a humanidade, a exemplo do príncipe maquiavélico dotado de poderes amorais⁴⁵⁹. Nietzsche, contudo, fará do Zarathustra uma paródia de legislador, hesitante quando não devia sê-lo, relutante quando a multidão está prestes a converter-se.

⁴⁵⁴ PEARSON, K. A., 1997, p. 111.

⁴⁵⁵ Ibid., 1997, p. 116.

⁴⁵⁶ Ibid., 1997, p. 116.

⁴⁵⁷ Ibid., 1997, p. 116.

⁴⁵⁸ Ibid., 1997, p. 117.

⁴⁵⁹ Destacamos a semelhança entre o legislador nietzschiano e o de Maquiavel, que afirma que um príncipe deve “aprender a poder ser não bom e usar ou não usar isso, conforme precisar” (MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. 1996, p. 91-2).

Morto Deus, acaba a possibilidade de autoridades políticas terem a chancela divina para colocarem-se no comando. “A questão que se põe em evidência diz respeito à espécie de justificação do domínio político que seja possível na época moderna”⁴⁶⁰, pois se não se pode recorrer a Deus para o aval da atividade política, cabe ao legislador uma missão ainda mais abissal. É nesse aspecto que Nietzsche pensa a grande tarefa política no advento do niilismo como a criação de “condições propícias ao desenvolvimento e melhoria adicionais”⁴⁶¹ do homem. O questionamento sobre como será governada a Terra deve ser feito pelos filósofos do futuro e é a questão central da grande política. Entretanto, ao invés de uma revolução política tradicional, Nietzsche quer ensinar um novo tipo de homem, que resuma em si as características dionisíacas e apolíneas, sobretudo o eterno retorno. O novo tipo de homem é anunciado por Zaratustra na praça: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*”⁴⁶². Assim, no prólogo de *Za/ZA*, Nietzsche quer ensinar a “auto-superação como a lei da vida”⁴⁶³, pois, dessa forma, seria possível ao homem transcender a morte de Deus e o niilismo. É exatamente nesse ponto que acontece a conexão entre niilismo e grande política. Para tornar-se uma realidade, a grande política deve superar o niilismo. O além-do-homem irá iniciar seu trabalho de derrubada dos valores e certezas, subsidiado pelo deicídio e pela subsequente transvaloração dos valores, para dar lugar a um novo mundo onde acontece a conservação dos mais fortes e o perecimento dos fracos, tudo acomodado à ironia que faz suportável a existência trágica, responsável por oferecer ao homem a chance de rir de toda a verdade e soerguer-se com leveza diante do caos do vir-a-ser, eternamente retornando.

Em *GM/GM*, Nietzsche analisa, histórica e psicologicamente, a evolução do homem como animal moral. O filósofo compreende o ser humano não como o animal político lockiano ou hobbesiano, e sim como um animal submetido à moralidade, cujo resultado será um espírito soberano, “orgulhoso possuidor de consciência e livre-arbítrio, que pode ligar-se aos contratos sociais de manter-se responsável por seus atos.”⁴⁶⁴ Com a solidificação do cristianismo e a ascensão da má consciência, acontece uma transformação do conceito moral de culpa de dívida no aspecto legal, para pecado moral. Para desafiar a tradição moral cristã, Nietzsche quer que os nobres invertam a moral. No entendimento de Pearson, isso se deve às “percepções de Nietzsche sobre a história e a cultura que determinam sua concepção de

⁴⁶⁰ PEARSON, K. A., 1997, p. 117.

⁴⁶¹ Ibid., 1997, p. 117.

⁴⁶² “Ich lehre euch den übermenschlichen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan ihn zu überwinden?” *Za*, 1968, p. 8, Zarathustra’s Vorrede, 3, VII; *ZA*, 2000, p. 36, Prólogo, 3.

⁴⁶³ PEARSON, K. A., 1997, p. 119.

⁴⁶⁴ Ibid., 1997, p. 137.

grande política”⁴⁶⁵, posto que elas tentam “superar a moralidade e a visão moral do mundo, assim como construir uma perspectiva do animal ‘homem’ ‘além do bem e do mal’”⁴⁶⁶. Em *GT/NT*, Nietzsche afirma que “o homem nobre não peca (...). A sua ação pode derrubar todas as leis, a ordem natural e até o próprio mundo moral”⁴⁶⁷, numa inequívoca preempção da transvaloração dos valores que mais tarde formulou. Com essa meta, Nietzsche deixa exposto o lastro de sua concepção política. Ao buscar a inversão dos valores bons pelos maus, ele demonstra o fato de que a política que lhe é contemporânea assenta-se, sobretudo, em bases cristãs, com juízos de valor idênticos. Ele quer, portanto, dinamitar essas bases cristãs e moralistas e, na esteira dessa transvaloração, instaurar o fundamento de uma nova moralidade, qual seja, um aristocratismo inspirado nos moldes gregos que terá implicações não apenas no campo da moral, mas também no campo do viver coletivo, da política.

Na primeira e na segunda dissertações de *GM/GM*, Nietzsche quer demonstrar que “uma das idéias principais da teoria política e moral, a do sujeito humano possuidor de consciência e livre-arbítrio”⁴⁶⁸ é um fato histórico e psicológico. A avaliação moral dos atos do sujeito não é um fenômeno que existiu sempre – Nietzsche compreende que a bondade ou maldade por trás das intenções é uma qualificação recente. Desprovidos dos conceitos de bem e mal, os homens anteriores ao período moral da humanidade não poderiam ser classificados em nenhuma dessas categorias. Pearson exemplifica o caso dizendo que as bestas-louras⁴⁶⁹, citadas por Nietzsche nessa obra “não agem com um propósito de infligir dor e ferimento em outros tipos mais fracos”⁴⁷⁰, tendo em vista que agem em função de instintos e de sua vontade de poder ainda não cerceados pelo freio moral. Hoje, seu comportamento seria abominado em função das circunscrições morais que convencionamos utilizar. Pearson, porém, pondera que não há uma clareza nos escritos de Nietzsche de que, para superar o niilismo mediante os

⁴⁶⁵ PEARSON, K. A., 1997, p. 137.

⁴⁶⁶ Ibid., 1997, p. 137.

⁴⁶⁷ “Der edle Mensch sündigt nicht, will uns der tiefsinnige Dichter sagen: durch sein Handeln mag jedes Gesetz, jede natürliche Ordnung, ja die sittliche Welt zu Grunde gehen (...).” *GT*, 1972, p. 61, 9, III1; *NT*, [s/d], p. 61, 9.

⁴⁶⁸ PEARSON, K. A., 1997, p. 142.

⁴⁶⁹ Quanto à interpretação do termo “besta-loura” como sinônimo de povos germanos, acreditamos que Nietzsche se referia a um grupo aristocrático, independente de cor de pele, àqueles homens que ele considerava fortes, “de rapina”, vândalos. Então, poderiam ser bestas-louras os homens “fortes” árabes, japoneses, romanos, vikings, desde que agissem na “pureza” de seus instintos, e não guiados pelo ressentimento característico dos últimos-homens. Nossa conclusão é corroborada pela *GM*, na qual Nietzsche expressa textualmente esta aproximação (*GM*, 1968, p. 289, I, 11, VI2; *GM*, 1985, p. 14, I, 11). Assim, falando claramente, inferimos que a besta-loura é sinônimo de aristocrata, aludindo à forma como esse indivíduo exerce o poder, e além disso, seu traço fundamental, o seu modo de agir, criar valores, impor sua força. A besta-loura de Nietzsche não seria, portanto, perversa, mas “inocente” no sentido instintivo do termo. Para Danto, o *Übermensch* não deveria ser identificado com a besta-loura, pois aquele estaria à frente desta (DANTO, A., 1970, p. 198). Além disso, o *Übermensch* não dominaria seus companheiros “menores”, mas seria um ser livre, possuidor de seus instintos não reprimidos, e não vítima ou escravo destes.

expedientes que propõe, estaria “defendendo o cultivo *consciente* do mal”⁴⁷¹. Nesse aspecto, há um ponto fulcral no pensamento do filósofo, pois a grande política para além do bem e do mal não esclarece abertamente qual o uso que dela deve ser feito para que o além-do-homem se viabilize como superação do tipo decadente e ressentido. Particularmente, acreditamos que essa falha em seu pensamento, não explicitando concretamente seu posicionamento, não reduz a problemática ínsita a ele, qual seja, a de que a grande política propõe uma valorização dos tipos “superiores” sobre os “inferiores”, desvalorizando a bondade em função de sentimentos “fortes”, oferecendo espaço para o esmagamento daqueles por estes, aspecto que discutiremos no capítulo 4, quando contrapomos o conceito de democracia liberal com a grande política.

Tomando ao pé da letra, existem “duas espécies de política que Nietzsche oferece a seus leitores”⁴⁷². A primeira é a política da sobrevivência, na qual não se trata de leis e valores, mas de “jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade”⁴⁷³. A segunda é a política da crueldade, mais ligada ao radicalismo aristocrático do filósofo alemão. Esta política tem como objetivo a produção de uma nova humanidade mediante o controle que o além-do-homem anunciado por Zarathustra irá ter do mundo, cujo governo será uma junção entre o poder político e filosófico, um despotismo esclarecido que, em muito, lembra o Estado platônico. Concordamos com Pearson que é esta segunda política a que mais aparece na obra de Nietzsche. Por meio de uma análise nos escritos nietzschianos do último período, notamos o desejo de fazer da grande política o eixo condutor da humanidade por meio dos recursos filosóficos que propunha. Mas já a partir de *JGB/BM* e no quinto livro de *FW/GC* é que fica mais exposta a inspiração maquiavélica da política nietzschiana. Nesses escritos, ele quer justificar “seu governo despótico pelo desenvolvimento de uma cultura mais elevada e mais nobre”⁴⁷⁴, expropriada de quaisquer interferências da moral cristã. O que se infere é a possibilidade de surgir o além-do-homem para assumir a condução do novo fazer político nietzschiano. Pearson explica que, para Nietzsche, um dos pontos centrais da tentativa de superação do niilismo “é a necessidade de desenvolver uma compreensão de como os novos valores podem ser criados e moldados pela conjunção da legislação filosófica e do poder político”⁴⁷⁵. No momento em que houver a percepção de que a democracia é, além de uma expressão da decadência política, o rebaixamento do homem à condição de rebanho, fica claro

⁴⁷⁰ PEARSON, K. A., 1997, p. 146.

⁴⁷¹ Ibid., 1997, p. 146.

⁴⁷² Ibid., 1997, p. 161.

⁴⁷³ Ibid., 1997, p. 161.

⁴⁷⁴ Ibid., 1997, p. 161.

⁴⁷⁵ Ibid., 1997, p. 162.

o imperativo de fundir o poder filosófico com o político na pessoa dos novos filósofos, capazes de, pela vontade de poder, transvalorar os valores e construir uma nova ordem sócio-cultural, aceitando o devir ínsito no eterno retorno como o sim dionisíaco. Essa circularidade conceitual expressa a importância da transvaloração dos valores como esteio da grande política, porquanto trará conseqüências ao futuro da humanidade. Tal entendimento mostra que Nietzsche pensava numa sociedade aristocrática para povoar a Terra, cuja materialização, para levar a termo seu entendimento entre senhores e escravos, dar-se-ia somente por meio de, no mínimo, um autoritarismo. Só essa sociedade aristocrática “justificaria” os sacrifícios e as experiências, “pois apenas essa espécie de sociedade está preparada não para a justiça ou compaixão, mas para a contínua auto-superação do homem – e da vida”⁴⁷⁶.

Por fim, achamos igualmente importante destacar a noção fisiológica da grande política, na qual Nietzsche faz uma aproximação entre os corpos vivos, ou os organismos vivos, e os organismos políticos. Do mesmo modo como os organismos vivos, os políticos possuem em si uma vontade de poder e esta quer sempre crescer e expandir-se, sobrepujando as outras. Então, a exploração e o domínio político, em última instância, para Nietzsche, não carece de uma justificação moral, pois assenta-se no pressuposto da vontade de poder como justificativa para suas realizações. Esse elemento perpassaria toda a história, e não é o caso de julgá-lo com critérios morais. Pearson acha esse aspecto tão importante que diz que, em certa medida, “o pensamento político de Nietzsche resiste ou desaba de acordo com a validade dessa percepção”⁴⁷⁷. Uma vez que a metafísica não pode ser considerada como expediente para acesso e conhecimento ao mundo das idéias, uma dedução dessa ordem é plausível na linha de raciocínio nietzschiana. Concordamos com o filósofo inglês e pensamos que esse entendimento fisiológico explica o motivo pelo qual Nietzsche pensava a política como desconectada de aspectos morais convencionais.

Em *GS/EG*, Nietzsche diz que a civilização tem como mola mestra a violência⁴⁷⁸, a crueldade, as tendências bárbaras e escravizantes⁴⁷⁹. Ele não enxergava, inclusive, diferença entre civilização e barbárie, compreendendo-a como natural no seio dos povos. Mediante uma apologia ao estado grego violento e sangüinário, o filósofo entende como naturais as ações

⁴⁷⁶ PEARSON, K. A., 1997, p. 163.

⁴⁷⁷ Ibid., 1997, p. 165.

⁴⁷⁸ “Mag der Trieb zur Geselligkeit in den einzelnen Menschen auch noch so stark sein, erst die eiserne Klammer des Staates zwingt die grösseren Massen so aneinander, dass jetzt jene chemische Scheidung der Gesellschaft, mit ihrem neuen pyramidalen Aufbau, vor sich gehen muss.” *GS*, 1973, p. 263, 3, III 2.

