

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A GRANDE POLÍTICA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DO NILISMO EM
NIETZSCHE**

JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS

CURITIBA

2011

JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS

**A GRANDE POLÍTICA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DO NILISMO EM
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

CURITIBA

2011

Catálogo na publicação
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Vilas Bôas, João Paulo Simões
A Grande Política como proposta de superação do niilismo em
Nietzsche / João Paulo Simões Vilas Bôas. – Curitiba, 2011.
128 f.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - niilismo. 2. Niilismo. 3. Grande política. 4. Sistemas políticos - modernidade - valores. I. Título.

CDD 193

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação Araucária/SETI, por meio de bolsa concedida a João Paulo Simões Vilas Bôas.

AGRADECIMENTOS

Ao professor André de Macedo Duarte, em primeiro lugar pela coragem e grande confiança depositada não apenas no momento em que se dispôs a aceitar a difícil empreitada de se aventurar pelos labirintos desafiadores das sendas nietzscheanas, mas também e principalmente pela dedicação, respeito e grande atenção ao longo destes anos de trabalho conjunto.

À Solange, minha companheira inseparável de todas as horas, pelo inestimável apoio e companheirismo em todos os momentos — dos menos aos mais felizes.

Aos colegas do grupo de pesquisa Nietzsche da PUCPR, professores Diana Chao Decock, Vilmar Debona, Antonio Edmilson Paschoal, Jorge Viesenteiner e Jelson Oliveira, pelas inúmeras oportunidades de enriquecimento e pelo diálogo profícuo.

À Fundação Araucária, cujo financiamento possibilitou a realização deste trabalho.

À Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR, pela disponibilidade e prontidão nos serviços prestados.

À Solange, ao seu José, à dona Elza e à Heidi.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo desenvolver uma hipótese interpretativa sobre a grande política na filosofia de Friedrich Nietzsche, considerando o sentido deste conceito à luz do diagnóstico realizado pelo filósofo acerca do fenômeno global de desvalorização dos valores — o niilismo —, entendido como o evento por excelência que caracteriza a condição da modernidade ocidental. Inicialmente, procuramos estabelecer um diálogo com a interpretação de Keith Ansell-Pearson — que entende que a grande política seria uma proposta para o estabelecimento de um regime de governo aristocrático de cunho radicalmente maquiavelista. O objetivo de tal diálogo crítico é responder a esta leitura e a outras interpretações que compreendem a grande política nos moldes de uma proposta política tradicional. Num segundo momento, após uma breve discussão na qual nos posicionamos quanto aos critérios de leitura que irão orientar nosso trabalho, iniciamos a análise das passagens nas quais esta expressão ocorre, buscando destacar os dois sentidos com os quais o filósofo a emprega. Tanto em referência à política militarista e nacionalista do *Reich* alemão, como para significar sua própria proposta de cultivo de um novo tipo de homem de exceção. Ainda no segundo capítulo, com vistas a esclarecer o contexto a partir do qual emerge a preocupação do pensador com a grande política e sua respectiva crítica às práticas políticas do seu tempo, apresentamos o desenvolvimento das reflexões que integram seu diagnóstico sobre a condição da modernidade ocidental, como estando fundamentalmente marcada pelos fenômenos do niilismo e da *décadence*. Por fim, no terceiro e último capítulo, buscamos explicitar a grande política em seu segundo sentido, isto é, como proposta de cultivo de uma casta de homens espiritualmente destacados. Para tanto, consideramos esta expressão em seu aspecto morfológico, destacando as ressignificações operadas pelo filósofo com os termos “grande” e “política” e, em seguida, discorremos sobre as principais posturas espirituais que integram este exercício de cultivo e autolegislação: a valorização do conflito como ocasião para o fortalecimento espiritual e o estabelecimento de uma hierarquia entre os homens segundo seus diferentes graus de forças psíquicas, por meio do *pathos* da distância, a partir do quê acreditamos ser possível concluir que este fortalecimento e cultivo seriam precisamente os meios propostos pelo filósofo para fazer frente ao problema do niilismo, não no sentido de evitar este evento, mas de buscar sua superação.

Palavras-chave: grande política, niilismo, crítica da modernidade, *décadence*, cultivo.

ABSTRACT

This work aims to develop an interpretative hypothesis about the Nietzschean concept of great politics, considering its meaning under the light of his diagnosis concerning the global phenomenon of devaluation of values — nihilism —, understood as the event par excellence that characterizes the condition of Western modernity. Initially, we have established a dialogue with Keith Ansell-Pearson's interpretation of great politics, which is interpreted as proposing the establishment of an aristocratic and Machiavellian form of government — in order to respond to this reading and to other interpretations that understand great politics in the manner of a traditional political proposal. Secondly, after a brief discussion in which we establish the reading criteria that will guide our work, we started the analysis of those passages in which this expression occurs, seeking to highlight the two different meanings with which the philosopher employs it. The concept of great politics appear both in reference to the nationalist and militarist policy of the German *Reich* and as referring to his own proposal for the cultivation of a new type of man. Still in the second chapter, in order to clarify the context out of which the thinker's concern with great politics emerges and his respective critique of the political practices of his time, we present and discuss the philosopher's reflections concerning his diagnosis about the condition of Western Modernity as being fundamentally marked by the phenomena of *décadence* and nihilism. Finally, in the third and final chapter, we seek to develop great politics in its second sense, ie, as a proposal for the cultivation of a caste of spiritually prominent men. For that purpose, we consider this expression in its morphological aspect, analyzing the reinterpretation of the words "great" and "politics" operated by the philosopher, as well as the major spiritual positions which integrate this exercise of cultivation and self-legislation: the evaluation of conflict as an occasion for the strengthening of the spirit and the establishment of a hierarchy between men according to their different degree of psychic forces, through the *pathos* of the distance, from what we believe to be possible to conclude that this strengthening and cultivation would be precisely the means proposed by the philosopher to deal with the problem of nihilism, not in the sense of avoiding this event, but seeking its overcoming.

Keywords: great politics, nihilism, critique of modernity, *décadence*, cultivation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A principal fonte utilizada na escrita deste trabalho foi a edição crítica das obras completas e cartas de Friedrich Nietzsche em formato digital disponível para consulta online no portal Nietzsche Source (www.nietzschesource.org) *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* ou *eKGWB*. A razão de nossa preferência pela versão digital em detrimento das versões escritas é o fato de esta edição ser a única que incorpora diretamente no texto as aproximadamente 4600 correções filológicas¹ da obra filosófica, as quais só foram descobertas depois da publicação da edição crítica *Kritische Gesamtausgabe* e que foram editadas posteriormente nos *Nachbericht*. Contudo, para facilitar a localização das citações, todos os fragmentos póstumos também incluem indicações correspondentes à edição mais popular dos textos de Nietzsche, a *Kritische Studienausgabe* (KSA). Todas as traduções dos textos de Nietzsche são de nossa própria autoria.

KSA - NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

FT – A Filosofia na época trágica dos gregos.

NT – O Nascimento da Tragédia.

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos.

Co. Ext. I – Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor.

Co. Ext. II – Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.

Co. Ext. III – Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador.

Co. Ext. IV – Considerações Extemporâneas VI: Richard Wagner em Bayreuth.

HII – Humano, demasiado humano vol. 1.

HHII, MS – Humano, demasiado humano vol. 2: Miscelânea de opiniões e sentenças.

HHII, AS – Humano, demasiado humano vol. 2: O andarilho e sua sombra.

¹ D’LORIO, Paolo. “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche” In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. Vol 40 (Outono de 2010). p.70-80. Aqui, p. 73.

A – Aurora.

GC – A Gaia Ciência.

Za – Assim falou Zaratustra.

ABM – Além de bem e mal.

GM – Para a genealogia da moral.

CW – O caso Wagner.

CI – Crepúsculo dos Ídolos.

NW – Nietzsche contra Wagner.

EH – Ecce Homo.

AC – O Anticristo.

Todas as citações dos textos de Nietzsche foram realizadas da seguinte forma:

- 1) Citações de obras publicadas: abreviatura da respectiva obra seguida do título do capítulo (se houver) e do número do aforismo. Exemplos:
CI, Os quatro grandes erros, 1.
EH, Além de bem e mal, 2.
AC, 33.
- 2) Citações de *Para a Genealogia da Moral*: GM seguido do número da dissertação em algarismos romanos e do número do aforismo em algarismos arábicos. Exemplo: GM, III, 2.
- 3) Citações de fragmentos póstumos: abreviatura KSA seguida pelo número do volume, pelo código do fragmento e pelo número da página. Entre parênteses é indicada a data do fragmento. Exemplo: KSA 13, 25[6] p. 639 (fim 1888-início 1889).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 CAPÍTULO 1 – DIÁLOGO COM A INTERPRETAÇÃO DE ANSELL-PEARSON	
1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS LEITURAS POLÍTICAS DE NIETZSCHE.....	13
1.2 O DIAGNÓSTICO DA DECADÊNCIA DOS VALORES OCIDENTAIS SEGUNDO ANSELL-PEARSON.....	22
1.3 A GRANDE POLÍTICA COMO PROPOSTA DE FORTALECIMENTO DA HUMANIDADE.....	28
1.4 AS CRÍTICAS DE ANSELL-PEARSON À GRANDE POLÍTICA.....	37
1.5 CRÍTICA DA INTERPRETAÇÃO DE ANSELL-PEARSON.....	42
2 CAPÍTULO 2 – A GRANDE POLÍTICA À LUZ DO CONTEXTO DAS REFLEXÕES NIETZSCHEANAS SOBRE O NIILISMO E A DÉCADENCE	
2.1 CONSIDERAÇÕES PARA UMA FILOGIA DE NIETZSCHE.....	57
2.2 NOÇÕES PRELIMINARES SOBRE A GRANDE POLÍTICA.....	65
2.3 O NIILISMO: O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO DA “DOENÇA” DO OCIDENTE.....	69
2.4 O SURGIMENTO DA VONTADE DE VERDADE NA FIGURA DE SÓCRATES.....	73
2.5 NIILISMO COMO FENÔMENO GLOBAL DO OCIDENTE: A “MORTE DE DEUS”.....	80
2.6 NIILISMO COMO ESTADO PSICOLÓGICO: “NIILISMO COMPLETO” E “NIILISMO INCOMPLETO”.....	85
2.7 A DÉCADENCE E A CRÍTICA DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS E LIBERAIS.....	92
2.8 CONCLUSÃO.....	95
3 CAPÍTULO 3 – A GRANDE POLÍTICA COMO CULTIVO ESPIRITUAL DO HOMEM	
3.1 INTRODUÇÃO.....	98
3.2 A GRANDE POLÍTICA CONSIDERADA EM SUA DIMENSÃO MORFOLÓGICA....	100
3.2.1 A “POLÍTICA” DA GRANDE POLÍTICA.....	100
3.2.2 O “GRANDE” DA GRANDE POLÍTICA.....	109
3.3 OS MEIOS DE CULTIVO DO HOMEM SUPERIOR.....	114
3.3.1 O <i>PATHOS</i> DA DISTÂNCIA.....	115
3.3.2 O FORTALECIMENTO POR MEIO DO CONFLITO.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
BIBLIOGRAFIA	126

INTRODUÇÃO

A despeito das diversas polêmicas e do não pequeno número de incertezas que envolvem a figura de Friedrich Nietzsche — desde sua notória má-fama nos meios religiosos, onde com frequência é referido como o filósofo que quis matar a Deus; passando pela nefasta associação entre suas idéias e a ideologia nacional-socialista, em grande parte possibilitada pelas falsificações, deformações e recortes grosseiros realizados por Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã do pensador, a qual, entre outros males, foi responsável pela invenção da falsa obra *A Vontade de Poder*; e também pelo mistério até hoje não esclarecido acerca da real natureza da insanidade que roubou os últimos onze anos de sua vida lúcida — é possível afirmar, sem sombra de dúvidas, que Nietzsche figura entre os pensadores mais populares de nossa era.

Qual seria a razão de tamanho destaque? Como é possível que um filósofo que se esforçou tanto para ficar longe das massas, que buscou escrever de modo a ser lido e interpretado por poucos, pôde se transformar num dos mais populares *best sellers* do nosso tempo? Sem ter a intenção de esgotar esta questão, gostaríamos de chamar a atenção para o apelo quase irresistível que em todos os tempos foi exercido pela temática do **homem superior**, a qual perpassa os principais escritos do filósofo desde o período de juventude até sua maturidade.

Das personagens homéricas aos imperadores romanos, passando por Cristo e Buda; de Carlos Magno a Napoleão até as figuras históricas do nosso tempo, a sedução e o fascínio exercidos pelos indivíduos destacados sempre ocuparam um papel proeminente nas culturas ocidental e oriental. Homens de exceção, privilegiados. Dotados de inteligência e capacidades que os colocam acima das massas. Indivíduos verdadeiramente singulares, que deixam marcas profundas por onde passam e que, por mais que se fale ou se escreva acerca deles, permanecem ainda, de uma forma ou de outra, envolvidos em mistério.

Os homens superiores fascina não apenas pelas proezas históricas que realizaram, mas principalmente porque suas próprias existências já se constituem num apelo à vaidade e ao orgulho humanos, os quais, por mais que se diga o contrário, ainda constituem um móbil fundamental na economia psíquica dos povos do presente. Toda a humanidade, desde os mais ricos aos mais humildes, desde os mais ignorantes aos mais letrados, já aspirou ou então ainda aspira figurar entre eles, alcançando o topo e tendo seu nome incluído no rol dos imortais, dos intocáveis que o tempo não pode corroer.

Precisamente por falar disso, por fazer da temática do homem superior um dos elementos principais de suas reflexões filosóficas, é que o autor de *Assim falou Zaratustra* desperta tanto interesse. Não se trata apenas do mistério que envolve determinadas circunstâncias da vida deste filósofo e que também se traduz na notória dificuldade de interpretar seus escritos propositalmente labirínticos e desafiadores; nem é só a curiosidade despertada pelo estilo peculiar e ao mesmo tempo sedutor de sua escrita, que mistura relatos autobiográficos, prosa, poesia, música e reflexão filosófica, mas principalmente o fascínio e a verdadeira sedução exercidas por idéias como a do além-do-homem, a vontade de poder ou o indivíduo supramoral, liberto dos grilhões do pensamento moral tradicional, somadas ao seu desprezo manifesto pelos homens de rebanho. Tudo isto alcança as aspirações mais profundas do espírito humano e contribui para que sua filosofia permaneça sempre inesgotável e, ao mesmo tempo, jamais completamente compreendida.

Se o tema dos homens superiores fascina por calar fundo nas aspirações da humanidade, por outro lado, o conjunto de reflexões abarcado pela expressão *grande política* — na medida em que se constitui tanto numa crítica e condenação veementes da política de massas ufanista e militarista levada a cabo na Alemanha pelo chanceler de ferro, como simultaneamente no anúncio de uma proposta para o cultivo de uma casta de homens superiores — também não deixa de suscitar crescente interesse por parte de pesquisadores e estudiosos, o que se confirma pelo número cada vez maior de trabalhos sobre este tema. Contudo, ao contrário do fascínio exercido pelos homens superiores, o principal móbil por detrás da maior parte dos trabalhos que tratam deste tema parece, a nosso ver, dizer respeito à acirrada polêmica acerca da relação das idéias de Nietzsche com a política, a qual remonta às primeiras repercussões dos seus textos no início do século XX, no interior da qual aquela consideração preconceituosa que entende o filósofo como precursor do nazismo representa apenas um capítulo.

Reivindicado ora pela extrema direita, ora pela extrema esquerda, e por vezes também em defesa de um anarquismo individualista radical, Nietzsche tem se consolidado como uma das principais, senão obrigatórias, referências para as mais diversas reflexões de natureza política do presente, sendo que suas reflexões são evocadas mesmo em âmbitos cujas preocupações destoam abertamente dos objetivos e interesses do pensador, onde sua presença aparentemente pareceria absolutamente improvável, como por exemplo, Nietzsche sendo

tomado em suporte do feminismo¹ ou então em defesa dos interesses das minorias historicamente oprimidas².

A importância recentemente concedida ao pensador de Naumburg nos debates políticos contemporâneos só é superada pela diversidade e igual incompatibilidade entre as diferentes leituras acerca do que poderia vir a ser a sua grande política, e é justamente este ponto que almejamos abordar em nosso trabalho.

Se, por um lado, é certo que Nietzsche escreve de maneira proposital a suscitar mal-entendidos em seus leitores, por outro lado faz-se mister chamar a atenção para o fato de que isso não significa que não possam existir critérios para orientar uma apreciação filologicamente comprometida de suas obras. Se muitos dentre os principais “conceitos” e temas que foram objeto de reflexão do filósofo só receberam um desenvolvimento preparatório ou incompleto na obra publicada, isto não significa que se deva arbitrariamente lançar mão de suas anotações póstumas com o intuito de “descobrir o (suposto) verdadeiro Nietzsche” que se oculta por detrás das máscaras.

O mesmo pode ser dito com relação às apropriações e transformações semânticas realizadas pelo pensador com respeito a conceitos tradicionalmente consagrados pela tradição filosófica. Se, por um lado, uma interpretação que pretenda compreender literalmente o sentido de seus escritos está irremediavelmente fadada ao fracasso, isto de modo algum quer dizer que um comentador que tenha a pretensão de esclarecer o sentido das reflexões de Nietzsche esteja justificado ao interpretar seus conceitos livremente. Pelo contrário, nestes casos é imprescindível uma investigação do contexto de preocupações e problemas a partir dos quais estas reflexões emergiram.

Nesse sentido, nossa tarefa constituirá, antes de mais nada, em buscar desfazer uma série de equívocos, que vem se acumulando historicamente em torno a sua figura e que colaboram para a manutenção de velhos preconceitos que em nada contribuem para o esclarecimento das idéias deste que é um dos pensadores que, sem dúvida, ainda tem muito a nos oferecer.

Para tanto, nosso percurso se inicia com uma análise dos principais argumentos que estruturam a interpretação de Keith Ansell-Pearson sobre a grande política, na qual buscamos reconstituir as idéias principais do comentador inglês acerca do diagnóstico do fenômeno do

¹ Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, especialmente o capítulo intitulado “Nietzsche e o feminismo” p. 194-213 e também OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 454-461.

² Cf. OTTMANN, Henning. *Op. cit.* p. 462-466.

niilismo e da resposta do filósofo a este fenômeno na forma da grande política, os quais são respectivamente referidos por Pearson sendo a “dimensão filosófica” e a “dimensão política” das reflexões de Nietzsche.

A partir da análise da leitura de Pearson sobre a grande política, a qual é por ele considerada como a defesa de uma política aristocrática e maquiavélica, na qual uma elite de homens superiores faria largo emprego da violência e da escravidão na gestão das forças produtivas com o objetivo de fazer emergir uma classe elevada de homens, passamos em seguida à explicitação de suas críticas a esta “proposta política”, as quais se referem principalmente à carência de legitimidade e às dificuldades inerentes à exequibilidade de um projeto político tão distante das aspirações democráticas da humanidade.

Nossa resposta à leitura de Pearson caminha no sentido de apontar tanto a carência de respaldo textual ao se tomar a grande política nos moldes de uma reflexão propriamente política como também de denunciar a falta de “honestidade intelectual” do comentador ao recorrer a um psicologismo para dar conta rapidamente e sem fornecer maiores explicações, dos problemas e incompatibilidades entre sua leitura e algumas idéias fulcrais do pensador alemão. Note-se ainda que, ao respondermos a Pearson, tencionamos igualmente responder a outras leituras que buscam compreender a grande política como se constituindo numa reflexão com vistas a postular princípios para qualquer forma de organização do Estado ou gestão política e social.

Se não se trata de compreender a grande política como uma política tradicional, então como se deveria compreendê-la? É esta pergunta que conduz a argumentação ao longo segundo capítulo, o qual se inicia com uma discussão sobre as particularidades da escrita do filósofo e dos respectivos critérios de leitura que iremos adotar para lidar com elas, e prossegue numa análise das passagens onde esta expressão ocorre, a qual, por sua vez, revela dois sentidos distintos: tanto de crítica irônica ao *Reich* alemão como de uma proposta que emergiria por contraposição às práticas políticas modernas.

A seguir, com vistas a esclarecer o âmbito de preocupações de Nietzsche a partir do qual a grande política emerge, apresentamos o contexto do seu diagnóstico da modernidade ocidental, a partir das reflexões sobre o niilismo e a *décadence*, onde concluímos ressaltando a prioridade da dimensão moral sobre a dimensão política e a necessidade premente, no entender do filósofo, de buscar responder ao inexorável processo de mediocrização e delimitação dos horizontes espirituais da humanidade levado a cabo pelas formas de política do presente.

Uma vez esclarecido o pano de fundo contextual da grande política e desobstruídos alguns dos “entraves hermenêuticos” acerca deste tema, passamos então, no terceiro capítulo, a um esclarecimento sobre os sentidos particulares com os quais Nietzsche emprega os termos “grande” e “política”, o que é seguido por uma análise das últimas passagens nas quais esta expressão foi empregada. Nossa análise revela que faz mais sentido compreender a grande política como uma proposta de cultivo e fortalecimento espirituais com o objetivo de superar a iminente crise do niilismo. Por fim, ressaltamos ainda o papel desempenhado pelo *pathos* da distância e pelo conflito enquanto instâncias fundamentais de cultivo e fortalecimento do espírito humano.

CAPÍTULO 1 – DIÁLOGO COM A INTERPRETAÇÃO DE ANSELL-PEARSON

1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS LEITURAS POLÍTICAS DE NIETZSCHE

A relação entre Friedrich Nietzsche e a política esteve envolvida em polêmicas e mal-entendidos desde as primeiras repercussões de sua obra, e um dos acontecimentos que certamente marcou de maneira mais profunda a imagem deste pensador no meio cultural foi a apropriação que alguns ideólogos do nacional-socialismo — em especial Alfred Bäumler³ — realizaram dos seus escritos no início do século XX, a qual teve como consequência a nefasta associação, ainda recorrente em alguns círculos intelectuais mesmo nos dias atuais, entre as ideias de Nietzsche e o nazismo.⁴

A esse respeito, gostaríamos de deixar assente que este trabalho não se propõe a retomar tal questão, visto estarmos inteiramente de acordo com o ponto de vista expresso por Mazzino Montinari em seu artigo intitulado *Interpretações nazistas*, de que é “impossível falar seriamente, desde que se permaneça no terreno sólido da história, de uma real assimilação de Nietzsche, como ele realmente foi e pensou, por parte do nacional-socialismo”.⁵ Naquele texto, o autor italiano demonstra que esta aproximação só ocorreu graças aos recortes arbitrários e às grosseiras deformações levadas a cabo por pseudo-intelectuais que nada mais eram do que meros funcionários às ordens do partido nazista.

Contudo, ao lado daqueles que, ignorando os fatos, ainda hoje julgam entrever ideias proto-fascistas nos textos do pensador alemão, o século XX também assistiu ao surgimento de diversas leituras a respeito da política em Nietzsche, tão numerosas quanto divergentes entre si. Alguns intérpretes ressaltaram o potencial emancipador da crítica à moral levada a cabo pelo filósofo, buscando aproximá-lo de um pensamento de esquerda; já outros entenderam a política nietzscheana em estreita associação com o anarquismo individualista de Max Stirner. Não faltaram inclusive interpretações que caminharam na direção oposta, buscando justamente negar qualquer intenção propriamente política nos textos de Nietzsche, como é o caso do principal tradutor das obras de Nietzsche nos EUA, Walter Kaufmann, que argumenta

³ Cf. MONTINARI, Mazzino. “Interpretações nazistas”. In: *Cadernos Nietzsche 7*, São Paulo: Discurso, 1999, p. 55-77

⁴ Idem, p. 55.

⁵ Idem, p. 56.

que o motivo condutor fundamental do trabalho de Nietzsche seria “o tema do indivíduo antipolítico que procura o autoaperfeiçoamento à distância do mundo moderno”.⁶

A conclusão da publicação, em 1980, da primeira versão da edição crítica dos textos de Nietzsche — trabalho iniciado por Giorgio Colli eazzino Montinari na década de 60 e que se encontra em curso até os dias de hoje — lançou novas luzes sobre as abordagens políticas da obra do filósofo de Naumburg na medida em que possibilitou a descoberta de que os seus últimos fragmentos póstumos tratam do tema da “grande política”.⁷

Tal expressão ocorre 20 vezes ao longo de toda a obra de Nietzsche,⁸ e, em cerca de metade delas, foi empregada para indicar uma reflexão que se estrutura enquanto uma resposta às práticas políticas vigentes na época do filósofo, em especial na Alemanha recém-unificada. Apesar do número de ocorrências desta expressão na obra do filósofo alemão ser relativamente pequeno, a investigação sobre o seu sentido alcançou grande importância depois da descoberta de que os fragmentos redigidos no período imediatamente anterior à ocorrência do colapso mental do pensador, em janeiro de 1889, tratam justamente da grande política. Isto fez com que ela passasse a ser considerada por uma significativa parcela dos seus leitores como a culminação de sua reflexão sobre a política, e desde então o número de trabalhos sobre este tema só tem crescido.

Todavia, não foi somente a investigação sobre o significado da expressão “grande política” que alcançou destaque nas pesquisas recentes. As três últimas décadas também foram particularmente fecundas no que diz respeito ao surgimento de novas abordagens de Nietzsche a partir de um viés predominantemente político, as quais associaram o pensador

⁶ “Walter Kaufmann (...) argued that the fundamental leitmotif of Nietzsche’s work was ‘the theme of the antipolitical individual who seeks self-perfection far from the modern world’”. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Antichrist*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 418. Citado por Keith Ansell-Pearson em: ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche’s moral and political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 51 e p. 242. A tradução de todas as citações do inglês e do alemão são de nossa própria autoria.

⁷ É importante ressaltar que as leituras de Nietzsche surgidas antes da publicação da primeira edição da KSA e que buscaram relacionar suas ideias com alguma forma de orientação política não levaram em consideração a importância da grande política. Mesmo a mencionada interpretação de Walter Kaufmann se inclui entre elas, visto que ela data de 1950 (a referência de Ansell-Pearson com data de 1974 refere-se à quarta edição).

⁸ As passagens da obra de Nietzsche onde esta expressão aparece textualmente são: HDH, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como antinatureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; EH, porque sou um destino, 1 e os seguintes fragmentos póstumos: KSA 9, 4[247] p. 161 (verão de 1880); KSA 11, 32[18] p. 416. (inverno de 1884/1885); KSA 11, 34[188] p. 484 (abril/junho 1885); KSA 11, 35[45] p. 531 (maio/julho 1885); KSA 11, 35[47] p. 533 (maio/julho 1885); KSA 12, 9[121] p. 406 (outono de 1887); KSA 13, 12[2] p. 211 (início de 1888); KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888); KSA 13, 25[1] p. 637 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e KSA 13, 25[6]. p. 639 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

alemão aos mais diversos temas, que vão desde o feminismo até a democracia pós-moderna ou “democracia radical”.⁹

Neste panorama ainda bastante recente de trabalhos interpretativos sobre o pensamento político de Nietzsche,¹⁰ destaca-se uma vertente de leitura surgida entre intérpretes de língua inglesa que entende a grande política como a defesa de uma política aristocrática radical de cunho maquiavelista e que tem entre seus mais conhecidos defensores Keith Ansell-Pearson, Don Dombowsky e Fredrick Appel.¹¹

Esta corrente de leitura “aristocrático-maquiavélica” de Nietzsche alcançou grande destaque não apenas pelo espaço notável que conseguiu alcançar em publicações internacionais de nível elevado¹², como também, particularmente no âmbito da pesquisa de Nietzsche feita no Brasil, pelo fato de que a tradução da obra de Ansell-Pearson *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, publicada em 1997, foi o primeiro trabalho de maior envergadura a aparecer no Brasil que trouxe uma abordagem propriamente política das reflexões de Nietzsche, e que serviu não apenas para apresentar esta temática para o grande público como também representou o pontapé inicial que deflagrou o interesse de diversos pesquisadores brasileiros sobre este tema. Por esta razão é que, dentre os representantes desta vertente hermenêutica, escolhemos Ansell-Pearson como nosso interlocutor.

De maneira sintética, a argumentação de Pearson sobre a “aristocracia maquiavelista” de Nietzsche afirma que, no que diz respeito à política, o pensador alemão apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores, os quais teriam a tarefa de assumir o controle de todas as forças

⁹ Cf. OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 2ª ed. ampliada e revisada. O anexo *Nietzsches politische Philosophie in der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart*, p. 419-469, acrescentado nesta segunda edição, traz uma série de resenhas críticas das principais obras que representam cada uma destas novas “vertentes” interpretativas da política em Nietzsche.

¹⁰ Para uma apreciação deste panorama, com foco nas discussões sobre a possível relação de uma valorização do agonismo por parte de Nietzsche com os desenvolvimentos teóricos sobre a “democracia radical” ou “democracia pós-estruturalista”, bem como o confronto desta vertente interpretativa com a perspectiva “maquiavélico-aristocrática” da política em Nietzsche, Cf. a resenha de Herman Siemens “Nietzsche’s Political Philosophy. A review of recent literature”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526, (Vol 30).

¹¹ Referimo-nos aqui às seguintes obras: APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche’s moral and political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997 e DOMBOWSKY, Don. *Nietzsche’s Machiavellian Politics*. Palgrave Macmillan, 2004. Embora afirmemos que tais autores advoguem uma visão aristocrática da política de Nietzsche, nossa afirmação deve ser tomada em um sentido amplo e geral. Justiça seja feita ao se destacar que eles não concordam inteiramente com todas as teses um do outro e que existem particularidades específicas inerentes aos trabalhos de cada um deles.

¹² Tome-se como exemplo as recentes discussões entre Alan Schrift e Don Dombowsky e também deste último com Thomas H. Brobjer, presentes nos volumes 30 e 31 (publicados respectivamente em 2001 e 2002) do periódico internacional *Nietzsche Studien*.

produtivas e civilizatórias, com o objetivo de criar as condições adequadas ao surgimento e cultivo de uma “casta de homens elevados”, a qual, por sua vez, seria capaz de dar novos rumos à humanidade, promovendo o desenvolvimento de uma cultura superior.

Nesse sentido, o comentador inglês julga haver uma profunda cisão entre aquilo que se poderia denominar de “dimensão filosófica” e de “dimensão política” do pensamento de Nietzsche. A primeira delas se referiria tanto ao modo como o filósofo enuncia suas principais doutrinas — o além-do-homem, o eterno retorno e a vontade de poder — em *Assim falou Zaratustra*, como também às “intuições históricas de sua investigação do problema da civilização”,¹³ as quais incluem suas reflexões sobre o problema do niilismo europeu. Já a “dimensão política” de suas ideias compreenderia “a visão política que ele desenvolve em resposta à problemática histórica particular do niilismo”,¹⁴ isto é, a tentativa de dar às mencionadas doutrinas uma forma prática, o que foi levado a cabo em escritos posteriores.

Conquanto em *Assim falou Zaratustra* grande ênfase seria dada à postura de não-violência e de superação do ressentimento na afirmação do presente, o conjunto de reflexões sobre a grande política, redigido a partir de *Além de Bem e Mal*, denotaria, no entender de Ansell-Pearson, uma posição contrária. Neles, além da presença da já mencionada apologia da violência, a afirmação do presente acabaria ofuscada por uma proposta de sacrifício do presente em favor de uma espécie de “bem futuro” que não deixa de lembrar a bem-aventurança prometida pela moral cristã, tão criticada pelo filósofo enquanto ideologia desvalorizadora da vida.

Como procuraremos discutir mais detalhadamente a seguir, a leitura de Ansell-Pearson deixa muitas perguntas sem resposta, e nem todos, incluindo o autor deste escrito, concordam com a sua conclusão — demasiado psicologizante? — de que Nietzsche simplesmente teria sucumbido ao espírito de vingança e ressentimento nos seus escritos finais.

Em vista do fato de que a interpretação de Pearson não está livre de problemas e levando-se em conta o fato de que, historicamente, as tentativas de estabelecer qual é o pensamento político do filósofo de Naumburg suscitaram interpretações as mais díspares e incompatíveis entre si (deixando de lado, evidentemente, a deformação levada a cabo pelo nacional-socialismo), indagamos se isto não seria um indicativo da necessidade de se retornar

¹³ “(...) *the historical insights of his inquiry into the problem of civilization* (...)”. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau*. p. 223.

¹⁴ “(...) *the political vision he develops in response to the particular historical problematic of nihilism*. (...)”. Idem.

aos textos do filósofo e dispensar mais atenção ao seu próprio clamor de que o leiam lentamente, sem buscar soluções apressadas.¹⁵

Como uma consideração adicional, gostaríamos de deixar claro que, ao escolhermos Ansell-Pearson como interlocutor, não nos eximimos de forma alguma do diálogo com outros autores e outras vertentes interpretativas da grande política, desde que seja devidamente respeitada uma condição que, a nosso ver, é fundamental e determinante no estabelecimento de um campo de diálogo produtivo entre comentaristas de Nietzsche: o compromisso com a fidelidade aos escritos deste filósofo.

Com esse argumento, queremos justificar porque deixaremos de lado nesta pesquisa o debate com algumas correntes atuais de leitura dos textos de Nietzsche, as quais se utilizam das reflexões do filósofo sobre o agonismo e o perspectivismo no contexto das discussões contemporâneas sobre a democracia radical. Herman Siemens, em resenha que contempla boa parte das principais publicações mais recentes sobre a filosofia política de Nietzsche, apresenta a seguinte advertência em relação às leituras que tomam as ideias do filósofo em defesa da democracia radical:

Qualquer apropriação do “agonismo” de Nietzsche no interesse de revitalizar a democracia corre um sério risco de falsificá-lo para finalidades exteriores, e deve trazer, como precaução hermenêutica, dois conjuntos de questões às suas leituras:

1. Por que o próprio Nietzsche não aplicou o agon grego à questão da reforma democrática? Por que ele “não perseguiu uma teoria política em um caráter mais seguro, se não sistemático? Por que se deteve diante de uma teoria política da *virtù*?”
2. Qual é a crítica de Nietzsche à democracia? E como esta apropriação do seu pensamento em prol da democracia evita, ou ao menos se confronta com esta crítica?¹⁶

Logo na sequência, o autor acrescenta que “a segunda questão é largamente negligenciada”.¹⁷ Mas o que isso poderia significar? Que a grande maioria dos pesquisadores

¹⁵ Cf. A, prólogo, 5.

¹⁶ “Any appropriation of Nietzsche’s ‘agonism’ in the interests of revitalizing democracy runs a serious risk of falsifying him for external ends, and should, as a hermeneutic precaution, bring two sets of questions to its readings:

1. Why did Nietzsche himself not apply the Greek agon to the question of democratic reform? Why did he “not pursue a political theory in a more sustained if not systematic character? Why stop short of a *virtu* theory of politics?”

2. What is Nietzsche’s critique of democracy? And in how does this appropriation of his thought for democracy avoid, or at least meet, this critique?” SIEMENS, Herman. “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature.” In: *Nietzsche-Studien* 30. Berlim: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526. Aqui, p. 512-513.