⁴⁷⁹ “(...) dass zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre (...)” *GS*, 1973, p. 263, 3, III 2.

daqueles que destruíram e escravizaram sem piedade. A crueldade dos nobres é interpretada como uma “crueldade inocente”, já que não é produzida propositadamente, por um comportamento reativo e premeditado, e sim advém do cerne do homem aristocrático, que age em função de sua compleição instintiva. Essa violência inocente estaria em outro patamar do que aquela desenvolvida pelos sacerdotes, os quais Nietzsche acusava de ressentidos e vingativos, posto que ruminavam a desforra por intermédio de um plano espiritual concretizado lentamente. A violência ressentida é o sinônimo e o sintoma de uma moral de escravos, que não agem em função de sua natureza, mas de uma represália calculada e recalçada. No capítulo *Da redenção*, em *Za/ZA*, o profeta chama de espírito de vingança o olhar que tudo congela, inclusive a vida. Acontece uma busca de sentido para o sofrimento, cuja dor que o produziu é “re-sentida” mediante a mentalização do seu sujeito. Aí é que a dor é potencializada e encontra uma expressão. Em *GM/GM*, os sacerdotes são apontados como “os inimigos mais malignos”⁴⁸⁰, em oposição aos aristocratas, cujos juízos são apoiados em “tudo o que implica uma atividade robusta, livre e alegre”⁴⁸¹. Nietzsche diz que “enquanto o aristocrata vive cheio de confiança e franqueza consigo mesmo, o homem de rancor não é nem fraco nem cândido, nem leal consigo mesmo”⁴⁸². É assim que o filósofo fundamenta sua justificativa para apoiar aquilo que entendia por uma crueldade inocente, não maculada pelo rancor do último-homem. O resultado dessas afirmações é que Nietzsche subverte o conceito de barbárie, dizendo que ela significa, isso sim, a deturpação da natureza humana, a domesticação de sua força e o embotamento de sua capacidade de reagir. Essa mediocrização é que seria o verdadeiro significado de barbárie nietzschiana. O animal eclesiástico, amansado e conformado é o bárbaro para Nietzsche, que pensava o indomado como o verdadeiro e autêntico homem, não-castrado espiritualmente, não-violado em sua impulsividade nem amestrado para agir segundo convém às normas criadas pelo sistema. A domesticação do homem originou a má consciência, sua interiorização, já que seus instintos voltaram-se para dentro. Surge, assim, o homem “doente de si mesmo”⁴⁸³. Dessa nova configuração do homem e seus instintos vêm os valores altruísticos e igualitários, e o niilismo é seu ponto de chegada, cuja expressão política moderna é a democracia.

⁴⁸⁰ “Die Priester sind, wie bekannt, die bösesten Feinde (...)” *GM*, 1968, p. 280, I, 7, VI2; *GM*, 1985, p. 8, I, 7.

⁴⁸¹ “(...) Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst.” *GM*, 1968, p. 280, I, 7, VI2; *GM*, 1985, p. 8, I, 7.

⁴⁸² “Während der vornehme Mensch vor sich selbst mit Vertrauen und Offenheit lebt (“edelmütig” unterstreicht die nuance, “aufrichtig” und auch wohl “naiv”), so ist der Mensch des Ressentiment weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu.” *GM*, 1968, p. 286, I, 10, VI2; *GM*, 1985, p. 12, I, 10.

⁴⁸³ *GM*, 1968, p. 339, II, 16, VI2; *GM*, 1985, p. 52, II, 16.

4. DEMOCRACIA E GRANDE POLÍTICA

4.1 ARISTOCRACIA E DEMOCRACIA

Como anteriormente esboçamos, pensamos que o entendimento político de Nietzsche sobre a grande política pode ser explicado com base num aristocratismo de influências gregas, nomeado por George Brandes de radicalismo aristocrático, fundamentando uma aristocracia do espírito. O filósofo acreditava que as raízes do sistema aristocrático estavam plantadas “nas virtudes hereditárias da classe nobre”⁴⁸⁴, o que de pronto colocava tal grupo em posição de destaque e privilégio no Estado. Assim, o repúdio nietzschiano à democracia liberal da segunda metade do século XIX apóia-se, em larga medida, no pensamento grego que florescia no século V a. C, ainda que sua idéia não fosse a de reeditar, tal e qual, o que aconteceu naquele tempo⁴⁸⁵. Com a crise dos regimes aristocráticos, nasce a reflexão política que dá origem à democracia, cujos defensores são Hesíodo, em contraposição a Píndaro e Teognis, partidários da aristocracia. Nesse momento a aristocracia passa a ser duramente criticada e combatida pelos gregos, que centraram na democracia uma alternativa para o viver em comum, como fizeram Ésquilo, Heródoto, Péricles e sofistas de várias nuances. Isso demonstra que a democracia grega teve antecedentes no pensamento de séculos anteriores ao seu aparecimento.

Desse modo, examinemos o século V, nascedouro da aristocracia, a fim de buscarmos elementos que fundamentem nossa hipótese de que a grande política de Nietzsche tem suas origens no radicalismo aristocrático grego. Esse período pode ser considerado o referencial para esse sistema político, mesmo que coexistissem elementos renovadores que, mais tarde, tornaram possível a democracia. Sob determinado aspecto, a aristocracia grega não diferenciava o ideal político e humano, que coincidiam⁴⁸⁶: “até a época helenística os gregos não chegaram ao imoralismo ou ao cansaço de proclamar um ideal humano que renunciava a transformar-se em classe política”⁴⁸⁷. O ideal, quer moral ou imoral, era preponderante na

⁴⁸⁴ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 19.

⁴⁸⁵ É preciso atentar, contudo, que o modelo grego é sempre inspirador para Nietzsche: “a proximidade do retorno do espírito grego, a necessidade de *Anti-Alexandres*, que tornem a *atar* o nó górdio da cultura grega, após haver sido desfeito...”. Do original: “(...) die Nähe der Wiederkunft des grieschischen Geistes, die Nothwendigkeit von Gegen-Alexandern, welche den gordischen Knoten der grieschen Cultur wieder binden, nachdem er gelöst war...” *EH*, 1969, p. 312, *Die Geburt der Tragödie*, 4, VI3; *EH*, 2004, p. 65. *O Nascimento da Tragédia*, 4.

⁴⁸⁶ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 32-3.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 1993, p. 33-4.

aristocracia cantada por Píndaro e ancorada em Teognis e Solon. O homem aristocrático era pensado como sendo da mesma natureza que Deus, “ainda que inferior a ele em força”⁴⁸⁸. A idade arcaica, podemos dizer, faz uma maior racionalização da idéia de Deus e, como conseqüência, do homem. No gérmen das concepções políticas do século V reside a percepção de que as leis humanas derivam das divinas (Heráclito) e que a sabedoria é a virtude essencial para as cidades. Desse modo, “o pensamento aristocrático é o mais coerente de todos os da Grécia por seu caráter pré-racional e consuetudinário”⁴⁸⁹. No aspecto moral, a aristocracia grega é uma “epopéia essencialmente competitiva ou agonal”, sem a hipocrisia e os véus que encobrirão o “princípio da afirmação da própria personalidade”⁴⁹⁰ em tempos vindouros. A moral heróica é que constitui, genuinamente, o cerne da moral aristocrática agonal. As qualidades nobres herdadas de família dão a excelência (areté) do indivíduo, e esta não é perdida, se o homem nobre fizer algo que a opinião geral desaprova. Ao nobre é dado o direito de, quando não governa suas terras e suas gentes, desfrutar da riqueza de suas propriedades. Há, inclusive, uma estreita conexão entre excelência física, que compreende força e beleza, com o êxito, compondo a areté no seu conjunto. Para Píndaro, por exemplo, pode ser delineada uma conexão entre o homem superior com a *euphrosyne*, resultando no ideal que une sabedoria, beleza e fama num indivíduo “doce”⁴⁹¹. Há uma aproximação com Homero, quando se pode encontrar equilíbrio entre heroísmo e desfrute da vida. A sociedade composta por tais homens não busca na transcendência sua expressão, mas nesta vida e num ideal heróico. O nobre e seu ideal de areté agonal superior é que pode viver essa existência de modo refinado.

Politicamente, o homem nobre é aquele identificado com a possibilidade de domínio/governo das massas. Teognis considera o nobre como chefe político e militar por excelência. Na *Iliáda*, fica clara a ideologia de uma natureza especial da classe nobre. Píndaro chega a comparar a areté de uma família com “qualidades próprias de uma determinada espécie animal”⁴⁹², algo que não se pode apagar nem ocultar. A sabedoria vem da natureza do indivíduo, e se é aprendida, possui menor mérito. Essa “*natureza* especial dos nobres é que se traduz em areté, e é ela que justifica sua primazia política”⁴⁹³. Gonzalo e Adrados rememoram a lenda de que os heróis de Egina se submeteram ao comando de Eaco em função de sua

⁴⁸⁸ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 34.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 1993, p. 35.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 1993, p. 36.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 1993, p. 38.

⁴⁹² *Ibid.*, 1993, p. 41.

⁴⁹³ *Ibid.*, 1993, p. 42. Grifo do autor.

excelência na luta e no conselho. No pensamento desses autores, fica delineada a areté como algo dado por nascimento, ainda que desenvolvida individualmente e em conjunto pertencente aos nobres, “que justificam assim suas pretensões ao poder”⁴⁹⁴. A areté é um comportamento tradicional, não-sujeito a inovações. Os filósofos são “um fermento no desenvolvimento do espírito ático”⁴⁹⁵ e estão enraizados numa sociedade aristocrática.

A nobreza por nascimento demonstra o naturalismo dessa concepção, porquanto, de acordo com esse pensamento, uma escrava não pode dar à luz a um filho nobre. Citando Teognis, os autores explicam que, por isso, é impossível converter mal em bem, e aqui se clareia a aproximação entre o mal com a classe inferior, e o bem com a superior, o que Nietzsche muitos séculos mais tarde discutiria em *GM/GM*. Para Teognis, o povo deve, inclusive, ser tratado como inimigo, ao passo que a ajuda ao amigo, a fidelidade e a gratidão devem ser afirmadas e praticadas entre os nobres. O povo é caracterizado como portador de covardia e *hybris*. O guerreiro, expressão da sociedade homérica e aristocrática, é identificado como bom e belo, enquanto sua antítese, o homem comum, é entendido como mau e feio. Abster-se da luta ou mesmo perdê-la é sinônimo de vergonha. Esse uso é chamado de pré-moral, e era freqüente na tragédia grega. A glória é criada pelo êxito, e a vergonha, pelo fracasso. O primeiro sentimento pode provocar orgulho, o segundo a piedade, nos termos de Píndaro⁴⁹⁶, referindo-se de que é melhor, entretanto, sentir orgulho. O aristocratismo, assim, valoriza em seus códigos pré-morais o bom nascimento e delega a um plano inferior a piedade e os valores cooperativos. Contudo, o nobre ou o bom não deixam de sê-lo mesmo que cometam esporadicamente uma ação “não-bela” ou “vergonhosa”, pois esse é um fato isolado de “não-realização de sua areté”⁴⁹⁷. A materialização dessa mentalidade ocorreu na Grécia do século V a. C., quando se instituiu a *polis* aristocrática como Estado, algo, entretanto, com pouca consistência⁴⁹⁸. Havia apenas finanças públicas, e não uma organização estatal – os nobres é que arcavam com os gastos da defesa armada. Tal exclusivismo foi quebrado à custa de muitas lutas políticas, a fim de admitir que ricos não-nobres pudessem participar ativamente no campo político.

Precisamos destacar outros dois pontos importantes no sistema aristocrático grego, que se refletirão no pensamento político nietzschiano. Trata-se, em primeiro lugar, da exaltação da individualidade na moral agonal. Homero institui restrições a essa moral em função da

⁴⁹⁴ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 43.

⁴⁹⁵ Ibid., 1993, p. 87.

⁴⁹⁶ Ibid., 1993, p. 47-8.

⁴⁹⁷ Ibid., 1993, p. 49.

necessidade de normas cooperativas para conseguir viver em sociedade. O indivíduo aristocrático tem valor em si e não necessita de legitimação diante da sociedade para valer como sujeito político, o que Nietzsche parece ter apreendido sobremaneira quando pensava no além-do-homem como tipo mais elevado que conduziria as massas. Em segundo lugar, tratemos o conceito arcaico de justiça. Antes mesmo de Píndaro e Teognis, a justiça aristocrática, cuja essência era o respeito à hierarquia de classes como natural – os espartanos e outros estados aristocráticos colocavam em prática algo chamado de *eunomia* ou bom governo. Uma das formulações teóricas desse sistema ficou a cargo de Arquitas, que entendeu a justiça como distribuição segundo méritos. Em Esparta, quatro classes formavam a sociedade, com algumas equiparações entre elas no que tange a direitos e deveres. Contudo, não é na idéia de justiça nem na oposição entre bem e mal que reside o rival mais forte da moral agonial, e sim na idéia da limitação do homem diante de Deus⁴⁹⁹. Deus possui maior areté que o homem e, por isso, pode impor sua vontade. Entretanto, o herói homérico está muito distante da *sophrosyne*, e por conseguinte, vive tragicamente, com excessos que lhe são permitidos devido à sua condição de nascimento. A reação a esse tipo de concepção de mundo vem na criação e consolidação da democracia. A democracia surge como reação ao pensar aristocrático, que aos nobres designava todas as virtudes, e o povo chamava de covarde. O caráter classista naturalista, devido à condição de nascimento especial dos nobres passa a ser atacado. Em Homero, acontece o avanço da virtude individual colocada a serviço de interesses coletivos, ainda havendo, porém, subordinação das classes à nobreza.

A encarnação da *sophrosyne* e comedimento é o deus Apolo. Por uma compreensão apolínea da realidade seria possível corrigir as “violências da concepção agonial, do apetite do homem grego pelo poder em sua forma mais pura de tirania”⁵⁰⁰, tendo na *sophrosyne* uma de suas bases mais fortes. Esse ideal de medida, unindo-se à antiga concepção agonial, prima pelo respeito a Deus e à restrição da personalidade, clamando pela piedade e autodomínio. Mesmo assim, não há um corte abrupto no pensar nem no agir agonais, que continuam existindo em paralelo com a nova mentalidade da *sophrosyne*. Aqui destacamos a tentativa de fazer uso dos princípios apolíneos e dionisíacos concomitantemente, que mais tarde seriam entendidos por Nietzsche como fundamentais no processo devenida.

A *sophrosyne* aparece como importante na condução suave dos governados. A conversão da teoria política aristocrática para a prática foi realizada por Platão e, antes dele,

⁴⁹⁸ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 44.

⁴⁹⁹ Ibid., 1993, p. 56.