¹⁷ “(...) the second question is largely neglected”. Idem, p. 513. A bibliografia analisada por Herman Siemens inclui: HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; VILLA, Dana. “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”. In: *Political Theory* 20/2 (Maio de 1992), p. 274-308; VILLA, Dana. “Democratizing the Agon”. In: SCHRIFT, Alan (org.) *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*. Berkeley: University of California Press, 2000. p. 224-246; HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago: Open Court, 1995; APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999; CONWAY,

que se apropria das ideias de Nietzsche para pensar a democracia radical seria tão incompetente a ponto de sequer tratar da crítica do filósofo à democracia e de como seria possível conciliar uma apologia da democracia com tal crítica? Cremos que não, pois esta resposta subestima a seriedade do trabalho destes pesquisadores. Por outro lado, o que parece ocorrer é que tais apropriações têm objetivos teóricos próprios, os quais podem prescindir do compromisso com a fidelidade interpretativa e contextual na análise das obras de Nietzsche.

A fim de explicitar esse argumento, procederemos a um breve excuro no qual procuraremos abordar dois textos de Alan D. Schrift, um dos representantes desta corrente de leitura. O primeiro deles é o artigo *Nietzsche for democracy?* e o outro é a sua resposta às objeções lançadas por Don Dombowsky, ambos publicados no periódico *Nietzsche-Studien*. No primeiro texto, Schrift, com vistas a situar o leitor acerca do ponto de vista com o qual ele pretende tratar a obra de Nietzsche, propõe uma citação de William Connolly já no cabeçalho:

Nenhuma tematização política de pontos de vista nietzscheanos pode prescindir de selecionar um contexto para sua apresentação. A questão, então, não é oferecer o relato verdadeiro do Nietzsche verdadeiro oculto atrás de uma série de máscaras, mas construir um pós-nietzscheanismo que se esteja disposto a apoiar e aprovar.¹⁸

A seguir, após comentar diversas passagens de cartas e obras do filósofo alemão que expressam claramente o seu desprezo pela política e a sua recusa em se ocupar com reflexões desta natureza, o pesquisador enuncia sua intenção no artigo:

É importante ter estes comentários em mente ao ponderarmos o que a obra de Nietzsche encerra *em prol* da democracia. Pois é claro que este pensador majoritariamente “apolítico”, e que até mesmo se autoproclamou como “pensador antipolítico”, pode ser usado para oferecer de volta quase tudo para quem quer que o procure em busca de apoio para as posições mais extremas na esquerda ou na direita e para qualquer número de posições entre elas. Com esta advertência em mente, eu gostaria de sugerir que, conquanto os juízos políticos do próprio Nietzsche possam conter falhas sérias, existem recursos políticos nos textos de Nietzsche que valem a pena ser buscados. Mais especificamente, eu argumento que Nietzsche proporciona recursos conceituais para desenvolver uma política de democracia radical. (...) Será que a crítica nietzscheana do dogmatismo, fundada como é em uma posição perspectivista que demanda múltiplos pontos de vista e evita posicionamentos rígidos, não poderia ser uma voz útil a se considerar na construção de uma política que desafia a política de identidade étnica ou cultural? E será que um perspectivismo nietzscheano extremo não poderia acomodar a noção de contingência radical que parece tanto teoricamente desejável quanto pragmaticamente necessária no momento presente aos muitos que operam do lado de fora da maioria? Em outras palavras, ser

Daniel W. *Nietzsche & the Political*. London, 1997; SCHRIFT, Alan. “Respect for the Agon and Agonistic Respect. A Response to Hatab and Olkowski”. In: *New Nietzsche Studies* 3/1&2 (Inverno de 1999), p. 129-144; SCHRIFT, Alan. “A disputa de Nietzsche. Nietzsche e as guerras culturais”. Trad. Sandro K. Fornazari. In: *Cadernos Nietzsche* 7. São Paulo: Discurso, 1999. p. 3-26 e SCHRIFT, Alan. “Nietzsche for Democracy?” In: *Nietzsche-Studien* 29. Berlim: Walter de Gruyter, 2000, p. 220-233.

¹⁸ “No political thematization of Nietzschean sentiments can dispense with selecting a context for its presentation. The point, then, is not to offer the true account of the true Nietzsche hiding behind a series of masks, but to construct a post-Nietzscheanism one is willing to endorse and enact.” SCHRIFT, Alan. “Nietzsche for Democracy?” In: *Nietzsche-Studien* 29. Berlim: Walter de Gruyter, 2000, p. 220-233. Aqui, p. 220.

capaz de ver o mundo com mais olhos e diferentes olhos (GM, III, 12) parece agora uma necessidade política para aqueles indivíduos que se encontram em posições historicamente marginalizadas e socialmente subordinadas, que resultam de juízos tradicionais e/ou essencialistas quanto ao seu valor diminuído.¹⁹

O cuidado em iniciar o texto mencionando passagens especificamente selecionadas da obra de Nietzsche que não deixam dúvidas sobre a posição apolítica do filósofo deixa claro que Schrift está plenamente consciente que o teor dos “juízos políticos de Nietzsche” é de crítica à democracia e que, da mesma forma, o interesse em “abrir vias de resistência para aqueles que têm sofrido com a distribuição tradicional e opressiva dos poderes, bens e privilégios”²⁰ passa longe do âmbito de preocupações do autor de *Assim falou Zaratustra*.

Este fato, contudo, não representa nenhum empecilho para que o pesquisador estadunidense se dedique a uma reflexão sobre a democracia radical a partir de Nietzsche justamente porque, a partir do que pudemos perceber pelas duas passagens citadas, o seu interesse maior neste trabalho (bem como o de Connolly em seu livro sobre a política de Nietzsche²¹) nunca foi o de realizar um comentário hermenêutico sobre os escritos do pensador de Naumburg com vistas a esclarecer quais seriam suas ideias políticas. Ele pretende antes apropriar-se de algumas de suas reflexões e utilizá-las no desenvolvimento de um objetivo específico, o qual, por sua vez, encontra-se desvinculado do espectro de interesses e reflexões de Nietzsche.

Dois anos depois, o pesquisador canadense Don Dombowsky publica, também nos *Nietzsche-Studien*, uma resposta endereçada a Schrift,²² mas que, por extensão, também se

¹⁹ “These remarks are important to keep in mind as we ponder what Nietzsche’s corpus holds for democracy. For it is clear that this most “unpolitical”, indeed self-proclaimed “anti-political thinker” can be made to reflect back almost anything to those looking to him for support for the most extreme of positions on the Left or the Right, and for any number of positions in between. With this caveat in mind, I would like to suggest that while Nietzsche’s own political judgments may be seriously flawed, there are political resources in Nietzsche’s texts that are worth pursuing. More specifically, I will argue that Nietzsche provides conceptual resources for working out a politics of radical democracy. (...) Couldn’t the Nietzschean critique of dogmatism, grounded as it is on a perspectivist position that calls for multiplying points of view and avoiding fixed and rigid posturings, be a useful voice to heed in constructing a politics that challenges the politics of ethnic or cultural identity? And couldn’t a thoroughgoing Nietzschean perspectivism accommodate the notion of radical contingency that seems both theoretically desirable and pragmatically necessary at the present moment to many who operate from outside the majority? In other words, to be able to see the world with more and different eyes (GM, III, 12) now appears a political necessity for those individuals who find themselves in historically marginalized and socially subordinated positions that result from traditional and/or essentialist judgments as to their diminished worth.” Idem, p. 222. O grifo é nosso.

²⁰ “(...) opens avenues of resistance for those who have suffered from the traditional and oppressive distribution of powers, goods, and privileges”. Idem, p. 223.

²¹ CONNOLLY, William E. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

²² DOMBOWSKY, Don. “A response to Alan D. Schrift’s ‘Nietzsche for democracy?’”. In: *Nietzsche-Studien* 31. Berlim: Walter de Gruyter, 2002, p. 278-290.

dirigiu a todos aqueles que fazem uso de Nietzsche para apoiar a democracia radical.²³ Em seu texto, Dombowsky se ocupa em apontar aquilo que ele julga serem lapsos e incorreções na interpretação de Schrift. Ele busca rebater a ideia de que Nietzsche se preocuparia com as parcelas menos favorecidas da sociedade,²⁴ argumenta que o filósofo alemão daria ênfase não a práticas libertárias, mas antes à dominação e recodificação,²⁵ bem como ainda acusa Schrift de focar-se unicamente nos temas de resistência e destruição, ignorando os temas de reconstrução e recodificação.²⁶ Por fim, após denunciar as falhas na interpretação de Schrift acerca do que seria o agonismo para Nietzsche,²⁷ Dombowsky pergunta-se “por quê o agonismo e o perspectivismo nietzscheanos deveriam contradizer a política aristocrática radical (autoritária) de hierarquia e dominação de Nietzsche?”²⁸

Em sua resposta, Alan Schrift recorre a uma conhecida passagem de Foucault, a qual reproduzimos a seguir, a fim de explicitar seus propósitos uma vez mais, agora da forma mais curta e clara possível, de modo a não deixar quaisquer dúvidas:

(...) A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensador como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar... Que os comentadores digam se é ou não fiel, isso não tem o menor interesse.²⁹

Em resposta às objeções lançadas por Dombowsky, Schrift admite prontamente — falando inclusive em nome de muitos outros autores que também vêm em Nietzsche elementos teóricos a serem empregados num projeto de reflexão sobre a democracia radical — que o próprio Nietzsche muito provavelmente teria repudiado um projeto deste tipo,³⁰ e acrescenta:

Que Nietzsche faça as observações antidemocráticas que Dombowsky cita não está, portanto, em questão. Tampouco a “questão real” seria a que Dombowsky articula: “o agonismo nietzscheano é realmente democrático?” Antes, a tese fundamental que eu procurei articular em *Nietzsche for Democracy?* foi simplesmente esta: existem temas em Nietzsche — perspectivismo, sua afirmação do agonismo, sua

²³ Na bibliografia mencionada por Dombowsky encontram-se: CONOLLY, William. *Op. cit.*; WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, 1988; HONIG, Bonnie. “The Politics of Agonism”. In: *Political Theory* 21 (3), Agosto de 1993, p. 528-533; e HATAB, Lawrence J. *Op. cit.*

²⁴ DOMBOWSKY, Don. *Op. cit.* p. 282.

²⁵ Idem, p. 283-284.

²⁶ Idem, p. 284.

²⁷ Idem, p. 285.

²⁸ “*Why should Nietzschean agonism and perspectivism contradict Nietzsche’s radical aristocratic (authoritarian) politics of hierarchy and domination?*” Idem, p. 287.

²⁹ FOUCAULT, Michel. “Sobre a prisão” in: *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 143. Citado por Alan Schrift em SCHRIFT, A. “Response to Don Dombowsky” In: *Nietzsche-Studien* 31. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 291-297. Aqui, p. 291.

³⁰ “*A project that I, and others like Lawrence Hatab or Mark Warren, readily admit is one that Nietzsche himself would likely have repudiated*”. Idem, p. 291.

desestabilização do sujeito — aos quais um teórico da democracia radical pode recorrer ao desenvolver sua teoria política.³¹

Com isso, Schrift objetiva, em última instância, mostrar que toda acusação de “recorte interpretativo” ou de discrepância entre os objetivos almejados pelo intérprete e os de Nietzsche deixam de ser problemas para se tornarem características integrantes do seu trabalho, pois fica evidente que, na medida em que seu artigo deliberadamente selecionou algumas ideias de Nietzsche e as destacou do contexto da obra para aplicá-las em uma reflexão alheia aos interesses do filósofo, sua intenção nunca foi a de permanecer fiel ao contexto das ideias do pensador alemão.

Recorremos à breve apresentação desta polêmica para deixar claro qual foi o critério que norteou nossa escolha de interlocutores entre a enorme gama de intérpretes que se debruçaram sobre a questão da política em Nietzsche, qual seja: o respeito ao compromisso de fidelidade interpretativa na análise dos textos deste filósofo.

Se o compromisso de Ansell-Pearson fosse não com o sentido do pensamento moral e político de Nietzsche, mas com uma reflexão própria que se desenvolvesse a partir das ideias do filósofo alemão, então não haveria a necessidade de ocuparmo-nos de maneira mais detida com a análise de seus argumentos, elegendo-o como interlocutor principal em nossa pesquisa sobre a grande política. Todavia, uma vez que ele próprio declara, no prefácio de *Nietzsche contra Rousseau*, que sua intenção é a de escrever de modo a transmitir ao leitor algo do “espírito e da letra”³² do pensamento de Nietzsche, entendemos que o campo de diálogo encontra-se estabelecido.

É possível compreender a “grande política” para além de um anarquismo individualista ao extremo, de uma reflexão sobre a autossuperação humana que seria absolutamente alheia à política ou, então, da apologia de um aristocratismo escravocrata em moldes maquiavelistas? É na esteira desta pergunta que este trabalho irá se desenvolver, e, para tanto, passamos a seguir a uma análise dos principais argumentos desenvolvidos por Ansell-Pearson nas obras *Nietzsche contra Rousseau* e *Nietzsche como pensador político: uma introdução*.³³

³¹ “That Nietzsche makes the anti-democratic comments that Dombowsky cites is not, therefore, at issue. Nor is the “real question” the one Dombowsky articulates: “is Nietzschean agonism really democratic?” Rather, the fundamental thesis I sought to articulate in *Nietzsche for Democracy?* was simply this: there are themes in Nietzsche — perspectivism, his affirmation of agonism, his destabilization of the subject — that a radical democratic theorist can appeal to in developing their political theory”. Idem, p. 291.

³² Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau*. Prefácio, XII.

³³ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 e ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Devido ao

1.2 O DIAGNÓSTICO DA DECADÊNCIA DOS VALORES OCIDENTAIS SEGUNDO ANSELL-PEARSON

Nas páginas que se seguem, procuraremos apresentar os tópicos mais importantes da leitura do pensamento político de Nietzsche desenvolvida por Keith Ansell-Pearson. Embora o autor inglês apresente na primeira obra uma leitura de Nietzsche em diálogo com o pensamento de Rousseau, nosso interesse neste trabalho é compreender apenas a sua interpretação das ideias do filósofo alemão, em particular, sua concepção do que se poderia entender sob a expressão “grande política”.

Segundo Pearson, tanto Nietzsche como Rousseau fariam uma apreciação negativa e crítica acerca do valor da civilização ocidental. Para ambos os pensadores, a presente condição da cultura e da sociedade organizada, longe de representar o resultado de qualquer “progresso” em direção a um bem ou à realização do homem, surgiria, ao contrário, justamente como um problema filosófico de importância fundamental. Contudo, o autor também ressalta que os motivos que levaram os dois filósofos a formular tais juízos negativos sobre a civilização difeririam na mesma proporção da distância que separaria as respectivas perspectivas morais, a partir das quais cada um deles se dispôs a examinar a sociedade e a cultura de seu tempo. O aforismo 163 de *Aurora*, citado pelo autor, oferece um claro exemplo deste distanciamento:

Contra Rousseau. — Se é verdade que nossa civilização tem em si algo de lamentável, então vocês têm a escolha de concluir com Rousseau: “esta civilização lamentável é culpada por nossa moralidade ruim”, ou de concluir de volta, contra Rousseau: “nossa boa moralidade é culpada por esta condição lamentável de nossa civilização. Nossos conceitos sociais fracos e pouco masculinos de bem e mal e o monstruoso e absoluto domínio deles sobre corpo e alma enfraqueceram por fim todos os corpos e almas e alquebraram os homens autônomos, independentes, sem preconceitos, os pilares de uma civilização forte: onde ainda agora nos deparamos com a moralidade ruim, vemos aí as últimas ruínas destes pilares.” Assim encontra-se paradoxo contra paradoxo! Aqui é impossível a verdade estar em ambos os lados: estará ela afinal em um dos dois? Verifique-se.³⁴

grande número de citações das obras de Ansell-Pearson, adotaremos doravante a sigla “NR” para indicar que a citação provém da obra *Nietzsche contra Rousseau* e “NP” para indicar que a citação origina-se de *Nietzsche como pensador político*.

³⁴ “Gegen Rousseau. — Wenn es wahr ist, dass unsere Civilisation etwas Erbärmliches an sich hat: so habt ihr die Wahl, mit Rousseau weiterzuschliessen „diese erbärmliche Civilisation ist Schuld an unserer schlechten Moralität“ oder gegen Rousseau zurückzuschliessen „unsere gute Moralität ist Schuld an dieser Erbärmlichkeit der Civilisation. Unsere schwachen, unmännlichen gesellschaftlichen Begriffe von gut und böse und die ungeheuere Überherrschaft derselben über Leib und Seele haben alle Leiber und alle Seelen endlich schwach gemacht und die selbständigen, unabhängigen, unbefangenen Menschen, die Pfeiler einer starken Civilisation, zerbrochen: wo man der schlechten Moralität jetzt noch begegnet, da sieht man die letzten Trümmer dieser Pfeiler.“ So stehe denn Paradoxon gegen Paradoxon! Unmöglich kann hier die Wahrheit auf beiden Seiten sein: und ist sie überhaupt auf einer von beiden? Man prüfe”. A, 163. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 44.

Como o próprio autor inglês procura deixar claro, a compreensão desta perspectiva moral diferenciada a partir da qual Nietzsche procura se situar para então realizar uma avaliação crítica da civilização ocidental é um pré-requisito indispensável para qualquer tentativa de se interpretar o que seriam suas ideias políticas.

Qualquer que seja a política que alguém deduza a partir das profundas intuições (*insights*) de Nietzsche a respeito da natureza do mal-estar moderno, sem dúvida é importante considerar porquê o próprio Nietzsche extraiu as conclusões políticas e cultivou os argumentos políticos como o fez a partir de suas intuições sobre o problema da civilização.