⁵⁰⁰ Ibid., 1993, p. 66.

pelos pitagóricos. Estes instituíram no sul da Itália um governo nesses moldes, concebendo uma classe dominante nobre, apoiada por um grupo mais fanático, a fim de evitar insurreições. O princípio da ordem rege o mundo, bem como as relações entre as classes sociais. “O império do número faz com que o conceito democrático de igualdade seja substituído pela chamada ‘igualdade geométrica’, que vem a equivaler a que cada um tem os direitos que merece seu valor.”⁵⁰¹ No que diz respeito a direitos e deveres, os pitagóricos criaram um sistema de governo com base cósmica e teocrática, instituindo prêmios e castigos para a outra vida.

Outra reação à aristocracia é feita por Hesíodo, que pensa a justiça como uma defesa do povo, contraposta àquela dos nobres. Para o poeta, originário das classes populares, os nobres viraram devoradores de presentes, símbolo da corrupção e erros que eles mesmos criaram e pelos quais pereciam em guerras. Os nobres passam a ser vistos como impiedosos, causadores de dano e sofrimento. O conceito de justiça muda de significado e inicia a defender os fracos ante os fortes. O trabalho também recebe valorização elevada. A *polis* ou cidade-Estado aparece como terreno de consecução da justiça e do trabalho, novo critério de conduta e de areté, até mesmo para as classes nobres. O povo tem papel preponderante nessa configuração social, e não mais a aristocracia, como antes. Gonzalo e Adrados salientam, contudo, que a *polis* trouxe junto de si problemas de enrijecimento das fronteiras políticas, “rompeu a unidade da cultura que tinha na nobreza grega e preparou a luta entre Estados”⁵⁰². O particularismo da aristocracia ficou de lado e cedeu espaço ao da *polis*, levando muito tempo para superar-se.

Os autores pensam que a aristocracia, em sua busca de um modelo de passado, ou eterno, “vive fora da história”⁵⁰³. A esfera única da qual faz parte o herói pindárico diz respeito não apenas a si mesmo, mas a toda a sua família e areté a ela intrínseca. No campo político prático, isso resulta na “manutenção do *status quo*”⁵⁰⁴ e num “estado endêmico de pequenas lutas e disputas fronteiriças que dão ocasião para realizar novamente as velhas *aretai*”⁵⁰⁵. Na substituição da aristocracia pela democracia, esta nem sempre consegue estabelecer-se. Um nobre disposto a conduzir o poder pode converter-se em tirano e colocar-se “a serviço” do povo. Assim convivem o antigo e o novo na Grécia arcaica. A aristocracia, roída em suas bases pelo pensamento único, cede à tirania e à democracia, que aos poucos vai

⁵⁰¹ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 72-3.

⁵⁰² Ibid., 1993, p. 78.

⁵⁰³ Ibid., 1993, p. 89.

⁵⁰⁴ Ibid., 1993, p. 90.

se solidificando nos fragmentos que precedem sua instituição formal. A democracia de Clístenes, por exemplo, baseou sua consecução na assimilação de povo e nobreza. Ésquilo, Sólon e Clístenes ampliam as bases das instituições gregas e começa aí um recuo aristocrático e um crescimento do novo ordenamento político e humano democrático.

Para ilustrar o que Nietzsche entendia por aristocrático, acreditamos ser importante analisar *GT/NT* e o aforismo 260 de *JGB/ABM*, intitulado *O que é nobre?* Neste aforismo, o filósofo faz uma problematização sobre “a confiança na moderna sociedade civil burguesa como modelo e realização legítima do ideal de justiça”⁵⁰⁶. À pergunta *O que a aristocracia ainda pode significar para nós, homens modernos?*, Nietzsche demonstra que a resposta está condicionada ao tempo em que é dada, e portanto sua concepção não quer um retorno nostálgico da aristocracia grega, mas sim uma aristocracia baseada na excelência realizável por meio dos filósofos legisladores, com influências gregas. Não é mais possível querer trazer de volta o modelo aristocrático grego, pelo que se faz imprescindível a instituição da aristocracia como liderança legítima pelas virtudes, perpetrada pelo filósofo legislador, o aristocrata moderno. A escala hierárquica continua, contudo, a ser nevrálgica no programa filosófico nietzschiano, no qual o *pathos da distância* tem importância cabal, porquanto mantém os nobres “salutarmente” longe dos últimos homens. Giacóia salienta, contudo, que Nietzsche não quer com isso incentivar

a exploração, ou a dominação social, econômica e política de uma classe sobre a outra, mas aqueles refinados estados anímicos de tensão máxima, aquele delicado domínio de *si mesmo* que, para ele, caracteriza uma forma sublime de democracia – a da excelência do espírito⁵⁰⁷.

A alma aristocrática possui reverência por si mesma, não se deixando dominar pelo sentido gregário da sociedade democrática e pela vulgaridade das massas. “O homem de espécie nobre se sente como determinante de valor, não tem necessidade de ser declarado bom”⁵⁰⁸, desprezando aqueles em que os estados elevados não se realizaram. Além disso, menciona que a aristocracia acredita que o povo comum é mentiroso, pensando-se ela própria como verídica. Caracterizando os sinais da moral nobre, hoje difíceis de assimilar em função das “idéias modernas” pelo mundo disseminadas, Nietzsche cita “a aptidão e o dever de longa gratidão e longa vingança – ambas somente entre semelhantes -, a finura na represália, o

⁵⁰⁵ GONZALO, M.; ADRADOS, F. R., 1993, p. 90.

⁵⁰⁶ GIACÓIA, O., 2002, p. 58.

⁵⁰⁷ Ibid., 2002, p. 63.

refinamento conceitual na amizade, uma certa necessidade de ter inimigos (...)»⁵⁰⁹. As atitudes do homem nobre estão afastadas de um entendimento moral, uma vez que se assentam na crueldade inocente, não-maculada pelo ressentimento. Em *GD/CI*, aforismo 37, é de forma veemente que Nietzsche exige uma separação “salutar” entre os homens, dizendo que as civilizações nobres “vêm na compaixão, no ‘amor ao próximo’, na ausência de um si-mesmo e de um sentimento de si-mesmo, algo de desprezível”⁵¹⁰. Aos tempos fortes, é próprio o *pathos da distância*, entretanto os “extremos” entre os homens perdem seus contornos em função da semelhança viabilizada pela democracia⁵¹¹.

Pensamos que, com esses elementos expostos, demonstramos a conexão entre a política aristocrática grega e a grande política nietzschiana. Os elementos de proximidade são inúmeros e torna-se difícil, senão impossível, livrar Nietzsche da comparação entre a mentalidade arcaica grega e suas concepções políticas em pleno século XIX, ainda que não haja o desejo explícito de reviver aquele modelo aristocrático, mas sim recriá-lo por meio dos filósofos legisladores, numa crítica à democracia liberal de seu tempo, com algumas arestas que, paradoxalmente, tornam possível repensar a democracia na Pós-Modernidade em função da conclusão de que é não apenas possível, mas imprescindível, que existam pessoas diferentes na sociedade, alteridades humanas inegáveis, muito embora Nietzsche suscite um entendimento hierárquico dentro dessa linha de raciocínio.

4.2 A CRÍTICA NIETZSCHIANA À DEMOCRACIA

Para podermos traçar um paralelo de democracia, em específico da democracia liberal da segunda metade do século XIX, com a grande política que Nietzsche propunha como sua substituta, é preciso conceituá-la.

Em linhas gerais, democracia é sinônimo de povo no poder, sistema de governo no qual ele toma importantes decisões políticas. Etimologicamente falando, o vocábulo vem do grego: *demos* (povo) + *kratos* (poder). Na tradição do pensamento democrático, esse sistema

⁵⁰⁸ “Die vornehme Art Mensch fühlt sich als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen (...)” *JGB*, 1968, p. 219, 260, VI2; *BM*, 1978, p. 291-2, 260.

⁵⁰⁹ “Die Fähigkeit und Pflicht zu langer Dankbarkeit und langer Rache – beides nur innerhalb seines Gleichen - , die Feinheit in der Wiedervergeltung, das Begriffs-Raffinement in der Freundschaft, eine gewisse Nothwendigkeit, Feinde zu haben (...)” *JGB*, 1968, p. 221, 260, VI2; *BM*, 1973, p. 292, 260.

⁵¹⁰ “Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der ‘Nächstenliebe’, im Mangel and Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches.” *GD*, 1969, p. 132, 37, VI3; *CI*, 1978, p. 340, 37.

⁵¹¹ “(...) die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich Pathos der Distanz nenne, ist jeder starken Zeit zu eigen”. *GD*, 1969, p. 132, 37, VI3. Para o jovem Nietzsche, ao contrário de Burckhardt, os clássicos devem ser revistos e radicalizados, e não convertidos em peças de antiquário. Cabe, assim, ao filósofo o papel de curar a cultura na figura do filósofo legislador, trazendo à rediscussão os temas gregos de forma a atender os tempos em que são revistos.

significa: “1) igualdade, 2) soberania popular, 3) preenchimento das exigências constitucionais, 4) reconhecimento da maioria e dos direitos da minoria, 5) liberdade”⁵¹². Podemos dizer, ainda, que a democracia é uma forma institucionalizada de lidar com os conflitos, estando aberta a eles⁵¹³. Ela inicia no século VI, na Grécia, estabelecida por Clístenes em 508 a. C. depois de muitos conflitos e de um período tirânico. O esplendor desse sistema aconteceu nos séculos V e IV a. C., quando passou a ser melhor compreendido pelos cidadãos. O grande símbolo da democracia ateniense foi Péricles, aristocrata de nascimento. O Estado, então, era gerido como um todo, e não em função de grupos.

Em linhas gerais, pode ser dividida entre direta, por vezes chamada de “pura”, e representativa, ou indireta. O critério do exercício do poder pela maioria é central na democracia direta, cuja referência mais conhecida são as inúmeras cidades-estado gregas. Nessa época, o povo conduzia a política dos locais onde vivia, sem, contudo, uma participação irrestrita, já que as mulheres e os escravos eram proibidos de tomar parte no processo, num estilo bastante peculiar de democracia, no qual alguns eram considerados mais iguais do que os outros, por isso, podiam conduzir os destinos da *polis*⁵¹⁴.

Por democracia representativa, entende-se aquela na qual os eleitores escolhem seus representantes, os políticos, pelo sufrágio. Schumpeter lembra que é preciso substituir o governo do povo por um governo aprovado pelo povo⁵¹⁵. Contemporaneamente, a Revolução Americana foi a grande experiência de uma democracia constitucional. Outro marco da história democrática moderna é a Revolução Francesa, que centrou nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade suas reivindicações fundamentais. O poder divino dos reis viu-se, assim, minado pela democracia, que naquele país instituiu a Declaração dos Direitos do Homem e o Código Civil Napoleônico. Entretanto, coube a Abraham Lincoln, num discurso de 1863, a mais célebre definição sobre o que é a democracia: “O governo do povo, pelo povo e para o povo”. Desse modo, tal sistema transcende os gabinetes e faz do povo

⁵¹² CHAUI, M. *A questão democrática*. 1980, p. 145.

⁵¹³ Nun define democracia como “o poder estatal tem como fundamento último o consentimento livremente expressado a todos cidadãos” (NUN, J. *Democracia. Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* 2000, p. 19).

⁵¹⁴ Esther Bueno Soares destaca, em seu ensaio, que os gregos se entendiam como portadores de valor e cidadãos participativos e influentes nos rumos da sociedade em que viviam, embora tal concepção tivesse diferenças de um local para o outro. Segundo a autora, “A democracia vivida nessa época da cidade-Estado, defendia-se da aristocracia através da palavra, da discussão, desde que esta última tinha sobrevivido e resistido à democracia” (SOARES, E. B. *Democracia. Da Grécia à unidade européia*. 1997, p. 12). Os debates constituíam, assim, o motor da democracia. A igualdade entre os cidadãos era dada por nascença (isonomia) e o poder soberano no campo político era da maioria. A isotimia representava o igual respeito para com todos, e a isagoria a igual liberdade de expressão. Cidadãos maiores de dezoito anos e do sexo masculino eram dotados de direitos políticos, mas algumas decisões eram tomadas apenas por pessoas com idade acima de trinta anos.

sujeito primário no poder, inserido num processo que não cessa de autocriar-se e aprimorar-se. Tomadas de cima para baixo, entretanto, as decisões da democracia não refletem a vontade do povo, portanto não podem ser qualificadas como reais, e sim formais.

Consideremos, porém, que a democracia, assim como a aristocracia, é um conceito ambíguo, podendo variar conforme a época e o progresso científico, “não sendo, portanto, um conceito estático abstrato, mas um processo de realização dos valores essenciais para a convivência humana”⁵¹⁶. Independente de ser uma filosofia, crença, ideal ou processo, ela diz respeito à participação do cidadão “na normatização e gerência da coisa pública”⁵¹⁷. Essa participação do sujeito não acaba na criação de instituições representativas, como é o caso dos mecanismos das democracias representativas ou indiretas. Nesse sistema, o cidadão elege pelo voto alguém que o represente junto ao poder público, por não poder “dirigir os negócios do Estado diretamente”⁵¹⁸ por causa de numerosas circunstâncias. A participação popular fica, assim, restrita ao processo político e disciplinada por ele. No modelo democrático de Schumpeter, alguns traços circunscritores ficam evidentes, como os de que a democracia funciona como mecanismo “para escolher e autorizar governos”⁵¹⁹ e que a função dos votantes “não é a de resolver problemas políticos, mas a de escolher homens que decidirão quais são os problemas políticos e como resolvê-los”⁵²⁰, colocando a política como uma “questão de elites dirigentes”⁵²¹. O autor entende os sujeitos políticos como dotados de “natureza instável e consumidora”⁵²², que exige uma estrutura estatal que sirva como reguladora. Ele caracteriza o niilista passivo, embora não usando especificamente essa terminologia, como aquele

que diz que a administração pública local não o interessa e encolhe os ombros com indiferença diante de práticas que preferia morrer a deixar que acontecessem no seu próprio escritório. Cidadãos de espírito elevado e reformador, que pregam a responsabilidade do eleitor ou do contribuinte individual, descobrem invariavelmente que o eleitor não se sente responsável pelo que fazem os políticos locais⁵²³.

⁵¹⁵ SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. 1961, p. 300.

⁵¹⁶ FERRARI, M. R. M. N. *O desenvolvimento da democracia como resultado da efetiva participação do cidadão*, 1997, p. 212.

⁵¹⁷ *Ibid.*, 1997, p. 212.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 1997, p. 217.

⁵¹⁹ CHAUI, M., 1980, p. 141.

⁵²⁰ *Ibid.*, 1980, p. 141.

⁵²¹ *Ibid.*, 1980, p. 141.

⁵²² *Ibid.*, 1980, p. 141.

⁵²³ SCHUMPETER, J., 1961, p. 316-7.

Uma racionalidade de curto prazo seria a dominante entre esses niilistas passivos, quando os interesses dizem respeito ao seu próprio bem-estar. Quando o interesse não diz respeito especificamente ao indivíduo em sua esfera privada, mas sim a um âmbito expandido, nacional ou internacional, este diminui e fica demonstrada a falta de um senso de realidade, que se perde⁵²⁴. Então, as grandes questões políticas passam a conviver com interesses menores, do indivíduo, tomando distância de sua verdadeira importância. “Os perigos podem não se materializar, e mesmo que se materializem, podem não ser assim tão sérios. Sentimo-nos como se nos movêssemos num mundo de ficção”⁵²⁵. Essa falta de um senso de realidade, analisa o autor, resulta em uma negação de responsabilidade e na “ausência de uma vontade eficaz”⁵²⁶. Traduzindo para uma análise política nietzschiana, este é um traço niilista passivo, de auto-anulação do sujeito. Nos termos schumpeterianos, “o senso de responsabilidade reduzido e a ausência de vontade efetiva, por outro lado, explicam a ignorância do cidadão comum e a falta de bom senso em assuntos de política interna e externa”⁵²⁷. Isso pode ocorrer com todos os cidadãos: desde aqueles que têm pouca instrução até os que têm muita instrução. Conscientes dessas características, grupos políticos podem explorar a apatia e as características niilistas da democracia para alcançar seus objetivos, construindo uma vontade artificial e que não corresponde à exata expressão da vontade do povo.

De modo semelhante, MacPherson pensa a democracia como um equilíbrio pluralista-elitista, pois ela é formada por diversos tipos de pessoas e uma elite dirigente os conduz e representa politicamente. Um dos apoios do sistema é o pressuposto de que sua funcionalidade acontece devido à “apatia política dos cidadãos, apatia reforçada pelas desigualdades econômicas e sociais que deixam nas mãos da elite econômica todo o poder político”⁵²⁸. Entre as causas da apatia política estaria a estrutura de classes que desestimula a participação daqueles sujeitos dos estratos inferiores. Sua alternativa é a democracia participativa, exigindo uma postura integrada do cidadão, que não seria mais simplesmente um consumidor. Outro aspecto é a “diminuição da atual desigualdade social e econômica”⁵²⁹ por conta dessa participação popular – aliás, a ampliação do espaço político é uma das propostas de MacPherson à apatia política⁵³⁰. Vale a pena tecermos alguns comentários sobre

⁵²⁴ SCHUMPETER, J., 1961, p. 317-8.

⁵²⁵ Ibid., 1961, p. 318.

⁵²⁶ Ibid., 1961, p. 318.

⁵²⁷ Ibid., 1961, p. 318.

⁵²⁸ CHAUI, M., 1980, p. 142.

⁵²⁹ Ibid., 1980, p. 142.

⁵³⁰ Para Weber, os cidadãos votantes dividem-se em ativos e passivos. “Como essa distinção tem por base a livre decisão de cada um, não é possível suprimi-la, a despeito de todas as medidas de ordem geral que possam

a apatia política na concepção desse autor. Para ele, a baixa participação do povo na política está ligada à iniquidade social. Entretanto, mesmo com uma iniciativa popular aumentada, é preciso que os problemas ligados à política social ou econômica em geral continuassem a ser geridos por algum órgão governamental. A democracia indireta, acredita MacPherson, ainda precisa ser digna de nossa confiança, passando por uma maior responsabilização dos políticos. Desse modo, em grande escala, a questão da democracia participativa parece insolúvel. Gradualmente aumenta a consciência dos custos da apatia política, assim como da “impropriedade da atividade industrial tradicional e rotineira”⁵³¹, que torna mais fácil ao poder empresarial dominar e manipular. Os partidos políticos precisariam ser repensados em sua estrutura, pois sua configuração visa expressamente a manter essa apatia⁵³². A crítica de MacPherson, assim como a dos marxistas, é de que a democracia é moldada sobre alicerces desiguais no quesito sócioeconômico, e, assim, não passa de “uma farsa bem-sucedida”⁵³³, porque impede a democracia de se auto-realizar. A solução aventada é a democracia de participação com um “sistema piramidal com democracia direta na base e democracia de delegação em cada nível depois dessa base”⁵³⁴. O sistema partidário continuaria, entretanto, ocupando papel preponderante.

No caso das democracias semidiretas ou mistas, como é o caso do Brasil, há uma conjunção entre a democracia direta e a representativa. Criam-se, desse modo, mecanismos de participação do sujeito no processo democrático. É o caso do *referendum*, do plebiscito, da iniciativa popular, do discurso de revogação e da ação popular. Então o voto é um dos meios de participação nesse sistema democrático, oferecendo mais chances para o sujeito inserir-se no processo, “possibilitando transformar a apatia em relação aos problemas da sociedade – Estado, numa conscientização de responsabilidade em uma sociedade ativa”⁵³⁵. Acontece, com essa postura, uma conciliação entre participação e representação. Por isso assinalamos a importância de tais mecanismos no incentivo à participação do povo tanto nos processos decisórios quanto no controle do exercício do poder. Fica evidente a importância da democracia como processo dinâmico, oferecendo chances de desenvolvimento para o cidadão,

sugerir, tais como o voto obrigatório (...). A existência de chefes e seguidores que, enquanto elementos ativos, buscam recrutar, livremente, militantes e, por outro lado, a existência de um corpo eleitoral passivo constituem condições indispensáveis à existência de qualquer partido político” (WEBER, M., 1968, p. 84).

⁵³¹ NUN, J., 2000, p. 105.

⁵³² Para maiores detalhes sobre as idéias de MacPherson, consultar o artigo *A questão democrática*, de Marilena Chauí, e *A democracia liberal, origens e evolução*, do próprio autor.

⁵³³ CHAUI, M., 1980, p. 145.

⁵³⁴ NUN, J., 2000, p. 110.

⁵³⁵ FERRARI, M. R. M. N., 1997, p. 222.

“proporcionando sua participação no processo político, em condições de igualdade”⁵³⁶ com reflexos nos mais variados setores. Os instrumentos acima descritos devem funcionar como maneiras de oportunizar ao sujeito comum sua inserção e participação no processo político, combatendo o niilismo passivo e tornando-o co-autor da sociedade na qual vive.

Norberto Bobbio segue a mesma orientação e menciona que o alargamento da democracia hoje não acontece “apenas através da integração da democracia representativa com a democracia direta, mas também, e sobretudo, através da extensão da democratização – entendida como instituição e exercício de procedimentos que permitem a participação dos interessados nas deliberações de um corpo coletivo – corpos diferentes daqueles propriamente políticos”⁵³⁷. Então, não se trata de substituir a democracia representativa pela direta, o que seria impraticável por numerosos aspectos, sobretudo àquele que diz respeito às megalópoles, mas de converter a democracia da esfera política para a social, entendendo o indivíduo em suas mais variadas facetas. Com vistas a isso, hoje o processo de democratização deve estender-se nas duas esferas, permitindo que o cidadão interfira nelas. Também não significa criar micropluralismos expressos em várias democracias, consonantes com os desejos de seus membros apenas, mas pensar o cidadão inserido num todo expandido que é a sociedade da qual ele faz parte. De acordo com Regina Ferrari,

o ideal de democratização como forma de aprimoramento dos mecanismos voltados a promover o respeito aos direitos fundamentais do cidadão, sejam estes individuais, sociais, coletivas ou de solidariedade, deve realizar-se em todas as esferas, inclusive no campo internacional, principalmente nos dias de hoje, em que é patente a globalização das forças de produção, como consequência do processo de desenvolvimento técnico científico que se opera no mundo contemporâneo⁵³⁸.

Retomando a crítica nietzschiana à democracia, é preciso lembrar que esta dizia respeito à democracia liberal do seu tempo, conceito que o filósofo entende como uma “secularização de valores cristãos, inclusive uma igualdade niveladora, um culto da piedade e da compaixão, uma ênfase no isolamento e uma desvalorização política como arena de conflito”⁵³⁹, bem como do ressentimento⁵⁴⁰ que lhe é peculiar. O Império Romano seria, para

⁵³⁶ FERRARI, M. R. M. N., 1997, p. 223.

⁵³⁷ Ibid., 1997, p. 224.

⁵³⁸ Ibid., 1997, p. 225.

⁵³⁹ PEARSON, K. A., 1997, p. 165.

⁵⁴⁰ Max Scheler critica a postura de Nietzsche, dizendo que o cristianismo pode ser pensado como firmado sobre uma base aristocrática, e não ressentida, na qual o amor cristão é transbordamento de força, superabundância. Apesar de concordar com Nietzsche na descrição da essência do ressentimento, Scheler discorda da acusação endereçada ao cristianismo como seu nascedouro. O erro de Nietzsche seria confundir o amor cristão e a filantropia moderna, burguesa, de onde verdadeiramente havia brotado o ressentimento e hoje serve como matriz

ele, a maior e mais terrível expressão dessa secularização, quando ocorre a “preponderância absoluta dos instintos políticos”⁵⁴¹. Assim, as características cristãs teriam sido transpostas para o campo político, reproduzindo sua lógica de pensamento nas instituições sociais e no sujeito político. No emblemático aforismo 202 de *JGB/BM*, Nietzsche sustenta que, “com o auxílio de uma religião que fazia a vontade dos mais sublimes apetites de animal-de-rebanho, e os adulava, chegou o ponto em que, mesmo nas instituições políticas e sociais, encontramos uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do cristão”⁵⁴². Nesse mesmo texto, ele maldiz aqueles que gritam “na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na quase feminina inaptidão para permanecer espectador, para *deixar* sofrer”⁵⁴³. Sua acusação prossegue demonstrando que um anátema cobre a Europa, que “parece ameaçada de um novo budismo”⁵⁴⁴. Nietzsche pensa que a democracia é ainda pior do que uma forma degradada de fazer político. A Revolução Francesa teria tido o mérito de colocar “o cetro na mão do ‘homem bom’”⁵⁴⁵, oferecendo chance para que o mundo converta-se, definitivamente, num “asilo de loucos das idéias modernas”⁵⁴⁶. Considera uma extravagância a compaixão por Deus, também sinal inequívoco de democracia. Com tais constatações, ele aponta os novos filósofos, os aristocratas modernos, como a “salvação” da humanidade, pondo fim ao erro milenar da história, considerada um acaso, numa tradução assustadora que demonstra a dureza da tarefa aos quais esses seres estão *destinados*: “para isso será algum dia necessária uma nova espécie de filósofos e detentores de

para a moral vigente. Scheler demonstra que com base nas raízes psicológicas da modernidade há um erro no nivelamento por baixo, que nega os valores superiores e a excelência pessoal. Contudo, Scheler afirma que os valores cristãos “são suscetíveis com extraordinária facilidade em transformar-se em valores de ressentimento e são assim considerados com extraordinária frequência (...)”, entretanto, “a semente da ética cristã não germinou sobre o solo do ressentimento” (SCHELER, M. *El resentimiento en la moral*. 1993, p. 67-8).

⁵⁴¹ “Eben so nothwendig geräth ein Volk, von der unbedingten Geltung der politischen Triebe aus, in eine Bahn äusserster Verweltlichung, deren grossartigster, aber auch erschrecklichster Ausdruck das römische imperium ist.” *GT*, 1972, p. 129, 21, III1; *NT*, [s/d], p. 128, 21.

⁵⁴² “(...) – ja mit Hülfe einer Religion, welche den sublimsten Heerdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbaren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.” *JGB*, 1968, p. 126-7, 202, VI2; *BM*, 1978, p. 281, 202.

⁵⁴³ “Eins allesammt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhasse gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können (...)” *JGB*, 1968, p. 127, 202, VI2; *BM*, 1978, p. 282, 202.

⁵⁴⁴ “Es in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint (...)” *JGB*, 1968, p. 127, 202, VI2; *BM*, 1978, p. 282, 202.

⁵⁴⁵ “(...) aber erst die französische Revolution hat dem ‘guten Menschen’ das Scepter vollends und feierlich in die Hand gegeben (...)” *FW*, 1973, p. 268, V, 350, V2; *GC*, 1981, p. 237, V, 350.

⁵⁴⁶ “(...) das Narrenhaus der ‘modernen Ideen’ ist.” *FW*, 1973, p. 268, V, 350, V2; *GC*, 1981, p. 237, V, 350.

mando, a cuja imagem tudo o que existiu sobre a terra de espíritos ocultos, terríveis e benévolos poderia se tornar pálido e anão”⁵⁴⁷.

Ainda que alarmantes, as acusações de Nietzsche ajudam a compreender diversos aspectos da sociedade pós-moderna, sobretudo se pensarmos que uma de suas afirmações mais corretas diz respeito à noção de que o liberalismo descambou numa compreensão “fraca e indisciplinada de liberdade e de que se baseia em um relativismo vazio”⁵⁴⁸. As tradições do passado⁵⁴⁹ estariam, assim, ameaçadas e o presente, imobilizado por uma apatia que resulta na decadência e na corrupção. A solução nietzschiana da grande política é legitimada não por um contrato social ao modo rousseauiano, e sim pela noção de cultura, ou ainda, por um viés “supramoral”⁵⁵⁰. Esse aspecto apresenta muitas dificuldades, como aponta Pearson, para quem o desejo do filósofo em que o além-do-homem conduza a humanidade para fora do caos, passa por uma consecução de atitudes amorais em meio a uma maioria que, depois de “dois mil anos de aprendizado da cultura moral-cristã não podem ser simplesmente derrubados pelos atos amorais de tiranos nobres”⁵⁵¹. O problema da amoralidade pode ser verificado em inúmeras passagens de Nietzsche, mas escolhemos duas para demonstrar a questão. Após dizer que não há uma teleologia no mundo, Nietzsche propõe a superação do desespero advindo dessa descoberta pela transvaloração dos valores e questiona-se se nosso pessimismo teria raízes na visão moral do mundo. Não, responde ele, “pois nós não acreditamos na moral - - acreditamos que piedade, direito, compaixão, legitimidade estão sendo valorizados demais”⁵⁵² e que isso se constitui numa ameaça ao ser humano. No aforismo 9 (146), o

⁵⁴⁷ “(...) dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nöthig sein, an deren Bilde sich Alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blass und verzweigt ausnehmen möchte.” *JGB*, 1968, p. 128, 203, VI2; *BM*, 1978, p. 282-3, 203.