Eu argumentaria que a política própria de Nietzsche é melhor compreendida no contexto da sua preocupação com o problema da civilização e os paradoxos que resultam da sua reflexão sobre este problema.³⁵

Diante do que foi dito, e levando-se em conta ainda uma outra consideração do autor, na qual ele afirma que “para se compreender inteiramente como Nietzsche constrói este problema [o problema da civilização], (...) é necessário situá-lo no contexto mais amplo da sua delimitação de uma história do niilismo europeu”,³⁶ julgamos ser possível afirmar que a grande política, entendida enquanto uma resposta de Nietzsche ao problema da civilização, teria que ser compreendida antes de tudo como uma tentativa de responder ao problema do niilismo. Por conta disso, nosso foco nas páginas que se seguem será o de apresentar a interpretação de Pearson sobre o niilismo.

A despeito de o comentador inglês ressaltar a importância do niilismo no pensamento de Nietzsche, ele não oferece, como seria de se esperar, qualquer apresentação organizada ou detalhada desta temática em nenhuma das duas obras que aqui foram analisadas. Ao contrário, o niilismo é mencionado de maneira bastante breve em diversas referências esparsas ao longo dos textos, sendo que o único tratamento mais detido deste tema ocorre num trecho relativamente curto no interior do primeiro capítulo de cada um dos dois livros.³⁷ Por conta disso, o que segue é uma tentativa de reconstruir os argumentos da leitura de Pearson acerca do niilismo de um modo mais sistemático a partir dos conteúdos presentes nos textos.

Num conjunto de definições bastante sucintas espalhadas no livro *Nietzsche como pensador político*, o autor inicia sua apresentação do niilismo ressaltando o duplo significado deste termo, que seria “ao mesmo tempo (...) uma experiência existencial e um fenômeno

³⁵ “Whatever politics one derives from Nietzsche’s profound insights into the nature of the modern malaise, it is surely important to consider why Nietzsche himself drew the political conclusions and cultivated the political arguments that he did from his insights into the problem of civilization.

Nietzsche’s own politics are best understood, I would argue, in the context of his preoccupation with the problem of civilization and the paradoxes which result from his thinking on this problem.” NR, p. 200.

³⁶ “In order to fully understand how Nietzsche construes this problem, (...) it is necessary to situate it in the wider context of his delineation of a history of European nihilism.” NR, p. 44.

³⁷ Cf. NR, p. 43-49 e NP, p. 47-52.

histórico”.³⁸ No que diz respeito ao primeiro sentido, ele significaria uma “disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor, e que herdamos, para interpretá-la”.³⁹

Já com relação ao niilismo enquanto acontecimento histórico, Pearson afirma que ele não seria um evento exclusivo da modernidade, mas que ele já teria ocorrido em outras épocas, mencionando como exemplo o “colapso dos fundamentos míticos na Grécia antiga”.⁴⁰ No que diz respeito às causas deste acontecimento, a partir de sua afirmação de que “Nietzsche localiza uma das principais causas da crise espiritual do homem moderno na ‘consequência negativa do cristianismo decadente’”,⁴¹ é possível inferir que ele seria um produto lógico da moral cristã — sistema de valores que predominou por séculos no Ocidente — a tal ponto que o pensador alemão sugeriria uma compreensão do niilismo como uma “sina ou destino”.⁴²

Ainda sobre a moralidade cristã, Pearson diz que ela seria, para Nietzsche:

(...) um sistema de pensamento que tenta impor sobre a existência um padrão absoluto de certo e errado, de bem e mal, liquidando deste modo com a experiência completa das forças ricas e abundantes da vida. Moralidade é uma tentativa de negar a existência. Ele [Nietzsche] oferece a seguinte ‘*Definição da Moral*: Moral — a idiosincrasia dos *décadents*, com a intenção oculta de vingar-se *contra a vida* (...)’. Moralidade é uma tentativa de negar a vontade de poder, o instinto básico humano para o crescimento e desenvolvimento.⁴³

Com vistas a subverter a crença de que as categorias de bem e mal seriam algo natural e dado,⁴⁴ o filósofo alemão afirmaria que os conceitos de *bem* e *mal*, no modo como são compreendidos presentemente, foram o resultado de um longo desenvolvimento histórico cujo objetivo seria o de buscar favorecer uma determinada espécie de vida, qual seja, a dos homens fracos e historicamente oprimidos, o que fica claro no seguinte fragmento póstumo, citado por Pearson:

Ora, a *moral* protegeu a vida do desespero e do salto no nada em tais homens e estamentos que foram subjugados e oprimidos por *homens*: pois a impotência perante homens, *não* a impotência perante a natureza, produz a mais desesperada

³⁸ NP, p. 218.

³⁹ NP, p. 48.

⁴⁰ NP, p. 48. Cf. também p. 218.

⁴¹ “*Nietzsche locates one of the main causes of modern man’s spiritual crisis in the ‘reaction of declining Christianity’*”. NR, p. 28. A citação de Nietzsche refere-se a uma passagem da Co. Ext. III, 2.

⁴² NP, p. 49.

⁴³ “*Morality for Nietzsche is a system of thought which attempts to impose an absolute standard of right and wrong, of good and evil, upon existence, thus cutting off the full experience of life’s rich, abundant forces. Morality is an attempt to deny existence. He offers the following ‘Definition of morality: Morality — the idiosyncrasy of decadents, with the ulterior motive of revenging oneself against life’. Morality is an attempt to deny the will to power, man’s basic instinct for growth and development*”. NR, p. 45. A citação de Nietzsche feita por Pearson refere-se a uma passagem de EH, Por que sou um destino, 7.

⁴⁴ Cf. NR, p. 104.

amargura contra a existência. A moral tratou os detentores do poder, os violentos, os “senhores” em geral, como inimigos, contra os quais o h[omem] comum tem de ser protegido, isto é, *primeiramente encorajado, fortalecido*. A moral, por conseguinte, ensinou mais profundamente a *odiar e desprezar* aquilo que é a característica fundamental daqueles que dominam: *sua vontade de poder*. (...) ⁴⁵

É importante observar, contudo, que o fato de Nietzsche considerar esta moralidade como limitadora e vingativa em relação à vida não seria, por si só, a razão pela qual ele julga sua cultura como decadente. À constatação do “absoluto domínio” deste sistema de valores sobre o Ocidente, o filósofo alemão acrescentaria o diagnóstico do enfraquecimento da crença na ideia metafísica que sustenta esta moralidade, qual seja, a da existência de Deus.

O advento do niilismo para Nietzsche é o resultado de um declínio geral na fé (a morte de Deus), em particular de um enfraquecimento da fé na moralidade, da crença em valores universais e absolutos. O ‘niilismo radical’, a convicção de que a existência é sem valor quando se trata dos valores mais elevados que se pode reconhecer é uma consequência do cultivo da vontade de verdade no homem, a qual, por si só, é uma consequência da fé na moralidade. ⁴⁶

A descoberta do “caráter ilusório” da existência de Deus ⁴⁷ englobaria não apenas o processo gradual de perda da necessidade de uma divindade enquanto única instância que, até então, fora capaz de oferecer suporte ao “conhecimento verdadeiro” — ou seja, uma teoria capaz de explicar a dinâmica do universo e a própria origem do homem — mas também englobaria a noção tradicional de Deus enquanto sustentáculo necessário para se estruturar um sistema moral e, conseqüentemente, enquanto instância legitimadora da resposta cristã à questão sobre o sentido último da existência humana.

Um exemplo do declínio desta ideia em relação ao primeiro caso (a necessidade epistemológica de Deus) revela-se, no entender de Pearson, no momento em que se considera o impacto que o crescente desenvolvimento das ciências da natureza ao longo dos séculos XVIII e XIX teve na visão de mundo do homem ocidental. Quanto mais a física newtoniana e a teoria evolucionista de Darwin ⁴⁸ ganharam corpo, menor se tornou a necessidade de recorrer

⁴⁵ “Nun hat die Moral das Leben vor der Verzweiflung und dem Sprung ins Nichts bei solchen Menschen und Ständen geschützt, welche von Menschen ver[ge]waltthätigt und niedergedrückt wurden: denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperatistische Verbitterung gegen das Dasein. Die Moral hat die Gewalthaber, die Gewaltthätigen, die „Herren“ überhaupt als die Feinde behandelt, gegen welche der gemeine M[ann] geschützt, d.h. zunächst ermutigt, gestärkt werden muß. Die Moral hat folglich am tiefsten hassen und verachten gelehrt, was der Grundcharakterzug der Herrschenden ist: ihr Wille zur Macht. (...)”. KSA 12, 5[71] p. 214. (10 de junho de 1887). Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 45.

⁴⁶ “The advent of nihilism for Nietzsche is the result of a general decline in faith (the death of God), in particular of a withering away of faith in morality, in the belief in absolute and universal values. ‘Radical nihilism’, the conviction that existence is worthless when it comes to the highest values one recognizes, is a consequence of the cultivation of man’s will to truth, which itself, is a consequence of faith in morality”. NR, p. 44.

⁴⁷ Cf. NR, p. 34.

⁴⁸ Cf. NP, p. 49-50.

a Deus para explicar a dinâmica dos fenômenos da natureza e o funcionamento do próprio organismo humano, até o ponto em que a ideia de uma divindade tornou-se inútil.

Nesse sentido, as consequências do fim da crença em Deus não se restringiriam a uma dimensão puramente teológica, mas significariam antes a destruição do principal sustentáculo sobre o qual até então a cultura, o direito e a própria moral ocidentais se apoiavam. Com isso, torna-se clara a imbricação entre os dois sentidos do termo niilismo: o evento global de declínio da crença na ideia de Deus seria experimentado por cada indivíduo como uma “falta de significado e perda da autoconsciência”,⁴⁹ uma vez que o antigo sustentáculo que oferecia sentido, consolo e segurança para a vida foi arruinado.

Mas entre as forças que a moral cultivou estava a *veracidade*: esta finalmente se volta contra a moral, descobre sua *teleologia*, seu modo *interessado* de considerar (...) Constatamos agora em nós necessidades, implantadas pela duradoura interpretação moral, que nos aparecem agora como necessidades do não-verdadeiro: por outro lado, é nelas que parece se apoiar o valor pelo qual suportamos viver. Este antagonismo: *não* valorizar aquilo que reconhecemos e não mais *poder* valorizar aquilo com que gostaríamos de nos enganar: — resulta num processo de dissolução.⁵⁰

Entretanto, a dependência da civilização ocidental com relação à ideia de Deus e ao pensamento moral cristão não se esgotaria nas dimensões epistemológica e moral, mas incluiria também a política, pois o filósofo afirma que os princípios fundamentais que estruturam as principais instituições políticas da modernidade — a Igualdade e a Liberdade — seriam, em última instância, nada mais que secularizações de doutrinas cristãs: o primeiro deles uma secularização da noção da igualdade de todas as almas perante Deus e o último remetendo sua origem diretamente à ideia do livre-arbítrio.⁵¹

Com isso, Nietzsche rejeitaria até mesmo as tentativas de preencher o vazio da ausência de um sentido global para a existência humana com alguma forma de “orientação política laicizada” — como, por exemplo, a tese hegeliana⁵² de que a humanidade encontraria a realização de sua mais elevada finalidade quando colocada a serviço do Estado —, conforme ele próprio deixa explícito em uma conhecida passagem da *Terceira Consideração Extemporânea*, também citada por Pearson:

⁴⁹ NP, p. 49.

⁵⁰ “*Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessirte Betrachtung (...) Wir constatiren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: — ergiebt einen Auflösungsprozeß*”. KSA 12, 5[71] p. 211. (10 de junho de 1887). Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 44-45.

⁵¹ NR, p. 34.

⁵² Cf. NR, nota 35, p. 237.

Toda filosofia que acredita ter removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. (...) Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?⁵³

Diante deste desvelamento das raízes morais da política e do direito modernos; e, conseqüentemente, da recusa do recurso a qualquer destes “candidatos” para ocupar o lugar da antiga instância que garantia sentido e suporte para a civilização, é compreensível que esta condição de niilismo possa vir então a ser radicalizada ao extremo de uma total desvalorização do mundo e da vida.⁵⁴

Pearson ressalta, contudo, que é precisamente no seio desta insegurança, gerada pela radicalização das conseqüências do esfacelamento da crença em Deus, que pode surgir a oportunidade da superação deste problema, pois, para o filósofo alemão, o niilismo poderia conduzir tanto ao declínio como ao fortalecimento do indivíduo.⁵⁵

No entender de Nietzsche, “somente a partir da ‘degeneração’ do homem”,⁵⁶ causada pelo embate com esta condição de niilismo radical, seria possível visualizar as possibilidades de um novo futuro para a humanidade, de uma nova era que precisará surgir por meio de “grandes sacrifícios e grandes experimentos no presente”,⁵⁷ que irão transformar e direcionar a vontade humana no sentido da criação de uma casta dominante de homens nobres e elevados, os quais serão capazes de redimir toda a dor e sofrimento do passado.

Nesse sentido torna-se compreensível que a presente condição de niilismo, antes de ser considerada como algo que precisa ser impedido ou de alguma forma evitado, deveria antes ser enfrentada⁵⁸ em toda a sua profundidade, pois apenas por meio deste enfrentamento é que se tornaria possível a sua verdadeira superação, a qual se daria através da conquista de um grau de desenvolvimento e avanço do próprio homem até então impensado. Para Nietzsche, muito mais importante que apenas desvelar as verdadeiras origens da moral cristã é ver o niilismo como uma oportunidade para a criação de novos valores. Segundo Pearson

Nietzsche constrói o advento do niilismo enquanto aquilo que proporciona a ocasião para um ato supremo de autoexame da humanidade, a saber: uma reavaliação

⁵³ “Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie (...) Wie sollte eine politische Neuerung ausreichen, um die Menschen ein für alle Mal zu vergnügten Erdenbewohnern zu machen?” Co. Ext. III, 4. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 28.

⁵⁴ Cf. NP, p. 49.

⁵⁵ Cf. NR, p. 44.

⁵⁶ “For Nietzsche, it is only out of the ‘degeneration’ of man that it is possible to envisage tremendous possibilities for his future (...)”. NR, p. 202.

⁵⁷ “(...) great sacrifices and great experiments on the present”. Idem.

⁵⁸ NP, p. 218.

(*revaluation*) de todos os valores, incluindo uma reavaliação (*revaluation*) do valor da civilização”.⁵⁹

Como será visto a seguir, Ansell-Pearson entende que o projeto da grande política seria justamente a tentativa do filósofo alemão de apresentar uma proposta de fortalecimento e desenvolvimento da humanidade em meio à época da morte de Deus.⁶⁰

1.3 A GRANDE POLÍTICA COMO PROPOSTA DE FORTALECIMENTO DA HUMANIDADE

Na conclusão do primeiro capítulo de *Nietzsche contra Rousseau*, Ansell-Pearson busca responder à corrente interpretativa que entenderia o filósofo alemão como um pensador apolítico, aqui representada por Walter Kaufmann. Tal corrente de leitura “negligencia o fato de que Nietzsche, em seus escritos tardios, fala da necessidade de uma conjunção platônica entre legislação filosófica e grande política para transformar a humanidade”.⁶¹ No entender de Nietzsche, ainda segundo Ansell-Pearson, esta transformação “necessariamente irá requerer uma mudança fundamental nas estruturas políticas da sociedade moderna”.⁶² A respeito da importância desta temática no espectro das reflexões do pensador alemão, Pearson ainda acrescenta que a preocupação de Nietzsche com a política não seria “nem acidental nem

⁵⁹ “*Nietzsche construes the advent of nihilism as providing the occasion for a supreme act of self-examination on the part of humanity, namely, a revaluation of all values, including a revaluation of the value of civilization*”. NR, p. 44. Faz-se necessário um esclarecimento sobre as características das traduções dos textos de Nietzsche utilizadas por Ansell-Pearson em ambas as obras. A palavra “transvaloração” é a tradução que julgamos mais adequada para o termo original *Umwertung* (ou, segundo a grafia atual, *Umwertung*); o qual até então inexistia no idioma alemão e que foi cunhado pelo próprio Nietzsche (Cf. RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007. Verbetete: “Umwertung aller Werte”. Vol 11 (2001), p. 107.) As traduções inglesas e estadunidenses dos textos de Nietzsche realizadas respectivamente por R. J. Hollingdale e Walter Kaufmann, as quais foram utilizadas por Ansell-Pearson em ambos os trabalhos que analisamos, vertem *Umwertung* por *revaluation*, cuja tradução mais comum é “reavaliação” ou “revalorização”. Diante disso, é importante ressaltar que há uma variação de sentido entre as duas ocorrências de *revaluation*. Na primeira sentença o autor se refere à expressão nietzscheana “*transvaloração de todos os valores*” (a qual tem o sentido de um acontecimento global que abrange todos os valores ocidentais). Contudo, na segunda sentença, a expressão “*revaluation of the value of civilization*” tem o sentido de um acontecimento isolado e que diz respeito a apenas um valor, a saber: o valor da civilização ocidental. Com isso, o sentido da oração completa é o de que a efetivação da transvaloração global nietzscheana tornaria possível uma reavaliação (ou seja, uma nova apreciação) do valor da civilização ocidental.

⁶⁰ Cf. NR, p. 201.

⁶¹ “*Those commentators who construe Nietzsche’s thought in terms of an anti-politics neglect the fact that in his later writings Nietzsche speaks of the need for a Platonic conjunction of philosophical legislation and great politics in order to transform humanity*”. NR, p. 51-52.

⁶² “*It is a transformation which will necessarily require a fundamental change in the political structures of modern society*”. NR, p. 52.

periférica, mas emerge em sentido fundamental a partir de sua doutrina sobre a redenção e a partir de suas reflexões sobre o destino da alma”⁶³.

No que diz respeito às diferentes possibilidades das leituras políticas de Nietzsche, o autor inglês busca responder a duas delas; uma em *Nietzsche contra Rousseau* e outra na obra introdutória. A primeira interpretação confrontada é a desenvolvida por Tracy Strong, que entende que o projeto político nietzscheano estaria diretamente relacionado com as ideias desenvolvidas no texto de juventude *O Estado Grego*, que integra o livro publicado postumamente *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*:

Em uma das primeiras e mais refinadas tentativas de tomar a política de Nietzsche a sério e examiná-la inteligentemente, Tracy Strong argumenta que o modelo nietzscheano de uma política nobre era o do *agon* grego, no qual os reinos privado e público da existência estão unidos, e no qual a política existe para promover a grandeza na cultura. (...) A instituição política mais importante é o *agon*, ou disputa, na qual este caos e energia dionisíacos, que ocultam um desejo por dominação e violência, são refratados de maneira saudável para efetivar a estabilidade política e a continuidade, que são pré-requisitos para a criação da cultura. Mas o que isso significa é que o Estado e a política não existem para si próprios, mas antes somente enquanto a arena na qual seres humanos competem criativamente para produzir uma cultura elevada. (...) A excelência do estado grego, segundo a leitura de Strong, é que ele proporcionou um espaço político através da disputa no qual os homens puderam competir em argumento e debate, do mesmo modo como fizeram nos jogos.⁶⁴

Pearson responde a esta leitura argumentando que, ao contrário do que Tracy Strong defende, a “função primária”⁶⁵ do *agon* no pensamento de Nietzsche seria justamente o oposto de uma função política, e justifica sua resposta recorrendo a um fragmento póstumo de 1881, no qual o filósofo alemão afirma que o incentivo da disputa agonística na Grécia antiga teria uma finalidade fundamentalmente “apolítica”, uma vez que desviava a atenção do povo das questões políticas para o esporte e a poesia.

Os legisladores gregos promoveram o *agon* do modo como o fizeram para desviar do *Estado* os pensamentos de disputa e ganhar a estabilidade política. (...) A reflexão

⁶³ “His [Nietzsche] preoccupation with politics is thus neither accidental nor peripheral to his concerns, but can be seen to arise in a very fundamental sense from his teaching on redemption and from his reflections on the destiny of the soul”. NR, p. 201.

⁶⁴ “In one of the first and finest attempts to take Nietzsche’s politics seriously and examine them intelligently, Tracy Strong argued that Nietzsche’s model of a noble politics was that of the Greek *agon*, in which the private and public realms of existence are united, and in which politics exists in order to promote greatness in culture. (STRONG, T. B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley, University of California Press, 1975, p. 192-202.) (...) The most important political institution is the *agon*, or contest, in which this Dionysian chaos and energy, that conceals a desire for domination and violence, is healthily refracted in order to bring about the political stability and continuity that is a prerequisite for creating culture. But what this means is that the State and politics do not exist for themselves, but rather only as the arena in which human beings compete creatively in order to produce a high culture. (...) The excellence of the Greek State for Nietzsche, on Strong’s reading, is that it provided a political space through the contest in which men could compete in argument and debate just as they did in games”. NR, p. 212.

⁶⁵ “Nietzsche sees the primary function of the *agon* as non-, even, anti-political”. NR, p. 215.

sobre o Estado devia ser desviada por meio da excitação agonal — dever-se-ia fazer ginástica e poesias — (...) ⁶⁶

A segunda hipótese hermenêutica em relação à política nietzscheana é mencionada de maneira breve na obra introdutória como uma espécie de “política de sobrevivência”, que não teria por objetivo superar o niilismo, mas apenas resistir a ele. Contudo, o autor não chega a fornecer maiores detalhes sobre ela, nem tampouco menciona o nome de qualquer comentador que a tenha sustentado, limitando-se a descartá-la rapidamente em favor de sua própria interpretação, a qual, no seu entender, seria a única política “explícita” nos textos de Nietzsche.

Eu argumentaria que há essencialmente duas espécies de política que Nietzsche oferece a seus leitores. Uma é a menos conhecida “política de sobrevivência”, que consiste não em legislar sobre novos valores e tábuas da lei para o homem, mas em jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade. A essa altura, Nietzsche não antevê uma simples solução ou fim para o niilismo, mas projeta estratégias para a sua resistência. A outra é a mais familiar “política da crueldade”, associada ao radicalismo aristocrático de Nietzsche. Neste caso, o propósito é adquirir o controle das forças da história e produzir, mediante uma conjunção de legislação filosófica e poder político (“grande política”), uma nova humanidade. Não é possível dizer qual das duas Nietzsche desejava promover, ou qual ele considerava a mais autêntica, devido à natureza incompleta e fragmentária de sua produção final. (...) me concentrarei em examinar criticamente a coerência da concepção aristocrática que Nietzsche tem da política, uma vez que ela percorre seus escritos com persistência, do começo ao fim. É também a única política patente ou explícita que é possível associar a ele. ⁶⁷

Antes de passarmos ao desenvolvimento da “política aristocrática nietzscheana”, conforme o autor inglês a entende, é crucial apresentar dois pressupostos fundamentais que estariam subjacentes a ela: o primeiro deles seria a concepção de que o espaço político não seria uma dimensão pautada pelo direito e pelo exercício devidamente legitimado do poder, mas sim pelo conflito entre diferentes vontades de poder, interesses e perspectivas daqueles que participam da política (o que, no entender de Pearson, é claramente uma herança de Maquiavel). ⁶⁸ Já o segundo pressuposto seria a concepção do pensador alemão sobre qual deve ser a função e o objetivo da política: longe de ser a busca do bem-estar social da maioria ou mesmo o esforço para se administrar os bens públicos da forma mais democrática possível, Nietzsche entenderia que sua finalidade estaria na produção de um novo tipo de homem, mais elevado, destacado.

⁶⁶ “Die griechischen Gesetzgeber haben den agon so gefördert, um den Wettkampfgedanken vom Staate abzulenken und die politische Ruhe zu gewinnen. (...) Das Nachdenken über den Staat sollte durch agonale Erhitzung abgelenkt werden — ja turnen und dichten sollte man — (...)”. KSA 9, 11[186] p. 514-515. (primavera/outono de 1881). Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 214.

⁶⁷ NP, p. 161-162.

⁶⁸ Cf. NR, p. 40.

Nietzsche sempre viu o problema social em termos de um problema de uma educação estética. A exigência de transfiguração da humanidade nunca é motivada em sua obra por uma preocupação com justiça social, mas sempre em termos do melhoramento do tipo ‘homem’ (como em sua doutrina de juventude, de que o objetivo da humanidade não pode se encontrar no seu fim, mas somente nos seus exemplares mais elevados). Este é o motivo porque, por exemplo, Nietzsche sustenta que a única justificação da Revolução Francesa que pode ser posta em evidência é que ela produziu Napoleão, esta combinação inspiradora de inumano e sobre-humano. Nietzsche está preparado até mesmo para sacrificar a humanidade pelo bem de um tipo humano mais elevado, um tipo que está além (sobre) o homem.⁶⁹

A primeira destas ideias, ou seja, a compreensão da política enquanto espaço de conflito entre diferentes vontades de poder, quando pensada em associação com o advento do niilismo e com a genealogia da moral levada a cabo pelo pensador alemão, traz como consequência uma outra característica de fundamental importância para o pensamento político nietzscheano: a recusa do filósofo em oferecer qualquer justificativa ou legitimação para seu “sistema político”.

Como foi visto, o evento da morte de Deus trouxe consigo o esfacelamento daquilo que se considerava até então como o sustentáculo por excelência da moral. Some-se a isso que a realização de uma investigação genealógica sobre as origens da moral revelou que ela não é, como até então se pensou, algo fixo e imutável, mas antes, que também foi resultado de um processo de desenvolvimento histórico. Além disso, a *Genealogia* nietzscheana também mostrou que ao longo da história não houve apenas uma moral, mas sim várias morais, que divergiam entre si tanto quanto divergiam as vontades de poder das quais elas eram reflexo.

Uma vez que o recurso à sanção divina não pode mais ser honestamente aceito, Pearson então afirma que:

Para Nietzsche, a política moderna é caracterizada por uma atitude de hipocrisia moral entre aqueles que exercem o poder político. Ao invés de terem a força e a coragem para afirmar-se e ser independentes, para ter a *vontade* de comandar e reger, eles escolhem, ao invés disso, esconder sua impotência atrás de slogans tais como ‘servidores do povo’ e ‘instrumentos do bem-estar comum’. Estes líderes protegem a si mesmos da sua má consciência clamando que eles são meros executores de designios mais elevados (dos ancestrais, das leis divinas, de Deus, etc.) Contudo, com a morte de Deus, o ato de reivindicar sanção divina para seu governo torna-se absoluta desonestidade e mendacidade para qualquer poder político.⁷⁰

⁶⁹ “Nietzsche always saw the social problem in terms of a problem of an aesthetic education. The demand for the transfiguration of humanity is never motivated in his work by a concern for social justice, but always in terms of the enhancement of the type ‘man’ (as in his early teaching that the goal of humanity cannot lie in its end but only in its highest exemplars). This is why, for example, Nietzsche holds that the only justification of the French Revolution that can ever be put forward is that it produced Napoleon, that inspiring combination of inhuman and superhuman (Cf. GM, I, 16.). Nietzsche is prepared even to sacrifice humanity for the sake of a higher human type, a type that is beyond (‘over’) man”. NR, p. 35.

⁷⁰ “For Nietzsche, modern politics is characterized by an attitude of moral hypocrisy among those who wield political power. Instead of having the strength and courage to stand up and be independent, to have the will to command and rule, they choose instead to hide their impotence behind slogans such as ‘servants of the people’

O autor inglês busca no texto de juventude, *O Estado Grego*, uma passagem na qual o filósofo esclarece sua perspectiva acerca da origem do direito: “A violência dá o primeiro direito e não há direito que não seja, em seu fundamento, arrogância, usurpação, ação violenta”.⁷¹ Com isso torna-se então claro que todo discurso acerca de “princípios do direito político” seria insustentável, justamente por tal discurso considerar o poder como algo passível de ser estabelecido e cujo exercício poderia vir a ser legitimado por meio de um direito que, por sua vez, estaria apoiado em uma base moral.⁷²

Sendo a política o “domínio da força ou coerção”,⁷³ Nietzsche concluiria então que nenhuma forma de justificação ou legitimação com base no direito ou na moral poderia de fato corresponder à pretensão autoproclamada de “neutralidade” ou de conformidade com a “defesa dos valores morais da sociedade”. O que nos remete à consequência derradeira de que não pode haver um poder político “legítimo”, pois toda forma de legitimidade residiria, em última instância, em uma relação de forças, ou, em outras palavras, a noção de legitimidade teria suas raízes na ilegitimidade.⁷⁴

Se depois do anúncio da morte de Deus e do desmascaramento levado a cabo pela tarefa genealógica não é mais possível encontrar qualquer legitimação para a política, então o que poderia garantir ou mesmo explicar a defesa de uma política pelo filósofo (ainda que esta seja uma “grande política”)? Neste momento é que a importância da segunda característica fundamental da política nietzscheana se faz visível de maneira mais forte no texto de Ansell-Pearson:

Para Nietzsche, a justificação da política deve se encontrar além do Estado, no âmbito da cultura e do gênio, o que significa que a sociedade deve ser estruturada e projetada de um modo que conduza à produção de um tipo elevado de ser humano. Este argumento informa a concepção nietzscheana da política desde o ensaio de juventude não publicado *O Estado Grego* até *Além de Bem e Mal*.⁷⁵

Apesar de rejeitar a perspectiva de Tracy Strong acerca do modelo agonístico no pensamento político nietzscheano, Pearson concorda com o comentador estadunidense quanto

and 'instruments of the common weal'. These leaders protect themselves from their bad conscience by claiming that they are merely executors of higher commands (of ancestors, of divine laws, and of God, etc.) However, with the death of God it becomes sheer dishonesty and mendacity for any political power to claim divine sanction for its rule". (Cf. ABM, 199). NR, p. 209.

⁷¹ “Die Gewalt giebt das erste Recht, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung Usurpation Gewaltthat ist”. CP, *O Estado Grego*. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 43.

⁷² “For Nietzsche a discourse on the principles of political right is untenable, since it rests on the assumption that power is something which can be rationally established and legitimated on a moral basis”. NR, p. 103.

⁷³ “For Nietzsche the political is the domain of force or coercion”. NR, p. 103

⁷⁴ Cf. NR, p. 40.

⁷⁵ “For Nietzsche the justification of the political must lie beyond the State in the realm of culture and genius, which means that society must be structured and designed in a way which leads to the production of a higher type of human being. This argument informs Nietzsche’s conception of the political from the early unpublished essay on the Greek State to *Beyond Good and Evil*”. NR, p. 103.

à oposição ferrenha de Nietzsche ao pensamento político característico do “idealismo alemão, derivado de Rousseau, que sustenta que o corpo moral coletivo corporificado no Estado representa o objetivo mais alto da humanidade, e que o homem não teria dever mais elevado que aquele de servir ao Estado”.⁷⁶

A contraposição do filósofo à tese que defende a existência e a manutenção do Estado como a finalidade da política e sua defesa do cultivo do homem superior vão muito além de uma mera cisão entre estes âmbitos. Para ele, haveria de fato uma oposição frontal entre o Estado e a cultura, a tal ponto que afirma, na *Terceira Consideração Extemporânea*, que: “(...) conquanto o Estado ainda afirme tão alto seu serviço à cultura, ele a promove para promover a si próprio e não concebe um objetivo que esteja em posição mais elevada do que o seu próprio bem e sua existência”.⁷⁷

Considerando-se, como foi dito anteriormente, que o objetivo da política no entender de Nietzsche deveria ser o de proporcionar as condições para o surgimento de uma casta de homens superiores, perguntamos, então, como isso poderia vir a se dar? De que modo a política deve ser estruturada para que tal objetivo possa ser atingido? Esta “grande tarefa e questão” aproxima-se da humanidade “de modo terrível como o destino”,⁷⁸ e a resposta do pensador alemão não soa nem um pouco agradável aos nossos ouvidos bem-comportados, pois “a verdade é dura”.⁷⁹

Toda elevação do tipo “homem” foi, até agora, obra de uma sociedade aristocrática — e assim o será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escada de hierarquia e diferenças de valor entre homem e homem, e que tem necessidade da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como ele surge gradativamente da entranhada diferença entre os estamentos, da contínua vista e do olhar para baixo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente contínuo exercício em obedecer e comandar, em manter abaixo e à distância; não poderia jamais surgir aquele outro *pathos* mais misterioso, aquela exigência por um aumento cada vez mais renovado da distância dentro da própria alma, o desenvolvimento gradual de estados cada vez mais elevados, raros, distantes, abrangentes, ampliados, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua

⁷⁶ “Nietzsche challenges the political philosophy of German Idealism, derived from Rousseau, which holds that the moral-collective body embodied in the State represents the highest goal of mankind, and that man has no higher duty than that of serving the State.” NR, p. 28.

⁷⁷ “Mag der Staat noch so laut sein Verdienst um die Kultur geltend machen, er fördert sie, um sich zu fördern und begreift ein Ziel nicht, welches höher steht als sein Wohl und seine Existenz”. Co. Ext. III, 6. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 29.

⁷⁸ “Es naht sich, unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal, die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll „der Mensch“ als Ganzes — und nicht mehr ein Volk, eine Rasse — gezogen und gezüchtet werden? (...)” KSA, 11, 37[8] p. 580. (junho/julho de 1885). Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 205.

⁷⁹ “(...) die Wahrheit ist hart.” ABM, 257. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 204.

“autossuperação do homem”, para tomar uma fórmula moral num sentido supramoral. (...) ⁸⁰

No entender do filósofo, uma sociedade aristocrática “boa e saudável” seria aquela que veria a si própria não em função de algo que estaria fora dela, mas como fim em si mesma. Por isso mesmo, não se deveria poupar o sacrifício de toda a humanidade, a qual se veria reduzida a “seres humanos incompletos, a escravos, a instrumentos” ⁸¹ em favor do surgimento de uma nova casta de homens elevados.

Nietzsche é inflexível em todos os seus escritos, desde o ensaio de juventude não publicado sobre o Estado Grego até a escrita de *Além de Bem e Mal*, acerca de que somente uma forma aristocrática de comunidade (*commonwealth*) é capaz de justificar tais sacrifícios e experimentos terríveis, porém nobres. Em uma nota de 1885-6, por exemplo, Nietzsche fala do cultivo de uma raça de senhores que irá constituir os futuros ‘senhores da Terra’, e que será uma ‘nova, formidável aristocracia, fundada sobre a autolegislação mais dura’ a qual se servirá da ‘Europa democrática como seu instrumento mais adaptável e flexível para tomar nas mãos os destinos da terra. ‘Basta’, diz Nietzsche, ‘chega o tempo em que a política terá um sentido diferente’ ⁸².

⁸⁰ “Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft — und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat. Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.(...)” Idem.

⁸¹ “einer guten und gesunden Aristokratie (...) unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen”. ABM, 258. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 204-205.