⁵⁴⁸ PEARSON, K. A., 1997, p. 166.

⁵⁴⁹ Ao analisar a relação entre parricídio e morte da tradição em *Os irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, Pondé detecta que o primeiro prenuncia a segunda: “(...) quando se mata o pai, mata-se a lei” (PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia. A filosofia da religião em Dostoiévski*. 2003, p. 264). Assim, o assassinato do pai Karamázov é uma metáfora da dissolução da tradição, do niilismo iminente deplorado pelo escritor russo, da ancestralidade que cede espaço ao novo, ao movediço. Ivan Karamázov, o mentor intelectual do parricídio, “empurra Smerdiákov” (Ibid., 2003, p. 264) ao assassinato que os outros irmãos não concretizavam, embora todos estivessem, de algum modo, envolvidos nele (Ibid., 2003, p. 264). Ivan fala a Smerdiákov da finitude da alma e que, como Deus não existe, tudo é permitido - elementos que servem como estopim para o parricídio. O remorso de Ivan por insuflar ao meio-irmão os motivos para matar o pai Karamázov demonstra-se por meio de alucinações intercaladas com diálogos com o Demônio. O condenado, entretanto, é Mítia, que mesmo não tendo cometido o crime, disse que queria matar, e isso fazia dele culpado - portanto entrega-se à lei em auto-expição. Numa análise freudiana, Mítia participa com seus outros irmãos do ritual da horda primitiva “na medida em que manifestara o desejo de matar o pai” (Ibid., 2003, p. 265).

⁵⁵⁰ PEARSON, K. A., 1997, p. 167.

⁵⁵¹ Ibid., 1997, p. 167.

⁵⁵² “Nein, denn wir glauben nicht an die Moral - - wir glauben, dass Barmherzigkeit, Recht, Mitleid, Gesetzlichkeit bei weitem überschätzt sind (...)” *NF*, 1974, p. 162, 2 (197), Herbst 1885 - Herbst 1886, VIII1; *FF*, 2002, p. 32, 2 (197).

filósofo lamenta que o homem não é mais suficientemente mau, contrapondo-se a Rousseau⁵⁵³. No aforismo 289 de *FW/GC* é destacado que, para os homens de exceção, é desnecessário o papel da piedade. “Uma nova *justiça* é necessária”⁵⁵⁴, e isso pressupõe os aristocratas modernos. Seguindo essa lógica, fica subentendido que os além-do-homem deveriam oprimir os últimos homens e manipulá-los politicamente para que a grande política pudesse se viabilizar em seu governo aristocrático. Isso não poderia acontecer, como muito bem indica Pearson, a não ser mediante “impiedosas formas de controle político”⁵⁵⁵. Basilado na constatação de que a vida é amoral e é critério último de valor, vontade de poder em si mesma, Nietzsche acredita poder torná-la digna de retorno e, por isso, a grande política haveria de ser implantada como superação desse cansaço físico e espiritual ao qual a Modernidade encontrava-se submetida. Contudo, ao sujeito que vivesse essa realidade e não fosse um além-do-homem, estaria imediatamente negada a possibilidade de participação política. Aqui centramos nossa discussão sobre o caráter ambíguo que essa proposta possui em sua essência. O conceito de democracia contém a possibilidade de que todas as pessoas estejam inseridas nas decisões políticas da coletividade da qual fazem parte e entende os homens como dotados de direitos iguais. Assim, se executada, a grande política fere diretamente o principal aspecto inclusivo democrático e, ao mesmo tempo, pressupõe a existência da alteridade, da disputa agonística salutar numa sociedade que se queira democrática. “O antagonismo e a interdependência mutuais de Dionísio e Apolo”⁵⁵⁶ demonstram o conflito inerente à toda aglomeração humana, por isso, a grande política nietzschiana tanto pode ser interpretada de modo autoritário quanto democrático. A dubiedade do expediente político de Nietzsche oferece problemas para uma interpretação única, abrindo oportunidade para que seja entendido conforme as conveniências que se queiram impor.

Ao referir-se a socialistas e cristãos, Nietzsche classifica-os como doentes, “aos quais faz bem gritar”⁵⁵⁷. A democracia liberal, objetivada por Nietzsche, é para ele um corolário do cristianismo, desembocando num niilismo passivo: “creio que nos falta paixão política”⁵⁵⁸, e ele tem toda a razão ao afirmar isso a respeito de sua época, quanto o teria se falasse a respeito da política filistéia e demagoga de nossos dias no caso do Brasil. O processo

⁵⁵³ *NF*, 1970, p. 85, 9 (146), Herbst 1887, VIII2; *FF*, 2002, p. 33-4, 9 (146).

⁵⁵⁴ “Sondern eine neue Gerechtigkeit thut noth!” *FW*, 1973, p. 210, IV, 289, V2; *GC*, 1981, p. 187, IV, 289.

⁵⁵⁵ PEARSON, K. A., 1997, p. 169.

⁵⁵⁶ DETWILER, B., 1990, p. 65.

⁵⁵⁷ “In beiden Fällen sind wir immer noch unter Kranken, denen es wohlthut, zu schreien, denen die Verleumdung eine Erleichterung ist.” *NF*, 1972, p. 25-6, 14 (30), Frühjahr 1888, VIII3; *FF*, 2002, p. 37, 14 (30).

⁵⁵⁸ “ich glaube, wir ermangeln der politischen Leidenschaft (...)” *NF*, 1974, p. 86, 2 (58), Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII1; *FF*, 2002, p. 30, 2 (58).

democrático do século XIX é entendido como uma “idiotização da Europa e diminuição do homem europeu”⁵⁵⁹. O homem moderno estava se degradando, e isso poderia ser verificado pelos sintomas perceptíveis “da política à estética, da produção e organização da vida material aos costumes, à arte, moralidade e religião”⁵⁶⁰. A moral judaico-cristã e seus corolários seriam fonte de declínio e origem da “moral democrata, socialista e anarquista”⁵⁶¹. A crítica à igualdade é um aspecto marcante na rejeição nietzschiana à democracia. O nivelamento dos direitos é visto como um amesquinramento cujo objetivo é desautorizar todos os tipos raros, que devem se sentir culpados por assim o serem. Pearson lembra que esse tipo de entendimento foi realizado por Hitler, mas que Nietzsche, por outro lado, pensa na cultura como finalidade máxima, e não no nacionalismo. O filósofo credita a Eurípedes o fato de as “multidões começarem a filosofar, a discutir negócios públicos e querer administrá-los”⁵⁶². A reação à mensagem democrática expressada pelo cristianismo dizia respeito não apenas à igualdade perante a lei, mas também à igualdade entre as pessoas por nascimento⁵⁶³. O socratismo é, igualmente, visto pelo filósofo como pilar de um otimismo teórico capaz de buscar uma explicação total para o mundo e dar ao erro o rótulo do mal em si, criando uma sociedade que nega a importância da existência de uma “classe servil”. Assim nasce o ressentimento entre os escravos, que passam a gerir sua vingança e a vingança para as gerações futuras em função de perceberem “que a sua existência é uma injustiça”⁵⁶⁴. As instituições liberais são acusadas por Nietzsche de minar a vontade de potência, configurando-se na “niveação de montanha e vale transformada em moral, tornam pequeno, covarde e

⁵⁵⁹ “(...) das wachsende Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und Verkleinerung des europäischen Menschen.” *NF*, 1974, p. 68-9, 2 (10), Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII; *FF*, 2002, p. 29, 2 (10).

⁵⁶⁰ GIACÓIA, O., 1994, p. 9.

⁵⁶¹ *Ibid.*, 1994, p. 9.

⁵⁶² “(...) man lernte selbst bei Euripides sprechen, und dessen rühmt er sich selbst im Wettkampfe mit Aeschylus: wie durch ihn jetzt das Volk kunstmässig und mit den schlauesten Sophisticationen zu beobachten, zu verhandeln und Folgerungen zu ziehen gelernt habe.” *GT*, 1972, p. 73, 11, III; *NT*, [s/d], p. 73, 11.

⁵⁶³ Scheler manifesta, textualmente, que o cristianismo nunca aventou a “igualdade das almas perante Deus”, “assinaladas por Nietzsche como raiz da democracia, se por tal igualdade se quer significar algo distinto do fato de que Deus, em seu juízo de valor sobre os homens, comece a eliminar todos os erros e ilusões que as conjunturas, limitações, cegueira e interesses humanos vertem sobre os valores verdadeiros dos homens” (SCHELER, M., 1993, p. 100). O autor pondera que pensar “toda diversidade, toda aristocracia de valores na existência humana se funda apenas em prejuízos, exclusivismos e fraquezas antropomórficas” (*Ibid.*, 1993, p. 100) é “uma idéia completamente estranha ao cristianismo” (*Ibid.*, 1993, p. 100).

⁵⁶⁴ “Es giebt nichts Furchtbarer als einen barbarischen Sclavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt hat und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen.” *GT*, 1972, p. 113, 18, III; *NT*, [s/d], p. 112, 18.

guloso – com elas triunfa toda vez o animal de rebanho”⁵⁶⁵. A guerra é tida como educadora para a liberdade, já que liberdade, para o filósofo, significava “ter a vontade de responsabilidade própria”⁵⁶⁶. Sua proposição é conservar a distância que separa as pessoas, além de “tornar-se indiferente a cansaço, dureza, privação, e mesmo à vida. Estar pronto a sacrificar à sua causa seres humanos, sem excluir a si próprio”⁵⁶⁷. O verdadeiro homem livre é o guerreiro, bem diferente daqueles que apenas procuram bem-estar, como sonham “merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas”⁵⁶⁸. Assim, o tipo do homem livre deveria “ser procurado ali onde constantemente é superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, rente ao limiar do perigo da servidão”⁵⁶⁹.

Júlio César é caracterizado como o tipo mais belo, e Nietzsche menciona que os povos que triunfaram o fizeram não sob a tutela de instituições liberais, mas sob grande perigo. As comunidades aristocráticas de Roma e Veneza são tidas como “grandes estufas para a espécie forte”⁵⁷⁰, cujo entendimento de liberdade coincidia com o de Nietzsche. A política e a arte precisam de um freio, e os partidos são criticados como desejadores de um retrocesso. No *AC/AC*, Nietzsche reclama pela falta do *pathos da distância* na política: “Nossa política está doente dessa falta de coragem!”⁵⁷¹, e o aristocratismo cedeu lugar à igualdade, inventada e disseminada pelo cristianismo, junto do conceito de compaixão, entendida como uma das coisas mais insalubres da modernidade e “*praxe do niilismo*”⁵⁷². Napoleão é saudado como aquele que trouxe “a face de granito” à luz do seu tempo, resgatando-a do mundo antigo. O homem guerreiro dessa nova realidade construída por Napoleão dominará sobre o comerciante e o filisteu⁵⁷³.

⁵⁶⁵ “Man weiss ja, was sie zu Wege bringen: sie unterminiren den willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobne Nivellirung von Berg und Tal, sie machen klein, fleige und genüsslich, - mit ehnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier.” *GD*, 1969, p. 133, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁶⁶ “Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit! Dass man den willen zur Selbst verantwortlichkeit hat.” *GD*, 1969, p. 133, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁶⁷ “Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet.” *GD*, 1969, p. 133, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁶⁸ “(...) Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen.” *GD*, 1969, p. 133-4, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁶⁹ “Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schelle der Gefahr der Knechtschaft.” *GD*, 1969, p. 134, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁷⁰ “Jene grossen Treibhäuser für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat, die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das wort Freiheit verstehe.” *GD*, 1969, p. 134, 38, VI3; *CI*, 1978, p. 341, 38.

⁵⁷¹ “Unsre Polittk ist krank an diesem Mangel an Muth!” *AC*, 1969, p. 216, 43, VI3; *AC*, 1978, p. 353, 43.

⁵⁷² “Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus.” *AC*, 1969, p. 171, 7, VI3; *AC*, 1978, p. 348, 7.

⁵⁷³ “Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Civilization Etwas wie eine persönliche Feindin sah, hat mit dieser Feindschaft sich als einer der grössten Fortsetzer der Renaissance bewährt: er hat ein

Pearson analisa o sentido da afirmação nietzschiana de que ele havia sido o primeiro niilista perfeito. O caráter exemplificador de tal proposição deve ser salientado, embora não para que as pessoas queiram copiá-lo, “o que seria loucura”, mas como ensinamento do qual possa emanar uma vida dionisíaca, afirmativa. Seu pensamento é uma reflexão ambígua que demonstra os aspectos decadentes e ascendentes da vida. A respeito da análise nietzschiana do niilismo, Pearson diz que ela é valiosa, “porque mostra que as raízes da crise ético-política e espiritual do Ocidente baseiam-se de forma profunda em sua cultura histórica e filosófica”⁵⁷⁴. O fundamento do niilismo está na decadência da moral cristã, e não em seus sintomas, “como a angústia social e decadência moral”⁵⁷⁵. Pearson acentua o fato de que o niilismo nietzschiano possui duas conotações, como “experiência existencial” e “fenômeno histórico”, por fatores que antes já discutimos. Há que se notar, contudo, que os homens modernos “têm a obrigação de reconhecer tanto o perigo como o caráter promissor de sua difícil situação”⁵⁷⁶. Assim, Nietzsche não quer ser um fundador de religião, ainda que entendamos como substitutiva sua proposição de Dionísio contra o Crucificado, entronizando uma paixão pela finitude, pela corporeidade – ele quer, isso sim, fundar uma nova autonomia, cujo protagonista é o homem – aristocrático, nunca é demais lembrar - como sujeito e autor de sua própria existência. Precisamos deixar claro que a atualidade do problema suscitado pela grande política nietzschiana é de muita relevância em função do embate que propõe não apenas à democracia liberal contemporânea de Nietzsche, mas às democracias pós-modernas. Por ser em larga medida contrária à democracia, a grande política não fomenta a cidadania em sua forma plena, quando a sociedade civil deveria assumir seus direitos e deveres por meio da responsabilidade do sujeito. Assim, a democracia é mais do que um sistema político, é um sistema de valores e um sistema cultural, em que o sujeito é ator central. Caldera entende que a sociedade civil não só pode, mas deve ter papel fundamental “na consolidação da democracia” e também “na busca da justiça social”⁵⁷⁷. Com essa participação é que a democracia pode, efetivamente, ser um “sistema político, econômico e social”⁵⁷⁸, e sua legitimidade não vem apenas da legalidade, “mas da complementação desta com as políticas integrais que prestam os serviços básicos à população e às políticas sociais concernentes”⁵⁷⁹.

ganzes Stück antiken wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder herauf gebracht.” *FW*, 1973, p. 292, V, 362, V2; *GC*, 1981, p. 258, V, 362.