⁸² “Nietzsche is adamant throughout his writings, from the early unpublished essay on the Greek State to the writing of *Beyond Good and Evil*, that it is only an aristocratic form of commonwealth that is able to justify such terrible but noble sacrifices and experiments. In a note of 1885-6, for example, Nietzsche speaks of the breeding of a master race who will constitute the future ‘masters of the earth’, and who will be a ‘new tremendous aristocracy, based on the severest self-legislation’ which employs ‘democratic Europe as its most pliant and supple instrument for taking control of the destinies of the earth’. ‘Enough’, says Nietzsche, ‘the time is coming when politics will have a different meaning’ [no original: *Genug, die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird.*] NR, p. 202-203. A citação de Nietzsche refere-se ao fragmento KSA 12, 2[57] p. 87-88. (outono de 1885/outono de 1886). Segundo a definição oferecida pelo dicionário *Langenscheidt*, o verbo *umlernen* significa: “1. Aprender uma nova profissão; requalificar-se 2. Refletir sobre algo e mudar sua opinião (em vista de uma situação modificada)” (GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans (org). *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. München, Langenscheidt Verlag: 2008. Verbetes: “umdenken” e “umlernen”, p. 1102-1103 e 1105). Embora esta palavra não tenha sido criada por Nietzsche, entendemos que o fato dela compartilhar do mesmo prefixo “um” do termo *Umwertung* é um forte indicativo que o filósofo alemão a emprega com o mesmo sentido de movimento e transformação expresso na palavra “transvaloração”. A esse respeito, Rubens R. T. Filho oferece uma nota de rodapé bastante esclarecedora na sua tradução das obras de Nietzsche: “(...) O prefixo denota o movimento circular, de retorno, mudança ou inversão. Assim, *umlernen*, que se traduz convencionalmente por “mudar de método ou de orientação”, significa propriamente o ato de desaprender e aprender diferentemente (ou seja: reaprender pela base ou inverter o aprendido) (...)” (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Coleção Os Pensadores, p. 151. Nota referente ao aforismo 103 de *Aurora*). Como procuraremos desenvolver no próximo capítulo, nossa interpretação desta passagem difere fundamentalmente do sentido que Ansell-Pearson procura extrair dela. Ao contrário do que se pode entender a partir da tradução de W. Kaufmann e R. J.

A estruturação da sociedade em tais moldes aristocráticos traz também consigo a exigência de que toda a população seja dividida em castas, segundo uma rígida hierarquia. A esse respeito, Pearson chama a atenção para os aforismos 55 e 57 d’*O Anticristo*.⁸³ No primeiro deles, Nietzsche fala sobre a postura de respeito incondicional e de crença e consequente obediência cega àquilo que se considera como revelação religiosa enquanto um elemento de importância fundamental que propiciou a subida e a manutenção da classe sacerdotal no poder por tão longo tempo na história do Ocidente.

Já no aforismo 57, o pensador alemão, referindo-se ao regime de castas indiano que foi inspirado pelo código de Manu, procura mostrar de que modo a “mentira sagrada”, ou seja, o emprego de uma lei de origem divina, serve perfeitamente como justificativa para a instituição de uma separação em castas entre os homens, os quais passam a constituir três classes principais: os homens mais espirituais, os guerreiros e os medíocres.

Em vista de uma concepção da organização social e política tão distante do *Zeitgeist* contemporâneo ocidental (mesmo considerando-se a época do próprio Nietzsche), surge a inevitável pergunta sobre a factibilidade deste modelo de sociedade aristocrática advogado pelo pensador alemão, a qual é apontada por Pearson como uma das maiores fraquezas do seu pensamento político.

Uma das maiores fraquezas das reflexões políticas de Nietzsche é que elas só enxergam a questão da coesão e unidade social na base de um modelo aristocrático de ordem social, um modelo que vê a sociedade organizada ao longo das linhas de uma hierarquia rígida, ou do que Nietzsche chama de uma ordem de castas.⁸⁴

É justamente em resposta a este aparente impasse que surgiria a figura do legislador, a qual, segundo Pearson, desempenharia um papel fundamental tanto no interior da economia argumentativa de Nietzsche como na de Rousseau. Para o autor inglês, os assim chamados “filósofos do futuro” teriam que assumir a função de legisladores desta sociedade aristocrática e “recorrer às leis, religiões e costumes para dobrar a vontade humana em uma nova direção”.⁸⁵

Hollingdale citada pelo autor inglês (*politics will have a different meaning*) — em vista da qual a política para Nietzsche sofreria uma mudança de orientação, pois o seu objetivo não seria mais o de buscar atender às necessidades e aspirações da maioria da população, mas sim de desenvolver uma casta de homens superiores —, entendemos que o termo *umlernen* traz em si uma carga semântica muito mais profunda, que significa não apenas uma mudança no objetivo da política, mas antes uma total reconsideração do próprio lugar e do sentido da política.

⁸³ Cf. NR, p. 208.

⁸⁴ “One of the major weaknesses of Nietzsche’s political reflections is that they only view the question of social cohesion and unity on the basis of an aristocratic model of social order, a model which sees society organized along the lines of a rigid hierarchy, or what Nietzsche calls an order of rank”. NR, p. 34.

⁸⁵ “The great lawgiver calls upon law, religions, and customs in order to bend man’s will in a new direction”. NR, p. 207.

Para justificar tal afirmação, Pearson remete-se ao parágrafo 61 de *Além de Bem e Mal*, no qual o pensador alemão argumenta que:

O filósofo, tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres —, enquanto o homem da responsabilidade mais ampla, que tem a consciência para o desenvolvimento total do homem: esse filósofo se servirá das religiões para sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo como ele se servirá das respectivas condições políticas e econômicas. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que pode ser exercida com a ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa conforme o tipo de homem que é colocado sob seu encanto e proteção. (...) Por fim, aos homens ordinários, a grande maioria que existe para o servir e para a utilidade em geral, e que apenas para isso tem *direito* a existir, a esses a religião dá uma inestimável satisfação com sua posição e seu modo de ser, uma múltipla paz de coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor com seus iguais, e algo de transfiguração e embelezamento, algo de justificação de toda cotidianidade, de toda a baixaza, toda a pobreza semianimal da sua alma.⁸⁶

Ao apreciar a definição nietzscheana da tarefa do legislador à luz dos pressupostos anteriormente mencionados, Pearson entende que as ideias do filósofo alemão se coadunam e se complementam mutuamente. Uma vez estabelecido que o filósofo-legislador, para Nietzsche, seria o indivíduo que, no interesse maior de conduzir a humanidade em direção ao aperfeiçoamento e transformação do homem atual, deve lançar mão de toda e qualquer força civilizatória que julgue útil e que lhe esteja disponível (incluída aí a própria religião), e levando-se ainda em consideração a concepção maquiavelista do filósofo acerca do espaço político enquanto uma dimensão pautada pela disputa entre vontades de poder, então aquilo que poderia soar como uma contradição — isto é, o desmascaramento de toda religião levado a cabo pelo filósofo, ao afirmar que nem a moral nem a revelação foram de fato “dadas” aos homens, mas antes, são resultado de um desenvolvimento histórico, e sua posterior apologia da religião e da “mentira sagrada”, enquanto instâncias úteis na tarefa de organização de uma nova sociedade — passa a ganhar um novo sentido.

Tendo em vista que a legitimidade e o direito, para Nietzsche, seriam consequências de uma vontade de poder que se impõe sobre uma determinada sociedade, e que o filósofo propõe uma reestruturação completa das práticas políticas, então se torna compreensível que,

⁸⁶ “Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister —, als der Mensch der umfanglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird. Der auslesende, züchtende, das heisst immer ebensowohl der zerstörende als der schöpferische und gestaltende Einfluss, welcher mit Hilfe der Religionen ausgeübt werden kann, ist je nach der Art Menschen, die unter ihren Bann und Schutz gestellt werden, ein vielfacher und verschiedener. (...) Den gewöhnlichen Menschen endlich, den Allermeisten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen dasind und nur insofern dasein dürfen, giebt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredelung des Gehorsams, ein Glück und Leid mehr mit Ihres-Gleichen und Etwas von Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele”. ABM, 61. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 207-208.

na condição de uma nova perspectiva política, de uma nova vontade de poder incipiente, que precisa impor sua força, a grande política não só possa, como deva fazer uso da religião, pois a própria religião, uma vez empregada pelos filósofos legisladores, não terá mais o mesmo significado que até então tivera. Ela será antes considerada apenas como mais um mecanismo civilizatório à disposição do legislador, na sua tarefa de apaziguar as massas escravizadas e conduzir esta nova sociedade ao seu objetivo maior.

Tudo isso significaria então que a religião, nas mãos do legislador, nada mais seria que mais uma “mentira sagrada”, uma ferramenta passível de ser empregada de maneira absolutamente imoral na busca por seus objetivos? Pearson responde que sim, e ainda acrescenta ao rol destes instrumentos — não sem um tom de crítica e reprovação — uma boa dose de violência, sem a qual tal sociedade jamais poderia vir a existir em tempos como os nossos.

Tendo explicitado os principais argumentos que constituem a interpretação de Ansell-Pearson sobre a grande política nietzscheana, passaremos, a seguir, a uma apreciação das críticas por ele desenvolvidas.

1.4 AS CRÍTICAS DE ANSELL-PEARSON À GRANDE POLÍTICA

As críticas de Ansell-Pearson à grande política de Nietzsche podem ser sintetizadas em dois tópicos principais: o primeiro deles refere-se à inevitável necessidade de se recorrer à violência para que um sistema de governo tão contrastante com a realidade da política contemporânea possa ser mantido. O outro é a suspeita que, ao propor o sacrifício da humanidade em prol de um “futuro superior”, o próprio Nietzsche acabaria por recair na mesma postura de ressentimento e de “espírito de vingança” que ele tanto criticou e condenou em suas reflexões.

O problema da violência está diretamente relacionado com a ausência de preocupação do filósofo alemão em oferecer uma justificativa ou legitimação com base no direito ou na moral para sua “proposta política”. Como já foi mencionado anteriormente, esta ausência seria proposital nos seus escritos, bem como também uma forma de responder aos anseios do homem contemporâneo, uma vez que:

Para Nietzsche, a preocupação moderna com a questão da legitimidade, com os fundamentos da obrigação política no consenso e na ‘vontade’ é um sinal que a coesão e a unidade da sociedade se foram; ela é um sinal de deterioração política

porque revela que um individualismo anticultural, atingido pela busca de uma política igualitária, veio a dominar a vida política.⁸⁷

Contudo, Ansell-Pearson entende que apenas esta condenação nietzscheana da exigência moderna de legitimidade e justificação da política não seria suficiente para convencer e manter sob controle as aspirações democráticas da imensa maioria, a qual teria que ser reduzida a “seres humanos incompletos”. Por conta disso, ele afirma:

(...) o meio pelo qual ele [Nietzsche] enfrenta a superação do presente mediante o comando “supramoral” dos “tiranos-artistas” deixa de compreender as conseqüências do fato de os seres humanos modernos terem se constituído em seres morais e, especialmente, que dois mil anos de aprendizado da cultura moral cristã não podem ser simplesmente derrubados pelos atos amorais de tiranos nobres.⁸⁸

Diante do inegável contraste entre o conteúdo das propostas políticas de Nietzsche e as aspirações por democracia, direito e por uma justificação legítima do poder nos tempos atuais, só resta a Pearson concluir que seria impossível conceber a manutenção de um governo nestes moldes aristocráticos sem o largo emprego de “instrumentos altamente opressivos de controle e manipulação política”.⁸⁹

Ainda sobre este ponto, o autor busca rapidamente responder à leitura proposta por Michel Haar, rejeitando a possibilidade de se entender a grande política como um “cesarismo não violento”⁹⁰, no qual os dois estamentos principais — os homens destacados e os homens de rebanho — coexistiriam pacificamente separados uns dos outros.⁹¹ Apesar da formulação das respostas diferir em cada um dos dois livros, o sentido permanece o mesmo. Na obra introdutória, Pearson argumenta mais polidamente, dizendo que “infelizmente”⁹² Nietzsche não desenvolveu esta possibilidade em nenhuma obra publicada. Em *Nietzsche contra Rousseau*, contudo, ele rejeita esta perspectiva imediatamente e de modo mais enérgico, argumentando que:

A concepção nietzscheana de uma coexistência pacífica entre os dois, de um acordo e disciplina entre as duas classes, que não irá conduzir a uma política de ostentação ou de inveja e vingança, parece-me ser tanto utópica como ingênua, especialmente

⁸⁷ “For Nietzsche, the modern preoccupation with the question of legitimacy, with the grounds of political obligation in consent and in ‘will’, is a sign that the cohesion and unity of society have gone; it is a sign of political decay for it reveals that an anti-cultural individualism, attained through the pursuit of an egalitarian politics, has come to dominate political life”. NR, p. 215. Cf. também GC, 356, onde o filósofo afirma que “Nós todos não somos mais material para uma sociedade”.

⁸⁸ NP, p. 168.

⁸⁹ NP, p. 168.

⁹⁰ “(...) *nonviolent Caesarism* (...)”. NR, p. 211.

⁹¹ Ansell-Pearson cita o fragmento KSA 10, 7[21], p. 244 (primavera/verão de 1883) como exemplo de um texto que ofereceria suporte à interpretação de Haar.

⁹² NP, p. 171-172.

na ausência de qualquer discussão sobre a necessidade de direitos individuais e justiça social.⁹³

Se, então, “é evidente (...) que a concepção nietzscheana da tarefa do legislador recorre à força e à violência para impor sua vontade criativa sobre a humanidade”,⁹⁴ como não pensar que todo este controle, as mentiras e a violência não acabariam por gerar ainda mais ressentimento entre aqueles que forem subjugados?

Se esta pergunta sem resposta já parece colocar em xeque a factibilidade da solução política apresentada por Nietzsche, a segunda crítica de Pearson estabelece de maneira clara e conclusiva a rejeição por parte do autor inglês das ideias políticas do filósofo alemão.

O segundo grande problema do pensamento político de Nietzsche se colocaria, no entender de Pearson, quando se considera o papel das ideias deste filósofo enquanto proposta de controle e mudança do “futuro da humanidade”, a qual demandaria o sacrifício do presente. Diante da crítica de Nietzsche ao pensamento moral cristão, na qual ele condena a atitude de sacrificar esta existência e voltar os olhos e as esperanças para uma “bem-aventurança futura”, afirmando que isto seria uma postura de “negação da vida”; e ao comparar esta crítica com a “(...) ênfase nietzscheana no ‘sacrifício’, em particular, que a humanidade atual deve aceitar a necessidade de sacrificar o presente através do perecimento em prol do futuro reino do além-do-homem”⁹⁵, o autor inglês é levado a questionar se “esta exigência não seria um exemplo perfeito do espírito de vingança”.⁹⁶

Pearson vê uma cisão profunda entre, por um lado, o anúncio do além-do-homem por meio da personagem Zarathustra, o qual seria um novo tipo de homem capaz de superar o ressentimento e que, por “suportar o pensamento abissal e apavorante do eterno retorno”⁹⁷, seria capaz de se alçar até alturas nunca antes atingidas e, de outro lado, a proposta da grande política desenvolvida em escritos posteriores, entendida como um regime aristocrático rigidamente hierarquizado. Nas suas palavras:

Os perigos da visão do além-do-homem originam-se da tentativa de Nietzsche em alcançar o que ele considera como uma nova concepção de política na noção de ‘grande política’ (a qual está longe de ser nova, mas é antes completamente maquiavelista). O paradoxo das reflexões nietzscheanas sobre o problema da história

⁹³ “Nietzsche’s conception of a peaceful co-existence between the two, of a settlement and discipline between the two classes which will not lead to either a politics of vanity or one of envy and revenge, strikes me as being both utopian and naive, especially in the absence of any discussion on the need for individual rights and social justice”. NR, p. 212.

⁹⁴ “It is evident that unlike Rousseau, Nietzsche’s conception of the task of the lawgiver is one which has recourse to force and violence in order to impose its creative will on humanity”. NR, p. 211.

⁹⁵ “(...) Nietzsche’s emphasis on ‘sacrifice’, in particular that present-day humanity must accept the necessity of sacrificing the present by perishing for the sake of the future kingdom of the overman”. NR, p. 161.

⁹⁶ “But is this demand not a perfect example of the malevolent spirit of revenge?” Idem.

⁹⁷ “(...) a type of ‘man’ who can endure the terrifying and abysmal thought of eternal return”. NR, p. 192.

e sobre o destino da humanidade é que, embora o eterno retorno nos ensine como afirmar a vida e a reconhecer a unidade de todas as coisas, e que seja a partir dele que surja a visão do além-do-homem, esta visão de uma humanidade transformada deve também ser conscientemente *desejada* para ser trazida à existência e para que o niilismo venha a ser efetiva e decididamente superado. É nesse momento de seu pensamento que Nietzsche está em maior perigo de sucumbir ao espírito de vingança e ressentimento, o espírito que precisa controlar o tempo, que não pode deixar ir e deixar o ser vir-a-ser, mas que precisa impor o ser sobre o devir como a “vontade de poder mais elevada” — isto é, o inefável, que Zarathustra nomeia “vontade de poder”, e os bons e justos nomeiam como “ambição de domínio” (“Dos três males”). Este espírito se manifesta (...) na reflexão de Nietzsche sobre a grande política, na qual a história deve ser submetida ao controle e planejamento e a sua natureza acidental deve ser extinta. Todavia, não há nada em *Zarathustra* que mereça uma tal leitura crítica; é somente depois de *Zarathustra*, notavelmente em *Além de Bem e Mal* e nos fragmentos póstumos deste período, que Nietzsche exprime suas doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno na forma de uma política de violência controlada, inspirada num maquiavelismo. Assim surge a questão: até que ponto a visão do além-do-homem torna-se, em Nietzsche, não apenas seu consolo (ela torna a vida suportável), mas também sua vingança contra a vida?⁹⁸

Diante disso, Pearson conclui que, a despeito da importância e do vanguardismo das ideias anunciadas “fenomenologicamente” em *Assim falou Zarathustra*, “de uma maneira que assegura que o ensino de Zarathustra não é imposto em termos de uma nova metafísica”,⁹⁹ Nietzsche acabaria por mostrar, em trabalhos posteriores, a dimensão “moderna, demasiado moderna” de seu pensamento, visto que o filósofo ainda compartilharia “a ilusão que serviu para inspirar as políticas da era moderna, a saber: a crença de que é possível ganhar controle do processo histórico e submetê-lo ao domínio da vontade humana”.¹⁰⁰ O resultado disso — a grande política enquanto tentativa de conceder factibilidade às doutrinas filosóficas nietzscheanas — nada mais seria que uma “ambição aristocrática por supremacia que se apóia

⁹⁸ “The dangers of the vision of the overman stem from Nietzsche’s attempt to arrive at what he considers to be a new conception of politics in the notion of ‘great politics’ (which is far from being new, but is thoroughly Machiavellian). The paradox of Nietzsche’s thinking on the problem of history and the fate of humanity is that, although the eternal return teaches us how to affirm life and to recognize the unity of all things, and from which emerges the vision of the overman, this vision of a transformed humanity must also be consciously willed in order to be brought into existence and in order for nihilism to be effectively and decidedly overcome. It is at this juncture in his thought that Nietzsche is in most danger of succumbing to the spirit of revenge and resentment, the spirit which must control time, which must not let go and let being become but which must impose being on becoming as the “supreme will to power” — that is, the unnameable, which Zarathustra names “will to power”, and the good and the just name “lust to rule” (‘Of Three Evil Things’). This spirit manifests itself (...) in Nietzsche’s thinking on great politics in which history is to be subjected to control and planning, and its accidental nature put to an end. There is nothing, however, in Zarathustra which merits such a critical reading; it is only after Zarathustra, notably in *Beyond Good and Evil*, and the Nachlass of this period, that Nietzsche translates his teachings on the overman and eternal return into a Machiavellian-inspired politics of controlled violence. Thus, the question emerges: to what extent does the vision of the overman become in Nietzsche not only his consolation (it makes life bearable), but his revenge against life also?” NR, p. 192-193. A citação refere-se ao fragmento KSA 12, 7[54], p. 312-313 (final de 1886/primavera de 1887).

⁹⁹ “(...) in the story of Zarathustra’s down-going the question of the creation and legislation of new values is presented phenomenologically in a manner which ensures that Zarathustra’s teaching is not imposed in terms of a new metaphysics”. NR, p. 223.

¹⁰⁰ “(...) Nietzsche shares the delusion which has served to inspire the politics of the modern age, namely, the belief that it is possible to gain control of the historical process and to subject it to the mastery of the human will”. Idem.

em uma política de força e que se coloca em conflito com a importância ética do ocaso (*Untergang*) de Zaratustra”.¹⁰¹

* * *

Ansell-Pearson conclui sua interpretação de Nietzsche ressaltando a argúcia do desvelamento das origens da moral realizado pelo filósofo (a “dimensão filosófica” de sua reflexão) ao mesmo tempo em que condena a “dimensão política”, ou seja, a solução prática por ele apresentada para o problema do niilismo:

A principal conclusão a ser obtida neste estudo do pensamento moral e político de Nietzsche é que a relação entre ética e política em Nietzsche é antinômica. Existe uma profunda incompatibilidade entre as intuições históricas de sua investigação do problema da civilização e a visão política que ele desenvolve em resposta à problemática histórica particular do niilismo, pois sua grande política não trata da maior causa da ascensão da metafísica do ressentimento, a saber: a experiência da alienação política.¹⁰²

Por meio de um questionamento bastante provocativo, o autor inglês retoma de maneira ainda mais pungente sua crítica à ausência de um tratamento da parte de Nietzsche do problema da legitimidade e da “apologia da violência” que estaria presente em suas ideias políticas, ao aventar a hipótese da “corresponsabilidade” do filósofo pela apropriação nacional-socialista. Justamente o evento que mais difamou sua imagem nos meios culturais ao longo do século XX poderia, segundo o autor, ser reportado justamente à aparente recusa de Nietzsche em se colocar no patamar das questões fundamentais que moveram o pensamento filosófico e político da era moderna.

Não é a fé nietzscheana no além-do-homem a de um fatalismo cego e crédulo que acredita que do bem sempre irá emergir um mal mais profundo e intenso? O uso e abuso dos escritos e ideias de Nietzsche pelos principais agentes dos eventos catastróficos do século vinte pareceriam validar tal reivindicação. Pois mesmo se Nietzsche não puder ser rotulado como fascista (e tal descrição é uma injustiça em minha opinião), não se pode negar — de fato, não se deve negar, mas antes refletir e ponderar cuidadosamente — que o pensamento político de Nietzsche torna a possibilidade para tal abuso livremente acessível. Se um bufão poderia ser fatal para a humanidade que enfrenta a experiência do niilismo, então a concepção maquiavelista da grande política de Nietzsche, que não coloca limites à economia de violência a ser usada no cultivo e melhoramento do homem, provê os seres humanos cheios de vingança e ressentimento com tudo que eles precisam para justificar seu governo tirânico. Deste modo, ao longo da história, a nobre visão nietzscheana do

¹⁰¹ “(...) an aristocratic will to supremacy which rests on a politics of force and which stands in conflict with the ethical import of Zarathustra’s down-going”. NR, p. 224. A expressão *down-going* é a tradução para o inglês da palavra alemã *Untergang* e refere-se à sentença final do primeiro aforismo do prólogo de *Assim falou Zaratustra*: “— Assim começou o ocaso de Zaratustra” [no original: — *Also begann Zarathustra’s Untergang*, Z, prólogo, 1].

¹⁰² “The main conclusion to be reached in this study of Nietzsche’s moral and political thought is that the relation between ethics and politics in Nietzsche is an antinomical one. There exists a deep incompatibility between the historical insights of his inquiry into the problem of civilization, and the political vision he develops in response to the particular historical problematic of nihilism. For his great politics do not address the major cause of the rise of the metaphysics of resentment, namely, the experience of political alienation”. NR, p. 223.

reino do além-do-homem transmutou-se no governo de um rebanho de subumanos. Mas poder-se-ia perguntar se ao falhar em tratar das questões cruciais formuladas por uma figura de destaque da era moderna, como Rousseau, relativas à natureza do poder justo e legítimo, Nietzsche não encorajou este abuso de seu pensamento político?¹⁰³

Com isso, retomando o diálogo entre Nietzsche e Rousseau que dá nome ao livro, o autor inglês termina afirmando que, no que diz respeito à possibilidade de sua efetivação, a política de Nietzsche seria tão paradoxal quanto a de Rousseau, pois, da mesma forma como ocorre na obra do pensador genebrino, também aqui as condições necessárias para a realização da transformação moral na humanidade advogada pelo filósofo alemão, a saber, uma “cultura trágica”,¹⁰⁴ não existem na sociedade atual.

1.5 CRÍTICA DA INTERPRETAÇÃO DE ANSELL-PEARSON

A partir do que foi apresentado, pode-se resumir a apreciação de Ansell-Pearson sobre a política nietzscheana como uma rejeição da grande política nos seus aspectos teórico e prático.¹⁰⁵ Em relação ao aspecto teórico, o comentador inglês aponta que a própria concepção da grande política — ou seja, enquanto uma espécie de “solução política” para o problema do niilismo e da decadência do Ocidente que iria requerer grandes sacrifícios para sua implantação, mas que ofereceria uma recompensa igualmente grande — representa um retrocesso teórico em relação à postura de superação do ressentimento enunciada pelo filósofo de forma mais pungente em *Assim falou Zaratustra*.

Uma vez que este projeto da grande política em nada se diferenciaria das outras formas de “redenção” oferecidas, em primeiro lugar, pela crença numa outra vida no além — a qual seria a bem-aventurança obtida como recompensa pelos sacrifícios de negação da

¹⁰³ “Is not Nietzsche’s faith in the overman that of a blind and trusting fatalism which believes that out of good there will always emerge a deeper, more profound evil? The use and abuse of Nietzsche’s writings and ideas by the principal actors in the catastrophic events of the twentieth century would seem to validate such a claim. For even if Nietzsche cannot be labeled a fascist (and such a description is an injustice in my opinion), it cannot be denied — indeed, it must not be denied, but pondered upon and agonized over — that Nietzsche’s political thought freely opens up the possibility for such an abuse. If a buffoon could be fatal to humanity undergoing the experience of nihilism, then Nietzsche’s Machiavellian conception of great politics, which posits no limits to the economy of violence to be used in man’s further cultivation and enhancement, provides the human beings full of revenge and resentment with all that they need in order to justify their tyrannical rule. Thus, in the course of history, Nietzsche’s noble vision of the reign of the overman became transmuted into the rule of a herd of submen. But, it could be asked, by failing to address the crucial questions raised by a major figure of the modern age, like Rousseau, concerning the nature of legitimate and just power, did not Nietzsche simply encourage this abuse of his political thought?” NR, p. 228-229.

¹⁰⁴ “(...) a tragic culture (...)”. NR, p. 224.

¹⁰⁵ Que fique claro que esta divisão dos argumentos de Pearson em “âmbito teórico e prático” é nossa e não está presente em *Nietzsche contra Rousseau*. Apesar de ser uma classificação esquemática, e portanto, imperfeita, ela serve bem ao nosso propósito neste momento que é apenas o de retomar rapidamente os argumentos principais.

própria vida na Terra — e, em segundo lugar — num contexto em que o consolo religioso foi substituído por uma esperança laica — pela crença na política enquanto instância capaz de solucionar os problemas da humanidade e garantir ao homem a sua realização plena, então Pearson conclui que “a concepção de Nietzsche de uma grande política sucumbe ao ressentimento do espírito de vingança por sacrificar o presente em favor da desejada produção de um futuro mal-definido”.¹⁰⁶

No que diz respeito ao aspecto prático, a rejeição da grande política por Pearson se concentra em dois argumentos principais: o primeiro deles ressalta as enormes dificuldades referentes à exequibilidade desta proposta, as quais não seriam adequadamente consideradas por Nietzsche. A falta de uma resposta adequada da parte do filósofo ao questionamento sobre como seria possível superar o *Zeitgeist* de sua época e toda a força de “dois mil anos de aprendizado da cultura moral cristã”,¹⁰⁷ somada ao tom predominantemente beligerante dos seus escritos finais, leva o autor inglês a concluir que a única resposta possível para este impasse é considerar que o filósofo alemão apoiaria o largo emprego da violência, da repressão e da manipulação política na garantia do controle da sociedade.

O segundo argumento afirma que tal proposta política, ainda que viesse a se realizar, não apenas não seria capaz de contribuir para a superação do ressentimento, como ainda geraria mais ressentimento, visto que a grande maioria da população, oprimida pela violência e pela condição subumana de escravos à qual se veria reduzida, não poderia deixar de alimentar um profundo rancor e desejo de vingança contra este sistema político.

Como procuraremos discutir em maiores detalhes neste momento, julgamos que a interpretação de Ansell-Pearson sobre a grande política se mostra bastante problemática e questionável, principalmente, mas não exclusivamente, por conta da radical incompatibilidade e flagrante contradição que imediatamente salta aos olhos entre o conteúdo de tal proposta política — incluída aí a própria compreensão da grande política enquanto uma “proposta política”, no sentido como tradicionalmente se entende esta expressão, ou seja: uma reflexão sobre meios de administração, organização e direção de um determinado Estado — e algumas ideias fulcrais de Nietzsche, como por exemplo, o manifesto desprezo por parte do pensador alemão pela política enquanto instância realmente capaz de solucionar o problema da crise que assola o Ocidente, assim como sua crítica corrosiva e o seu consequente esforço em rejeitar toda forma de pensamento redentor, em suas formas propriamente religiosas ou laicas.

¹⁰⁶ “(...) Nietzsche’s conception of a great politics succumbs to the resentment of the spirit of revenge by sacrificing the present for the willed production of some ill-defined future”. NR, p. 17.

¹⁰⁷ NP, p. 168.

O primeiro aspecto problemático da interpretação de Ansell-Pearson para o qual gostaríamos de chamar a atenção diz respeito à insuficiência de um desenvolvimento teórico no que diz respeito ao estabelecimento de critérios de leitura para o trato com os textos de Nietzsche.

Seria desonesto de nossa parte afirmar que o autor inglês desconsidera totalmente as particularidades do estilo da escrita de Nietzsche. De fato, o primeiro capítulo da obra introdutória *Nietzsche como pensador político*¹⁰⁸, se constitui num breve comentário acerca do modo como o filósofo alemão expõe suas ideias. Contudo, ao invés de aprofundar esta temática e, a partir dela, delinear as linhas mestras que irão orientar seu trabalho de interpretação textual, ou ao menos apresentar uma justificativa para o modo como ele compreende as ideias de Nietzsche, o autor inglês foca-se numa discussão sobre a forma peculiar assumida pela verdade no seu pensamento, mencionando brevemente o problema aparentemente insolúvel do “anarquismo teórico”¹⁰⁹ que, em sua opinião, seria gerado pelo perspectivismo.

Se, contudo, é perfeitamente aceitável que uma obra de caráter introdutório não ofereça uma reflexão mais detida sobre aspectos filológicos em Nietzsche, por outro lado nos espantamos com a ausência de um desenvolvimento nesse sentido em *Nietzsche contra Rousseau*, o qual já se pretende ser um estudo de maior seriedade e conteúdo.

Salvo por uma única e breve referência no prefácio, na qual o autor reconhece que o significado das noções-chave da filosofia de Nietzsche é “polissêmico”,¹¹⁰ não há qualquer outra discussão sobre critérios de leitura e interpretação nem tampouco uma apresentação dos parâmetros filológicos que orientam seu próprio trabalho.

Ora, diante da importância ressaltada diversas vezes pelo próprio pensador alemão acerca do modo como ele esperava que seus escritos fossem tratados, e ainda, tendo em vista o fato de que as reflexões nietzscheanas sobre a política, talvez mais do que qualquer outra temática, estiveram (e ainda estão) profundamente envolvidas em polêmicas e disputas acirradas ao longo da história da repercussão do seu pensamento, suscitando leituras as mais diversas e muitas vezes incompatíveis entre si, julgamos que um primeiro fator que depõe contra a interpretação de Pearson é a insuficiência destas breves menções em fundamentar um posicionamento claro a respeito do estilo e das intenções do pensador alemão ao escrever, bem como das consequências que isso acarreta no modo como se deve proceder no trato com

¹⁰⁸ NP, p. 29-36.

¹⁰⁹ Idem, p. 32.

¹¹⁰ NR, prefácio, XII.

seus textos, visto que uma discussão sobre critérios de leitura torna-se, a nosso ver, absolutamente indispensável em se tratando da grande política.

Nesse sentido, é importante ressaltar que, a despeito de quaisquer problemas interpretativos da leitura de Pearson que venhamos a discutir aqui, não se trata aqui de criticar sua leitura apenas porque ele não partilharia do nosso ponto de vista sobre o que seria a grande política. Queremos, com esta primeira consideração, chamar a atenção para a falta de um posicionamento claro quanto a critérios de leitura — quaisquer que pudessem ser — em um trabalho que se propõe a analisar em profundidade um assunto particularmente capcioso em um filósofo como Nietzsche, que, como se sabe, escreve propositalmente de modo não convencional e que, por isso mesmo, concede grande importância ao modo como suas teses são enunciadas e lidas.

Acreditamos ainda que justamente esta ausência de uma consideração sobre as especificidades e exigências colocadas por Nietzsche àqueles que se disponham a ler seus textos é a principal causa daquilo que julgamos ser os problemas mais graves na leitura de Ansell-Pearson. O primeiro deles diz respeito à sua consideração de que a grande política seria uma proposta propriamente política de Nietzsche com vistas a solucionar o problema do niilismo e da decadência dos valores ocidentais. Pela expressão “proposta política” referimo-nos à política no sentido como tradicionalmente se entende este termo, ou seja: uma proposta que teria a intenção de discutir ou apresentar um modelo organizacional de gestão Estatal ou de um determinado agrupamento social.

Não são poucas as passagens nas quais o pensador alemão demonstra abertamente seu repúdio às soluções políticas, e o próprio Pearson não deixa de destacar este aspecto ao citar uma das mais conhecidas dentre elas, como vimos anteriormente.