⁵⁷⁴ PEARSON, K. A., 1997, p. 215.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, 1997, p. 215.

⁵⁷⁶ PEARSON, K. A., 1997, p. 22.

⁵⁷⁷ CALDERA, A., 1996, p. 56.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 1996, p. 56.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 1996, p. 53

Nietzsche, contudo, em sua crítica à modernidade política, pensava seus filósofos legisladores como contrários ao nivelamento e à mediocridade da sociedade daquela época. “Como no experimento platônico da *polis* ideal, eles se destacarão da multidão dos comuns pela excelência de suas virtudes”⁵⁸⁰, mas tiveram missão diferente de Platão, encarnando uma aristocracia do espírito, convertendo-se em “paladinos da proibidade intelectual, aqueles que projetarão a figura do humano para além de bem e mal, para além do último homem”⁵⁸¹. Giacóia reconhece que Nietzsche é um radical adversário da democracia liberal, bem como do socialismo, anarquismo e da modernidade. Além disso, sua filosofia pode, sim, ser entendida como ambigualmente maquiavelista. É importante, contudo, entender esse posicionamento não isoladamente, mas numa relação estreita com a crítica à moral e à religião.

Como mencionamos anteriormente, a grande oposição nietzschiana à democracia centra-se num eixo de crítica à moral socrático-platônico-cristã, raiz cultural do Ocidente. O filósofo denuncia a historicidade dessa matriz, por isso, abre a possibilidade de entendê-la não como valorativa em si mesma, mas inserida num determinado contexto que a legitimou. Assim, acontece o entendimento desse tipo de moral como suporte para a política moderna, qual seja, a democrática, que laicizou os valores cristãos. Nas palavras de Giacóia,

Nietzsche pretende pôr em evidência que as “idéias modernas” – e os valores nela sacralizados – são derivações leigas da religião e da moral cristã, especialmente a moderna noção de justiça como igualdade democrática, admitida unanimemente como padrão absoluto de legitimação⁵⁸².

Nietzsche acusava o liberalismo burguês e “suas aspirações universais à igualdade”⁵⁸³ de tentar universalizar as instituições democráticas e então nivelar e igualar a humanidade, convertendo-a num “rebanho autônomo”. O socialismo e o anarquismo seriam formas radicais do desenvolvimento democrático, prova de que existe uma hostilidade “contra toda e qualquer outra forma de sociedade que não a do ‘rebanho autônomo’”⁵⁸⁴ – é possível a degeneração geral do homem, escreve Nietzsche, pois pode haver o “homem livre” ou o completo animal de rebanho. O filósofo pensa a democracia liberal e as idéias da modernidade como suscitadoras do niilismo, já que, ao instilar a questão da igualdade e do nivelamento, promoviam uma apatia, um cansaço, um tédio que não eram mais superáveis, descambando no niilismo passivo, e aqui percebemos a proximidade entre o ponto de vista nietzschiano e o

⁵⁸⁰ GIACÓIA, O., 2002, p. 41.

⁵⁸¹ Ibid., 2002, p. 42.

⁵⁸² Ibid., 2002, p. 47.

⁵⁸³ Ibid., 2002, p. 49.

de Schumpeter e o de MacPherson. Despojado de sua singularidade, já que todos são iguais, e sem a possibilidade do *telos* divino como fundamentação explicativa, o homem recai no absurdo de um existir sem metas. Em outra acepção, tal descrédito e tal nivelamento podem ser rechaçados por uma reação violenta e destruturadora, no niilismo ativo. Contra esse apequenamento e mortificação da espécie humana é que Nietzsche pensa o além-do-homem, que irá assumir o papel de legislador. Então, a missão dos filósofos legisladores é transvalorar os valores, guiando o homem a novas rotas, consoante ao aforismo 203 de *JGB/BM*:

Nós, que somos de uma outra crença, - nós, para quem o movimento democrático não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde temos *nós* de apontar nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não resta escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos e estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos”; para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas⁵⁸⁵.

A tarefa autodeterminativa dos filósofos é de responsabilidade construtora, sem justificativas de qualquer espécie para a existência. Explicando essa idéia, Giacóia diz que o homem moderno deve assumir para si o compromisso de se determinar, ou deve “renunciar à sua autonomia e ser determinado por outrem, pelos deuses ou pelos outros homens”⁵⁸⁶. Nietzsche quer demonstrar a necessidade da vinda dos além-do-homem, “condutores legítimos da epopéia humana”⁵⁸⁷, e a isso contrapõe o perigo de que não venham ou que degenerem, dando lugar apenas ao homem-anão, o último homem, que, com sua sombra espectral, obnubila o progresso da humanidade. Nietzsche alerta a respeito dos falsos espíritos livres, os niveladores, “escravos loquazes e escrevinhadores do gosto democrático e de suas ‘idéias modernas’”⁵⁸⁸, que não possuem solidão e são ridiculamente superficiais. Suas “cantigas” e “doutrinas” mais propaladas são a igualdade dos direitos e a simpatia por tudo que sofre. O além-do-homem nietzschiano deve livrar-se das amarras da moral socrático-platônico-cristã e alçar seus próprios vôos, “prontos para todo risco, graças a um excedente de

⁵⁸⁴ GIACÓIA, O., 2002, p. 49.

⁵⁸⁵ “Wir, die wir eines andres Glauben sind -, wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls -, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? – Nach neuen Philosophen, es bleibt keine wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten werthschätzungen zu geben und ‘ewige werthe’ umzu werthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den willen von Jahrtausenden auf neue Bahne zwingt.” *JGB*, 1968, p. 128, 203, VI2; *BM*, 1978, p. 282, 203.

⁵⁸⁶ GIACÓIA, O., 2002, p. 51.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 2002, p. 52.

⁵⁸⁸ *JGB*, 1968, p. 57, 44, VI2; *BM*, 1978, p. 275, 44.

‘vontade livre’⁵⁸⁹. Em certos momentos, contudo, Nietzsche parece oferecer-se como o legislador filósofo que propõe. Em 25 (19), portanto entre 1888 e 1889, ele afirma querer reger o mundo quando o velho Deus estiver eliminado⁵⁹⁰.

Nietzsche, contudo, não renega totalmente a democracia – ele entende-a como um jogo de antagonismos. É pelo engendramento de antagonismos que será possível pensar os movimentos culturais. No aforismo 242 de *JGB/BM*, Nietzsche diz que o homem animal de rebanho é tão desejável quanto o homem de exceção, portanto não quer exterminar com os primeiros em privilégio dos segundos. Assim, é necessário entender as idéias do pensador alemão dentro de um conceito de antagonismos para que possamos captar as sutilezas de sua crítica à política moderna. Se por um lado, é fundamental que venham os novos filósofos e com eles o combustível necessário para a revolução cultural ocasionada pela grande política, os pensamentos capazes de mudar o mundo, é importante também que vivam aqueles que lhes dêem “suporte” – os últimos homens. Entretanto, apenas aos primeiros será dada a chance do domínio de si, de legislar em função do comando da humanidade. Giacóia é categórico ao sinalizar que é um equívoco pensar que as diferenças de estratificação econômica ou social fazem parte da proposta nietzschiana. O além-do-homem não teria o papel e o sentido social ou biológico. Giacóia acredita que a figura do nobre e do senhor são provocações à modernidade. O aristocrata nietzschiano não pode ser entendido simplesmente como reedição daqueles seus pares gregos, mas sim como um aristocrata do espírito. Curiosamente, esse é um tributo a Platão, tão criticado por Nietzsche. Giacóia ressalta que, por isso, não se pode nem se deve entender o rebanho como massa de manobra dos senhores, sobretudo porque Nietzsche já enxergava uma escravidão remunerada na modernidade. A filosofia política de Nietzsche possui um sentido moral, tentando extrair do homem o que ele tem de melhor, elevando-o como parte da humanidade, como um todo. É preciso, atentar, todavia, ao núcleo duro de seu aristocratismo, de que quando alguém não atinge a excelência deve servir a ela: “A humanidade em massa sacrificada nas aras dos mais fortes, eis um progresso”⁵⁹¹. Aqui julgamos importante examinar o paradoxo de que a política agonística nietzschiana pressuporia uma defesa da democracia, respeitando as diferenças, os antagonismos e os conflitos. Como o filósofo se inspirava no modelo grego aristocrático, defendia que as

⁵⁸⁹ “(...) bereit zu jedem Wagniss, Dank einem Überschusse von ‘freiem willen’ (...)” *JGB*, 1968, p. 58, 44, VI2; *BM*, 1978, p. 276, 44.

⁵⁹⁰ “Kurz und gut, sehr gut sogar: nachdem der alte Gott abgeschafft ist, bin ich bereit, die Welt zu regieren...” *NF*, 1972, p. 460, 25 (19), Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, VIII3; *FF*, 2002, p. 45, 25 (19).

⁵⁹¹ “(...) die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert – das wäre ein Fortschritt...” *GM*, 1968, p. 331, II, 12, VI2; *GM*, 1985, p. 45, II, 12.

constantes políticas fomentadas pelo *agon* eram fundamentais para as cidades-estados e também para o avanço cultural. Uma homogeneização política poria fim ao conflito e instituiria o domínio de um indivíduo, apenas. “Uma vitória absoluta no interior do *agon* marcaria assim a morte do *agon* e Nietzsche admitia que, a fim de preservar a liberdade da dominação, deve-se estar comprometido a manter a instituição do *agon* como espaço público para a competição aberta”⁵⁹². Aqui há uma possibilidade na filosofia nietzschiana para pensarmos em democracia. A política agonística mantém vivas as contradições do tecido social, e assim não extermina com as diferenças, mas dá espaço para que, pelo diálogo organizado, elas possam se manifestar. A extinção do *agon* em Atenas e Esparta fez as cidades declinarem, sucumbindo sob o peso do pensamento único. Assim, se analisarmos os usos fascistas do pensamento de Nietzsche, há uma franca contradição no que consta à pluralidade fundamental que ele pressupõe. Por esse motivo, não é possível valer-se das idéias políticas nietzschianas enfeixadas sob apenas um aspecto. Por um lado, a profusão salutar das opiniões, por outro, o jugo dos legisladores filósofos sobre os últimos homens. Política, em Nietzsche, demanda uma constante avaliação de qual aspecto está em questão, e essa é uma das arestas pelas quais sua filosofia pode ser mal utilizada.

Ao contrário de teóricos como Rawls, para quem o conflito e o antagonismo são distúrbios de difícil eliminação, Chantal Mouffe propõe que eles têm articulação fundamental com a democracia radical e plural. Conforme Nietzsche, tal aceção é plausível porque, pensando no *amor fati*, a existência é feita de momentos bons e ruins, não-lineares, apolíneos e dionisíacos – assim a política também precisa ser pensada, com conflitos existentes como realidades indissolúveis e inegáveis do mundo. Nietzsche, nesse aspecto, ofereceria uma materialização do *agon* e, conseqüentemente, da democracia, ao afirmar a inescapabilidade dessas contrariedades que formam o tecido social. Autores como Conolly são da mesma opinião e afirmam que o *agon* e sua natureza contestatória como argumento a favor de uma democracia revigorada, entendida como busca pelo consenso, mas com um espaço social dinâmico no qual o respeito agonístico está revestido “pelas contradições inerentes a qualquer sociedade”⁵⁹³. Esse *pathos da distância* é fundamental para que as relações democráticas continuem a existir e se fortaleçam. Assim, as diferentes propostas pela política agonística nietzschiana não podem ser pensadas como oposição, contrários inconciliáveis, mas como contrariedades⁵⁹⁴, fundamentais para uma tolerância social. A democracia seria algo a ser

⁵⁹² SCHRIFT, A. *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais*. 1999, p. 14.

⁵⁹³ Ibid., 1999, p. 16.

⁵⁹⁴ LIMA, C. R. V. C. *Sobre a contradição*. 1993.

atingido pelo vir-a-ser fomentado pelo *agon*. Sua crítica a esse sistema político, em específico ao tipo liberal, bem como ao socialismo, centra-se na tentativa cristã de uniformização, de extirpação das diferenças pensadas sempre e apenas como oposições maniqueístas. Essa tentativa uniformizadora cristã era uma negação do mundo aparente, um dos alvos mais perseguidos por Nietzsche no estabelecimento de um mundo conduzido pelo próprio homem. Nesse sentido Nietzsche é antidemocrático. Se pensarmos, entretanto, na sua celebração agonística, aí podemos encontrar elementos de fomento à prática democrática, embora, como salienta Schrift, Nietzsche não vinculou o *agon* à democracia⁵⁹⁵. Vale lembrar, usando as observações de Montinari, que precisa ser levada em conta a realidade circunscrita que Nietzsche conhecia, para que entendamos suas afirmações “dos problemas políticos e sociais de seu tempo”⁵⁹⁶. Assim precisam ser compreendidas as afirmações a respeito do socialismo, pois “compartilhava mais ou menos todos os preconceitos do limitado ambiente luterano-provincial da Saxônia”⁵⁹⁷ e depois de Leipzig, Basiléia e Sils-Maria. Há que se considerar, igualmente, a afirmação de Vattimo sobre que todos os homens podem fazer alguma coisa significativa, embora poucos consigam. Assim, todo sujeito seria capaz, teoricamente, de melhorar-se, tornando-se responsável por seu destino. Contudo, mesmo que essa explicação seja plausível, não nos parece que Nietzsche acredite que todos conseguirão levá-la a cabo: “Ai, o homem retorna eternamente. O pequeno retorna eternamente!”⁵⁹⁸ Então, se a oportunidade de transcendência existe, mas é efetiva para aqueles que conseguem realizá-la, sempre haverá o último homem. O mundo convertido em fábula “é o novo mundo da técnica”⁵⁹⁹, no qual o homem é autor e receptor. Por isso, o conceito de responsabilidade ganha conotação central no ideário político de Nietzsche. Giacóia sugere interpretação semelhante, quando explica que a inversão nietzschiana do platonismo significa “o domínio de si, tornando-se senhor dos seus próprios demônios”⁶⁰⁰, ao invés de assentar-se na “violência ou na crueldade da dominação física ou política”⁶⁰¹. Pensamos que há necessidade e valor na vinda de seres notáveis, numa celebração da diferença salutar entre as pessoas, mas estes não devem ser o único objetivo da cultura, que precisa estar a serviço da humanidade, e não o contrário.

⁵⁹⁵ SCHRIFT, A., 1999, 20.

⁵⁹⁶ MONTINARI, M. *Equívocos marxistas*. 2002, p. 41.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 2002, p. 41.

⁵⁹⁸ “- ‘ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!’ –“ *Za*, 1968, p. 270, III, *Der Genesende*, 2, VII; *ZA*, 1978, p. 253, *O Convalescente*, 2

⁵⁹⁹ VATTIMO, G., 2002, p. 82.

⁶⁰⁰ GIACÓIA. O. *O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão*. 1997, p. 33.

⁶⁰¹ *Ibid.*, 1997, p. 33.

CONCLUSÃO

Considerando a questão da grande política como expediente de superação do niilismo, entendemos que ela não se viabiliza, posto que o eterno retorno, mesmo se considerado apenas na condição de recurso ético, a impossibilita, basta pensarmos que situações de niilismo passivo persistiriam quando submetidas ao *amor fati* e à existência trágica do último homem. Uma circularidade submeteria o homem a viver repetidamente seus erros ou mesmo acreditar que eles foram impossíveis de serem evitados. Por sua vez, o niilismo ativo colocasse como propulsor para um novo encaminhamento social, no qual a grande política ocupa lugar de destaque. O niilista consumado percebe a apatia e a mesmice social e busca interagir pela vontade de poder, construindo uma sociedade moldada sob sua responsabilidade. Esta aglomeração humana, contudo, demonstra-se ambígua na democracia liberal criticada por Nietzsche na segunda metade do século XIX, e pode ser entendida da mesma forma para o século XXI. O radicalismo aristocrático, baseado em uma concepção tributária à Grécia arcaica, em um conceito agonístico de justiça e moral trágicas, é a denominação que mais se enquadra na tentativa nietzschiana de fazer política, negando, assim, o sujeito participante num sentido expandido, porquanto somente alguns estão inscritos nessa chance de viver de um novo modo. Sob a governança do além-do-homem, a apatia política não pode ser transcendida por todos, uma vez que o último homem sempre existirá, tanto no caso da grande política, quanto nas democracias pela estrutura partidária pensada para manter um abismo entre participação e inação. O niilismo, assim, retorna e não se supera, aprofundando a dicotomia senhores-escravos.

Em termos vattimianos, essa apatia se manifesta por meio da auto-anulação do sujeito político ao dar-se conta de que, mesmo participando do processo democrático, não poderá modificar sua estrutura, e assim conforma-se em votar por votar ou mesmo anular seu voto. A dissolução da história e da própria sociedade, o que resulta num esfacelamento do indivíduo social, resulta na desesperança e gera inação. Aliados à conclusão de Volpi, entendemos que existem hoje diversas tentativas de pensar o mundo eticamente, mas sua profusão, ao invés de gerar reações, produz, ao contrário, apatia diante de um crescente nivelamento por baixo, gerado pelo paradigma da técnica, que inclui alguns e exclui milhares. Assim como a respeito do niilismo, Nietzsche acerta em sua previsão, e sua grande política, contraditória e paradoxal às sociedades democráticas, encontra eco na abissal rachadura existente entre o povo e seus

representantes, que parecem mais governar em função de grupos localizados do que para a sociedade que os elegeu.

O alvo das críticas de Nietzsche era a democracia liberal, sua contemporânea. Entretanto, o exercício reconstrutivo pode valer para nossos dias. Nun critica o entendimento da democracia como governo dos políticos, e não do povo, sujeito a “perder as poucas bases de legitimação substantiva”⁶⁰² que possui e “enfrentar problemas de governo cada vez mais sérios”⁶⁰³. Esse sistema seria governo do povo quando expressasse sua vontade, e dos políticos quando a participação popular denotasse apenas suporte aos desejos dos políticos. O que se vê hoje é que, devido o imenso contingente de governados, os governantes são eleitos antes de que sejam definidas as controvérsias que precisam ser resolvidas. O sistema partidário se encarrega de executar a máquina política, e os partidos tomam para si o papel de empresas numa sociedade de mercado. Na condição de consumidores, os cidadãos, paradoxalmente, compram o serviço dos políticos pelo voto. Aqui é flagrante o niilismo político de tal realidade. O marketing político cria desejos e necessidades nos eleitores⁶⁰⁴, pondo as reais problemáticas de lado. Sobra pouco espaço para o sujeito participante pós-moderno: talvez aplaudir (votar), ou não, como em Esparta. A extinção das “ágoras” e sua substituição por “parques temáticos”⁶⁰⁵ convivem com “poderosas forças que conspiram com a apatia política para recusar alvarás de construção de novos espaços”⁶⁰⁶. A sanidade política fica comprometida, ocasionando um resultado claro: o sofrimento humano. A respeito de um estudo de Manuel Castells, Bauman fala que a política continua tendo caráter local, mesmo quando o capital não tenha uma característica nacional. Como as instituições não conseguem frear a velocidade de movimentação do capital, os políticos são apeados gradativamente de seu poder e pouco podem ou querem dentro do sistema, um dos motivos do aprofundamento da apatia política atual. Excetuando escândalos palacianos veiculados pela mídia, o que se passa dentro do governo deixa de ser preocupação do cidadão comum. Isso é niilismo político em sua forma passiva, que já exauriu as forças de reação para mudar, propor o novo.

Concordamos com Araldi quando ele menciona que o niilismo só pode ser compreendido corretamente se analisado em consonância com os outros conceitos nietzschianos de vontade de poder, eterno retorno, além-do-homem e morte de Deus. A relação que possuem justifica e explica a lógica do fenômeno, que tem na decadência seu

⁶⁰² NUN, J., 2000, p. 167.

⁶⁰³ Ibid., 2000, p. 167.

⁶⁰⁴ Ibid., 2000, p. 25;

⁶⁰⁵ BAUMAN, Z. *Em busca da política*. 2000, p. 111-2.

epicentro. Concordamos também que o niilismo em Nietzsche não é ultrapassado, e assim a grande política não chega a ser plausível de realização, uma vez que não se estabelece em função do constante mecanismo de destruição/construção ao qual está submetida. Pensamos, igualmente, que há propriedade na afirmação desse mesmo filósofo quanto à filosofia dos extremos, perpetrada pelo artista trágico, espírito livre e além-do-homem, capazes de moverem-se no niilismo. Entendemos, contudo, que esses tipos não podem transcender o fenômeno em função do eterno retorno, e por isso, estão atrelados não a uma retroação física, mas à ética de seus atos. Assim, a influência do niilismo far-se-ia sentir por suas conseqüências, por isso, não há uma transcendência efetiva. Parafraseando Volpi, o niilismo não encontra uma solução, mas possui uma história, e dela somos personagens, conscientes, ou não. Quanto à interpretação do niilismo em Franca D'Agostini, pensamos que ela acerta ao afirmar que o fenômeno é um problema lógico-lingüístico, portanto, intranscendível.

Politicamente falando, essa prisão à qual o homem e sua linguagem encontram-se submetidos, problematiza a participação política, já que o fato de ser inultrapassável se configura também na participação do sujeito em função dos enunciados que faz na convivência social. Ao dar-se conta da impossibilidade de livrar-se do niilismo, o homem pode tornar-se ainda mais apático, colocando-se à margem da grande política como projeto de participação social. Parece-nos que D'Agostini atenua a importância da desvalorização dos valores e do deicídio na tomada de consciência do homem sobre o problema do niilismo, focando a questão sobretudo na intransponibilidade lógico-lingüística. Concordamos, em parte, com a autora, pois se, de um lado, sabemos que o niilismo é um dos intranscendíveis aos quais estamos submetidos na condição de seres racionais, por outro, não podemos negar sua conotação amoral e iconoclasta. O niilismo como ponto de ruptura com tradições, códigos morais e religiosos possui importância cabal. Se não é possível, nem sequer necessário superá-lo, que admitamos ao menos sua característica liquefeita daquilo em que estávamos acostumados a acreditar. Se regra translógica do Ocidente, mesmo assim o niilismo constitui-se fenômeno ético, moral e político, visto pervadir essas esferas do viver humano. Aceitamos sua proposição de que o niilismo não significa, contudo, relativismo e irracionalismo incondicionais, pois precisamos atentar para a construção lógica de um processo no qual todos estamos inseridos. Contudo, percebemos a crítica de D'Agostini muito centrada no niilismo apenas como fundamento de uma espécie de nominalismo, cerceando o problema a categorias exógenas à vivência humana como corporeidade e sujeito social, mas importantes sob o

⁶⁰⁶ BAUMAN, Z., 2000, p. 111-2.

prisma ontológico. Sua ponderação leva mais em conta a conceptualidade de situações lógico-lingüísticas, enquanto Vattimo, por exemplo, centra atenção num aspecto valorativo que a Pós-Modernidade perde ao ter erodidas as estruturas do ser como tal. Esse aspecto, aliado à dissolução da história como processo unitário, e ao esfacelamento do sujeito e da sociedade na qual está inserido e a estrutura partidária propositadamente anódina são, em nosso entender, os mais apropriados instrumentos para pensar a apatia política do homem em função do conceito de grande política e do espectro nunca esmaecido do niilismo, da época de Nietzsche até os nossos dias. A experiência paralisante da técnica obriga o homem a ser apenas mais uma peça no contexto em que vive, e assim ele não se sente autorizado a intervir, criar e executar. Sua alternativa e saída é, via de regra, permanecer na condição de último homem e perpetrador da pequena política. O grande mérito vattimiano para compreender o niilismo e buscar uma transcendência, talvez até uma participação do sujeito no fazer político, é avaliar essa fragmentação pós-moderna como esteira de chances de oportunidades, construindo respostas às suas perplexidades e deixando a inação de lado. Nietzscheiramente analisando, a questão é pertinente, ainda que apenas para o além-do-homem, e não para o último-homem, que Nietzsche circunscreveu platonicamente àquilo que estava “destinado” a saber/fazer.

Como niilista consumado, o homem pós-moderno vattimiano precisa levar a cabo a tarefa que iniciou, ao modo ativo, como conclamava Nietzsche, porém com foco diverso: com todos os sujeitos inseridos na criação, sem exceções. Não é o caso de discutir o fundamento da verdade, porque isso sabemos de antemão que é impossível negar sem contradição lógica. Precisamos, isto sim, entender o mundo como resultado do direcionamento humano, sem entrarmos aqui na discussão da existência de Deus na condição de entidade, mas como parâmetro para o agir. Mesmo assim, há que se esclarecer nosso posicionamento de que a grande política como uma das tentativas de superação do niilismo não se sustenta dentro do ideário de Nietzsche, pois recai na circularidade do eterno retorno e choca-se com os principais fundamentos da democracia liberal de seu tempo. Concordamos com a idéia de Detwiler de que Nietzsche, com seus novos filósofos e ideal de auto-criação, distancia-se de implicações liberal-democráticas, pressupondo uma sociedade hierárquica, comandada por uma estrutura semelhante às castas indianas⁶⁰⁷.

Uma vez decretada a morte de Deus, o comando do mundo passa às mãos do homem, que, perplexo, não sabe o que fazer nem para onde ir. E um dos méritos da filosofia nietzschiana é justamente o de ter previsto o abalo sísmico provocado pelo deicídio

⁶⁰⁷ DETWILER, B., 1990, p. 35.

retroagindo no aprofundamento do niilismo reativo em passivo, devastador na inação a ele intrínseca. O legislador-filósofo é a figura proposta para conduzir essa humanidade perdida. Contudo, a afirmação de que a verdade, a moral, a linguagem e até mesmo Deus são apenas máscaras, e não elementos fundantes, provoca um pasmo tão grande que nem todos terão forças para transcender essa descoberta e se tornar construtores e autores de sua própria história. É aqui, juntamente com o entendimento político de Nietzsche, que a exemplo de Maquiavel encontrava-se desconectado da moral, que centramos nossa principal objeção à grande política. Como recurso destinado a dar novos rumos à sociedade, a proposta de uma grande política representa entrave à democracia e demonstra que suas origens assentam-se no radicalismo aristocrático grego. Tal concepção, aliada ao fisiologismo que coloca a política próxima aos organismos vivos, candente de expansão sem regras morais, abre um flanco de difícil transposição entre o uso das idéias de Nietzsche e a democracia, seja ela liberal ou de outro matiz no espectro democrático. Mesmo sem menções explícitas a usos fascistas por motivos já antes discutidos, sustentamos que as idéias do filósofo alemão podem oferecer suporte a usos autoritários, uma vez que se constroem sobre uma concepção social aristocrática e hierárquica, cujo entendimento pode prestar-se, em larga medida, a aplicações arbitrárias. Em outro aspecto, e num paradoxo para o qual talvez não se encontre explicação tão cedo, suas idéias podem dar estofos a uma apologia à diferença necessária dentro de modelos democráticos. As diferenças, contrariedades, polaridades, são pensadas por Nietzsche como salutares e inescapáveis em uma existência trágica, autêntica, que não queira mascarar as diversas nuances que o ser humano possui. Desse viés abre-se a possibilidade da convivência pacífica e democrática das diferenças, oportunizando que o novo emergja, e o diferente sobreviva.

No entanto, ao entender a violência dos aristocratas como “inocente”, Nietzsche admite uma permissibilidade para o agir, embora acerte, ao caracterizar a violência ressentida como produto do remorso do homem que não consegue transcender o detalhe e a este se apegar. Vattimo acrescenta que, sem dúvida, os nazistas, mesmo que equivocadamente, podem ter se apropriado de tal concepção. Esses mal-entendidos, diz o turinense, são criados por “equivocos que estão presentes no seu texto”⁶⁰⁸, como talvez em sua auto-interpretação. A esteira de possibilidades da pós-modernidade seria o canteiro ideal para a grande política germinar. Entretanto, ela vingaria só até uma parte – a outra, composta pelo niilista passivo, o último homem, permaneceria encapsulada, à espera do nascimento, assim como teria

⁶⁰⁸ VATTIMO, G., 2002, p. 199.

acontecido se fosse colocada em prática na época de Nietzsche. O que não podemos é pensar que tal submissão seja justa ou natural quando forçada pelos tipos que se entendem como superiores, mas sim compreender que florescer, ou não, pode ser uma escolha, já que à consciência individual cabe querer, ou não, agir e participar.

Para ser capaz de viver realmente um programa como a grande política e superar o niilismo o homem pós-moderno deveria viver acreditando na sua verdade, no seu conceito autoproduzido, mesmo ciente de que ele é uma mistificação e não é metafisicamente válido. Desse modo é possível ousar uma idéia de superação para o niilismo, porque calcado em uma meta pessoal mas que deve se adequar às dos outros, pode realizar-se na convivência pacífica e humanitária entre os povos, sem derramamento de sangue e com participação na construção da sociedade em que vive. Esse seria o além-do-homem de massas, a que se refere Vattimo. Só um ser assim, dotado de vontade de poder e capacidade reconstrutiva constante, poderia melhorar a espécie humana como um conjunto, aprendendo a viver em sociedade e respeitando a vida e a vontade de seu próximo. Com esse procedimento, haveria uma nova concepção de política, quando necessariamente aconteceria uma renovação do Estado e o fortalecimento das instituições civis, ocasionando uma redistribuição do poder que descentralizaria a política das mãos de poucos para as mãos de muitos. O homem se sentiria mais responsável na tomada de decisões, e usaria de seu melhor potencial para participar.

Nas palavras de Caldera, a sociedade civil pode e deve ocupar “papel preponderante na consolidação da democracia, na busca da justiça social”⁶⁰⁹. Esse seria o ponto crucial para fazer a democracia tornar-se participativa, beneficiando não só minorias, mas toda a sociedade. Com tal realização, a democracia deixaria de ser “uma máscara que cobre o rosto de uma realidade diferente de seus enunciados e promessas”⁶¹⁰. Se hoje, assim como no caso da democracia liberal novecentista referida por Nietzsche, as diferentes formas de democracia expressam uma crise niilista de representar minorias ao invés de maiorias que teoricamente deveriam por ela ser expressas, talvez seja o caso de criar-se a oportunidade para que a sociedade reveja esse sistema, investindo num agir coletivo exponenciador dos pontos positivos e do respeito à individualidade de cada pessoa como ser único e irrepetível. Ainda que uma participação democrática total seja ilusória diante da grandeza e da complexidade das sociedades pós-modernas, bem como da falta de condições e até mesmo *vontade* em fazê-lo, é urgente repensar o sistema político democrático, que se assim continuar, estará fadado a

⁶⁰⁹ CALDERA, A., 1996, p. 56.

⁶¹⁰ Ibid., 1996, p. 101.

permanecer o que Schumpeter previu, um simulacro de regime democrático, verdadeiro governo dos políticos, e não do povo, carente de senso de realidade, por isso, de responsabilidade. Na prática, é nisso que configura a democracia atualmente, um regime para benefício das minorias, que se exerce em nome das maiorias. “O vértice, absolutamente minoritário, decide pelo resto da pirâmide. A conduta do corpo social, dirigido por uma cúpula cada vez mais reduzida (não importa o corpo de partidos políticos), é de confrontação ou de indiferença, não de participação, que é o que, na realidade, constitui a essência do ser e da prática da democracia”⁶¹¹. Hoje, portanto, o risco⁶¹², e por que não dizer a realidade, é que a democracia direta se tornou uma espécie de governo de aristocratas modernos, hegemonia de minorias “às expensas das maiorias que dizem governar”⁶¹³. Com traços nihilistas explícitos, como demonstramos ao longo da análise desse fenômeno em Nietzsche, a democracia hoje é expressão de uma vontade de minorias.

⁶¹¹ CALDERA, A., 1996, p. 10.

⁶¹² Francisco Withaker afirma que, no Brasil, a política converteu-se em partidária, questão de carreira, e não de propostas para mudança (WITHAKER, F. *A sociedade civil como novo ator político*. 2006, p. 31). A ação política fora dos partidos é importante, acentua, tendo a sociedade o papel de ator político, “independentemente dos partidos e governos” (Ibid., 2006, p. 34).

⁶¹³ CALDERA, A., 1996, p. 101.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

ARALDI, Clademir. **Nilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo; Ijuí: Discurso; Editora UNIJUÍ, 2004.

COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Org.). **Nietzsche Werke**: Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-2000. 8 v.

_____. **Nietzsche Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1975-2004. 4 v

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do nilismo**. Dialética, diferença, recursividade. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

DETWILER, Bruce. **Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

HATAB, Lawrence J. **A Nietzschean Defense of Democracy**: An Experiment in Postmodern Politics. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. **A genealogia da moral**. São Paulo: Moraes, 1985.

_____. **A origem da tragédia**. São Paulo: Moraes, [s/d].

_____. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. **Ecce Homo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Fragmentos Finais**. Brasília; São Paulo: UNB; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Friedrich Nietzsche**. A “Grande Política” - Fragmentos. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacóia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

_____. (Os Pensadores). **Nietzsche**. Obras Incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PEARSON, Keith Ansell. **Nietzsche como pensador político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo con Nietzsche**. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1990.

_____. **O Fim da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

Fontes secundárias

ANDO, Gustav. **Thus spoke Adolf**: Nietzsche and the perpetrators of Hitler’s genocides. Universidad de Upsala: Suécia. Disponível em: http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga4/Ando_Hitler.pdf. Acesso em: 5 de março de 2006.

ARBAN, Dominique. **Dostoiévski**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

ÁVILA, Remedios. **Identidad y tragedia**. Nietzsche y la fragmentación del sujeto. Barcelona: Crítica, 1999.

BASSINA, Irina; BAS, Marcel. **The United Europe as an antidote to a democratic nation-state in the ideas of Friedrich Nietzsche**. Voorschoten. Netherlands. Disponível em: <http://www.roepstem.net/nietzsche.html>. Acesso em: 5 de março de 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENEVIDES, Maria Victoria. Tenho medo do descrédito na política. **Zero Hora**. Porto Alegre, 17 jul. 2005, p. 5.

BIZ, Osvaldo; PEDROSO, Elizabeth. **Participação política, limites e avanços**. 4. ed., Porto Alegre: Evangraf, 1994.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**. Para uma teoria geral da política. 8. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BRITO, Emilio. Les motifs de la critique nietzschéene du christianisme. **Ephemerides Theologicae Lovaniensis**. 80/4 (2004) 275-338.

_____. Nietzsche, Paulo e o cristianismo. São Leopoldo, **IHU On-Line**, n. 175, p. 20-3, 10 de abril de 2006.

CALDERA, Alejandro. **Os dilemas da democracia**. São Leopoldo: Unisinos, 1996.

CHAMBERLAIN, Lesley. **Nietzsche em Turim – O fim do futuro**. Rio de Janeiro: Difel, 1996.

CHAUÍ, Marilena. A questão democrática. In: _____. **A questão da democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p. 41-66, 2002.

COPLESTON, Frederick. **Nietzsche, filósofo da cultura**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.

DANTO, Arthur C. **Nietzsche as philosopher**. New York: Macmillan Paperback Edition, 1970.

DAVIES, Julian. **A compendium of Ockham's teachings**. New York: The Franciscan Institute, 1998.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 7-21, 1997.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. **Os irmãos Karamázov**. Rio de Janeiro: Abril Cultural, [s/d].

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1996.

FERRARI, Regina Maria Macedo Nery. O desenvolvimento da democracia como resultado da efetiva participação do cidadão. In: BASTOS, Celso (ed.); GARCIA, Maria (coord.). **Democracia, hoje**. Um modelo político para o Brasil. São Paulo: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche - o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FINK, Eugene. **A filosofia de Nietzsche**. 2. ed., Lisboa: Presença, 1988.

HENNIGFELD, Jochen (Hrsg). **Philosophen des 19 Jahrhunderts: ein Einführung**. Darmstadt: Wissenschaftlicht Buchgesellschaft: 1998.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849**. São Paulo: Edusp, 1999.

_____. **Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865**. São Paulo: Edusp, 2002.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **Nietzsche & Para Além de Bem e Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **O Anticristo e o romance russo**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1994.

_____. O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 23-36, 1997.

_____. Sobre técnica e humanismo. São Leopoldo: Impressos Portão, 2004 (**Cadernos IHU Idéias**, n. 20).

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao Existencialismo**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1976.

GONZALO, Manuel; RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. **La democracia ateniense**. Madrid: Alianza, 1993.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche, uma biografia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche – Metafísica e Nihilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HOLLINRAKE, Roger. **Nietzsche, Wagner e a Filosofia do Pessimismo**. Traduzido por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

JAMESON, Fredric. **O Inconsciente Político**. São Paulo: Ática, 1992.

JÜNGER, Ernst; HEIDEGGER, Martin. **Acerca del nihilismo**. Barcelona: Paidós, 1994.

JUNGES, Márcia. **A influência de Dostoiévski e Maquiavel no pensamento político de Nietzsche**. Canoas: Ulbra, 2002. Monografia (Especialização em Ciência Política), Universidade Luterana do Brasil, 2002.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KARLOWITSCH, Nicolai. **Die Entwicklung des Nihilismus**. 3. ed. Berlim: B. Behr's Buchhandlung, 1880.

KENNAN, George Frost. **O declínio da ordem européia de Bismarck**. Brasília: UNB, 1985.

KLOSSOWSKI, Pierre. et al. **Nietzsche Hoje?** Colóquio de Cerisy. Seleção e apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979.

LARGE, Duncan. Nosso maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p. 3-39, 2002.

LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEITE JÚNIOR, Pedro. **O problema dos universais**: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

LIMA, Carlos Roberto Velho Cirne. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

LÖWITH, Karl. **Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts**. 9. ed. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1986.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Nietzsche e a verdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MACPHERSON, C. B. **A democracia liberal**. Origens e evolução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. 16. ed., São Paulo: Brasiliense, 1995.

MANN, Thomas. **Doutor Fausto**. 3. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**. 2. ed., São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche, o Antiasno Par Excellence**: sobre uma interpretação de Jörg Salaquarda. Discurso, São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, n. 28, p. 159-165, 1997.

MAURER, Armand Augustine. **The philosophy of William of Ockham**: in the light of its principles. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

MELLO, Mário Vieira de. **Nietzsche: o Sócrates dos nossos tempos**. São Paulo: Edusp, 1993.

MONTINARI, Mazzino. Equívocos marxistas. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 12, p. 33-52, 2002.

_____. Interpretações nazistas. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 7, p. 55-77, 1999.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

NETO, Olímpio José Pimenta; BARRENECHEA, Miguel Angel de. (org.) **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

NUN, José. **Democracia**. Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos? Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.

O Big Brother da Corrupção. **Zero Hora**, Porto Alegre, 7 ago. 2005, p.13.

OCKHAM, William of. **Seleção de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

OLIVEIRA, Francisco de. “A política tornou-se irrelevante”. São Leopoldo, *IHU On-Line*, n. 170, p. 14-17, 2006.

PENZO, Giorgio. O divino como problematidade. In: **Deus na Filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 13, p. 67-88, 2002.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e profecia**. A filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Editora 34, 2003.

REBOUL, Olivier. **Nietzsche, crítico de Kant**. Barcelona; México: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Centro de Estudos Kantianos, 1993.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**. Biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALAGUARDA, Jörg. **Zaratustra e o Asno**. Uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de Assim falava Zaratustra de Nietzsche. Discurso, São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, n. 28, p. 167-208, 1997.

SAUTET, Marc. **Um café para Sócrates**. Como a filosofia pode ajudar a compreender o mundo de hoje. 3. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

SCHELER, Max. **El resentimiento en la moral**. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

SCHILLING, Voltaire. **O nazismo**: breve história ilustrada. Porto Alegre: UFRGS; MEC/SESu/PROEDI, 1988.

SCHRIFT, Alan. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. São Paulo, **Cadernos Nietzsche**, n. 7, p. 3-26, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Portugal: Rés-Editora, 1980.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

SOARES, Esther Bueno. Democracia. Da Grécia à unidade européia. In: BASTOS, Celso (ed.), GARCIA, Maria (coord.). **Democracia, hoje. Um modelo político para o Brasil**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

SUFFRIN, Pierre Héber. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco**. Nietzsche e a Mania da Razão. Traduzido por Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. (org.). **Nietzsche: uma provocação**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

TURGUENIEV, Ivan S. **Pais e filhos**. São Paulo: Livraria Martins, 1971.

TUGENHATD, Ernst. Antiigualitarismo e poder em Hitler e Nietzsche. **Conferência**. Porto Alegre, PUCRS, 9 jun. 2006.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim. **O desafio da grande saúde em Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. São Paulo: UNESP, 1999.

WEBER, Max. **Ciência e política – duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1968.

WIDDER, Nathan. **The relevance of Nietzsche to democratic theory: agonism as an affirmation of difference**. Paper for the Political Studies Association – UK 50th Annual Conference. London: 10-3 Apr. 2000.

WITHAKER, Francisco. A sociedade civil como novo ator político. São Leopoldo, **IHU On-Line**, n. 171, p. 34-37, 13 Mar. 2006.

WHITROW, G. J. **O tempo na História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.