Toda filosofia que acredita ter removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. (...) Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?¹¹¹

Em se tratando especificamente do contexto da sua produção intelectual tardia, acreditamos ser possível afirmar que tal posicionamento do filósofo alemão deve-se fundamentalmente à sua compreensão de que a política, em suas variadas formas, seria ainda uma instância derivada da moral. Ao lado da “grande política” de massas, de cunho militarista e nacionalista praticada por Bismarck na Alemanha de sua época, também as outras

¹¹¹ “*Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie (...) Wie sollte eine politische Neuerung ausreichen, um die Menschen ein für alle Mal zu vergnügten Erdenbewohnern zu machen?*” Co. Ext. III, 4. Citado por Ansell-Pearson em NR, p. 28.

modalidades teóricas e práticas da política do seu tempo, como a democracia, o anarquismo e o socialismo nada mais seriam do que resultados da transposição de valores morais cristãos para o âmbito da política laicizada. Nietzsche vê as pretensões de uma sociedade igualitária (democracia) ou de uma sociedade sem conflitos (socialismo), por exemplo, como diferentes formas da mesma utopia gregária de “universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, satisfação e facilidade para todos”.¹¹²

(...) com ajuda de uma religião que satisfêz e adulou os mais sublimes anseios do animal de rebanho, chegou-se ao ponto em que encontramos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. Mas que seu ritmo ainda é vagaroso e sonolento demais para os mais impacientes, para os doentes e viciados no mencionado instinto [o instinto de rebanho], disso falam os uivos cada vez mais furiosos, o ranger de dentes cada vez mais escancarado dos cães anarquistas que agora rondam pelos becos da cultura européia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente trabalhadores, ainda mais aos apatetados filosofastros e adoradores da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes com todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra qualquer outra forma de sociedade que não o rebanho *autônomo* (até chegar à própria negação do conceito de ‘senhor’ e ‘servo’ — ni dieu ni maître [nem deus nem senhor] manda uma fórmula socialista —); unânimes na resistência obstinada contra qualquer pretensão especial, qualquer direito especial e privilégio (isto quer dizer, em última instância, contra *todo* direito: pois quando todos são iguais, então ninguém precisa mais de ‘direitos’ —); unânimes na desconfiança contra a justiça que pune (como se ela fosse uma violação do mais fraco, uma injustiça com a consequência *necessária* de toda sociedade anterior —); mas do mesmo modo unânimes na religião da compaixão, na simpatia, com tudo quanto seja sentido, vivido, sofrido (abaixo até o animal, acima até ‘Deus’: — a extravagância de uma “compaixão para com Deus” é apropriada a uma época democrática —); todos juntos unânimes no grito e na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na incapacidade quase feminina de poder permanecer espectador diante dele, de poder *deixar* sofrer; unânimes no involuntário obscurecimento e amolecimento, sob cujo fascínio a Europa parece ameaçada por um novo budismo; unânimes na crença na moral da compaixão *coletiva*, como se ela fosse a moral em si, como o ápice, o cume alcançado pelos homens, a única esperança do futuro, o meio de consolo do presente, o grande resgate das culpas de outrora: — todos juntos unânimes na crença na comunidade como a *salvadora*, logo, no rebanho, em ‘si’...¹¹³

¹¹² “(...) *das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann* (...)” ABM, 44.

¹¹³ “(...) *mit Hilfe 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 sichtbarerem Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. Dass aber deren Tempo für die Ungeduldigeren, für die Kranken und Süchtigen des genannten Instinktes noch viel zu langsam und schläfrig ist, dafür spricht das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefleischen der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Cultur schweifen: anscheinend im Gegensatz zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen, in Wahrheit aber Eins mit ihnen Allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andre Gesellschafts-Form als die der autonomen Heerde (bis hinaus zur Ablehnung selbst der Begriffe „Herr“ und „Knecht“ — ni dieu ni maître heisst eine socialistische Formel —); Eins im zähen Widerstande gegen jeden Sonder-Anspruch, jedes Sonder-Recht und Vorrecht (das heisst im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn dann, wenn Alle gleich sind, braucht Niemand mehr „Rechte“ —); Eins im Misstrauen gegen die strafende Gerechtigkeit (wie als ob sie eine Vergewaltigung am Schwächeren, ein Unrecht*

No entender do pensador alemão, a filiação unânime das políticas contemporâneas à ideia de igualdade entre os homens e a consequente reivindicação de direitos iguais para todos — a qual tem sua origem na máxima cristã da “igualdade das almas ante Deus”¹¹⁴ — só contribui para mediocrizar os seres humanos, pois nivela a todos indistintamente sob o mesmo critério e suprime a riqueza da pluralidade de diferenças, reduzindo a existência humana a uma vida cerceada dentro dos limites de uma busca anódina pelo conforto, segurança e estabilidade no interior de uma sociedade gregária na qual a força para comandar é substituída pela virtude em obedecer e se adaptar, criando uma passividade indolente diante de toda espécie de conflito, o que faz dos homens verdadeiros “animais mansos e controláveis”, no sentido gregário da expressão.

Estando a política ainda profundamente enraizada na moralidade cristã, não faz sentido afirmar que Nietzsche responderia ao problema do niilismo no Ocidente por meio de uma proposta que se situasse numa dimensão política. Contudo, nem a implacável crítica do filósofo às práticas políticas do seu tempo nem sua visível descrença diante da política parecem ser motivos suficientes para que Pearson deixe de considerar que a solução nietzscheana se situaria numa dimensão política. Como se poderia entender isso?

A nosso ver, o argumento central que sustenta a tese de Pearson — e também de outros autores que igualmente entendem Nietzsche como apologista de uma aristocracia calcada em moldes maquiavélicos — é que, a despeito da crítica do filósofo alemão à democracia, ao socialismo e ao anarquismo, ele não critica, em nenhum momento, o regime de governo aristocrático.

Muito embora a obra nietzscheana esteja permeada de asserções positivas sobre a aristocracia e sobre uma classe de homens nobres e destacados que estaria por vir, as passagens nas quais o filósofo se refere de maneira elogiosa à obra *Leis de Manu*¹¹⁵ e à sociedade indiana hierarquizada e dividida em castas são, sem dúvida, aquelas que mais parecem oferecer suporte a esta leitura.

an der nothwendigen Folge aller früheren Gesellschaft wäre —); aber ebenso Eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Thier, bis hinauf zu „Gott“: — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott“ gehört in ein demokratisches Zeitalter —); Eins allesammt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können; Eins in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint; Eins im Glauben an die Moral des gemeinsamen Mitleidens, wie als ob sie die Moral an sich sei, als die Höhe, die erreichte Höhe des Menschen, die alleinige Hoffnung der Zukunft, das Trostmittel der Gegenwärtigen, die grosse Ablösung aller Schuld von Ehedem: — Eins allesammt im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, an die Heerde also, an „sich“ ” ABM, 202.

¹¹⁴ “Die ‘Gleichheit der Seelen vor Gott’ (...)” AC, 62.

¹¹⁵ As referências de Nietzsche a este código de leis, que foi o responsável pela ordenação da sociedade de castas indiana, aparecem AC, 56-58 e, com menor destaque, também em CI, Os melhoradores da humanidade, 3 e 4.

Tomando por base as mencionadas passagens, e também levando em consideração o tom antidemocrático e elitista dos escritos do filósofo alemão, tais comentadores julgam-se justificados em considerar que as *Leis de Manu* representariam para Nietzsche o ideal de uma sociedade forte, a efetivação do “domínio sobre a Terra como meio para a produção de um tipo elevado”.¹¹⁶

Tal consideração traz como consequência que as críticas nietzscheanas à política não se direcionariam contra toda e qualquer tentativa de resolver o problema da crise dos valores do Ocidente apelando para recursos e técnicas de natureza político-administrativa, mas unicamente contra aquelas formas de governo que teriam por base valores cristãos. Por conseguinte, passagens como a da *Terceira Consideração Extemporânea* citada acima — que à primeira vista pareceriam se referir à política como um todo — deveriam, no entender destes autores, ter seu alcance relativizado.

Contudo, acreditamos que esta interpretação acaba por se revelar insustentável à luz de uma análise mais ampla deste tema, como a realizada por Thomas H. Brobjer, que, em seu artigo *The absence of political ideals in Nietzsche's writings*,¹¹⁷ avalia a pertinência desta vertente interpretativa considerando não apenas a obra publicada, mas também o contexto da recepção do pensamento hindu por Nietzsche, o contexto das anotações preparatórias que posteriormente viriam a dar origem ao material publicado n’*O Anticristo*, bem como das cartas deste período. Com isso, Brobjer tem em vista mostrar que faz mais sentido compreender a polêmica “apologia” nietzscheana da sociedade de castas indiana como um recurso retórico com vistas a criticar o cristianismo do que como uma espécie de ideal político.

O principal argumento desenvolvido por Brobjer diz respeito ao contexto da recepção nietzscheana deste código de leis hindu, que se deu em meados de maio de 1888 por meio da leitura do livro *Les législateurs religieux: Manou-Moïse-Mahomet*, de Louis Jacolliot¹¹⁸, uma tradução comentada das *Leis de Manu* para o francês. Ao analisar as anotações póstumas desta época,¹¹⁹ o comentador chama a atenção para três fragmentos intitulados “Crítica às leis

¹¹⁶ “Die Herrschaft über die Erde, als Mittel zur Erzeugung eines höheren Typus (...)”. KSA 11, 25[211], p. 69. (primavera de 1884).

¹¹⁷ BROBJER, Thomas H. “The absence of political ideals in Nietzsche’s writings. The case of the Laws of Manu and the associated Caste-Society”. In: *Nietzsche-Studien* 27. Berlim: Walter de Gruyter, 1999, p. 300-318.

¹¹⁸ Cf. BROBJER, Thomas H. *Op. cit.* p. 303.

¹¹⁹ Brobjer menciona um total de 42 fragmentos que foram redigidos entre a primavera e o verão de 1888 e que possuem referências ao código de Manu. Vale destacar que estes escritos póstumos também incluem o material preparatório a partir do qual Nietzsche veio, mais tarde, a redigir os mencionados aforismos d’*O Anticristo*. Cf. BROBJER, Thomas H. *Op. cit.* p. 311, especialmente a referência nº 21.

de Manu”¹²⁰ —, que muito provavelmente foram anotações feitas por Nietzsche ao longo da leitura da tradução de Jacolliot. Nestas passagens, o filósofo se expressa de modo fortemente crítico em relação ao código hindu, o qual é referido como uma “escola do emburrecimento”¹²¹ e condenado por estabelecer uma relação de obediência total e irrestrita entre a vida e a lei, a qual, por sua vez, seria sustentada pelo medo do castigo e pela esperança de uma bem-aventurança no além.

No primeiro destes fragmentos, Nietzsche escreve que o código de Manu opera uma

(...) Redução da *natureza* à moral: uma condição de castigo do homem: não há efeitos naturais — a causa é o Brahma
 Redução dos *impulsos humanos* ao *temor do castigo* e à *esperança da recompensa futura*: isto é, [ao temor] da lei, *que possui ambas as coisas nas mãos...*
 Tem-se que viver absolutamente conforme a lei: as ações ordinárias são realizadas *porque* assim foram ordenadas; o instinto mais natural é satisfeito porque a lei assim o ordena.¹²²

A necessidade de se compreender e orientar a vida a partir de uma perspectiva metafísico-escatológica — a qual é condição indispensável para a manutenção de uma sociedade de castas — também é tematizada no fragmento 14[216], onde Nietzsche escreve que, no código de Manu, “toda a vida é assentada em uma perspectiva-de-além (*Jenseits-Perspektive*), de tal modo que seja entendida como *rica em consequências*, no sentido mais assustador possível”.¹²³

Por fim, Brobjer destaca os fragmentos 15[44] e 15[45], que, quando contrapostos um ao outro, complementam a apreciação negativa do pensador alemão acerca deste código de leis de modo a não deixar dúvidas. Em primeiro lugar, mencionamos o fragmento 15[45], que trata do código indiano:

Para a crítica do código de Manu. —
 O livro inteiro se assenta sobre a mentira sagrada: (...)
 — melhorar a humanidade — de onde se inspira este propósito? De onde foi tomado o conceito de melhor?
 — nós encontramos um tipo de homem, o *sacerdotal*, que se sente como norma, como ápice, como expressão mais elevada do tipo homem: a partir de si ele toma o conceito de “melhor”

¹²⁰ Os fragmentos são: KSA 13, 14[203] p. 385 (primavera de 1888), intitulado “*Crítica de Manu*”; KSA 13, 14[216] p. 385 (primavera de 1888) que tem por título “*Crítica da lei*” e KSA 13, 15[45] p. 439 (Primavera 1888), cujo título é “*Para a crítica do código de Manu*”.

¹²¹ “*Schule der Verdummung(...)*” KSA 13, 14[203] p. 385 (primavera de 1888).

¹²² “(...) *Reduktion der Natur auf die Moral: einen Strafzustand des Menschen: es giebt keine natürlichen Wirkungen — die Ursache ist das Brahman.*

Reduktion der menschlichen Triebfedern auf die Furcht vor der Strafe und die Hoffnung auf Lohn: d.h. vor dem Gesetz, das Beides in der Hand hat...

Man hat absolut conform dem Gesetz zu leben: das Vernünftige wird gethan, weil es befohlen ist; der naturgemäße Instinkt wird befriedigt, weil das Gesetz es vorgeschrieben hat (...)”. Idem.

¹²³ “*Zu diesem Zwecke wird das ganze Leben in eine Jenseits-Perspektive gesetzt, so daß es als folgenreich im allererschreckendsten Sinne begriffen wird...*” KSA 13, 14[216] p. 385 (primavera de 1888).

— ele acredita na sua superioridade, ele também a *quer* de fato: a causa da mentira sagrada é a *vontade de poder*...

* * * (...)

Nosso padrão clássico de pensamento é especificamente *ariano*: então nós também podemos fazer com que o tipo de homem mais bem-constituído e mais ponderado seja responsável pela mentira mais fundamental que já foi feita... Imitou-se isso quase em todo lugar: a *influência ariana* estragou o mundo inteiro...¹²⁴

No fragmento imediatamente anterior, contudo, Nietzsche deixa expresso que “entre nós” ocorreria justamente uma inversão da hierarquia proposta nas *Leis de Manu*:

A inversão da hierarquia:

Os falsários devotos, os sacerdotes, se tornarão entre nós em chandala:

— eles ocupam a posição do charlatão, do pseudocurandeiro, do falsário, do feiticeiro: nós os consideramos como corruptores da vontade; como os maiores caluniadores e vingadores contra a vida; como os *mais revoltantes* entre os enfeitados

* *

Por outro lado, o chandala de outrora está acima: à frente os blasfemadores de Deus, os *imoralistas*, os permissivos de toda espécie, os artistas, os judeus, o povo das brincadeiras — basicamente todas as classes de homens *mal-afamados* —

— nós nos elevamos para as alturas de pensamentos *honrosos*, mais ainda, nós *determinamos* a honra sobre a Terra, a “*nobreza*”...

— nós todos somos os **advogados da vida** —

— Nós *imoralistas* somos hoje o *poder mais forte*: os outros grandes poderes precisam de nós... nós construímos o mundo segundo nossas imagens —

Nós transferimos o conceito chandala para os *sacerdotes*, *professores-do-além* e para a *sociedade cristã* ligada a eles, ajuntamos aquilo que é de mesma origem, os pessimistas, niilistas, românticos compassivos, criminosos, viciados — toda a esfera onde o conceito “Deus” é imaginado como salvador...

* *

Nós temos orgulho disso, não mais precisarmos ser mentirosos, não mais caluniadores, não mais desconfiados da vida...

NB. Mesmo se nos demonstrassem *Deus*, nós não saberíamos crer nele.¹²⁵

¹²⁴ “Zur Kritik des Manu-Gesetzbuchs. —

Das ganze Buch ruht auf der heiligen Lüge: (...)

— *die Menschheit zu verbessern — woher ist diese Absicht inspiriert? Woher ist der Begriff des Bessern genommen?*

— *wir finden eine Art Mensch, die priesterliche, die sich als Norm, als Spitze, als höchsten Ausdruck des Typus Mensch fühlt: von sich aus nimmt sie den Begriff des „Bessern“*

— *sie glaubt an ihre Überlegenheit, sie will sie auch in der That: die Ursache der heiligen Lüge ist der Wille zur Macht...*

* * * (...)

Wir haben das klassische Muster als spezifisch arisch: wir dürfen also die bestausgestattete und besonnenste Art Mensch verantwortlich machen für die grundsätzlichste Lüge, die je gemacht worden ist... Man hat das nachgemacht, überall beinahe: der arische Einfluß hat alle Welt verdorben... KSA 13, 15[45] p. 439 (primavera de 1888). O grifo é nosso. Nota: os termos “ariano” e “influência ariana” referem-se, neste fragmento, diretamente às leis de Manu. A esse respeito, Cf. KSA 13, 14[204] p. 386 (primavera de 1888).

¹²⁵ “Die Umkehrung der Rangordnung:

die frommen Falschmünzer, die Priester werden unter uns zu Tschandala:

— *sie nehmen die Stellung der Charlatans, der Quacksalber, der Falschmünzer, der Zauberer ein: wir halten sie für Willens-Verderber, für die großen Verleumder und Rachsüchtigen des Lebens, für die Empörer unter den Schlechtweggekommenen*

* *

Dagegen ist der Tschandala von Ehemals obenauf: voran die Gotteslästerer, die Immoralisten, die Freizügigen jeder Art, die Artisten, die Juden, die Spielleute — im Grunde alle verrufenen Menschenklassen —

— *wir haben uns zu ehrenhaften Gedanken emporgehoben, mehr noch, wir bestimmen die Ehre auf Erden, die „Vornehmheit“...*

— *wir Alle sind heute die Fürsprecher des Lebens —*

Diante do teor fundamentalmente crítico e negativo da apreciação nietzscheana das *Leis de Manu* que se pode haurir a partir destes fragmentos póstumos, como explicar que o filósofo tenha se referido de modo tão elogioso a este mesmo código nos aforismos 56, 57 e 58 d’*O Anticristo*? Este paradoxo, à primeira vista insolúvel, é esclarecido por Brobjer também por meio de uma remissão às anotações que deram origem aos polêmicos aforismos.

No nível contextual deve-se considerar o fato que o principal propósito de Nietzsche neste trabalho é uma crítica do cristianismo, isto é, de sua própria tradição e da tradição de seus leitores. Quando ele compara negativamente o cristianismo com outras alternativas (aqui com as leis de Manu) isto não necessariamente significa que elas constituam o ideal de Nietzsche ou mesmo que sua concepção delas seja tão positiva quanto possa parecer. A retórica em tal situação exagera os aspectos positivos das alternativas. É evidente em uma nota desta época que o propósito de introduzir a discussão de Manu aqui era parte da crítica de Nietzsche ao cristianismo. “Uma comparação do código hindu com o cristão não pode ser evitada; não há melhor meio para se chamar a atenção para aquilo de imaturo e diletante em toda a tentativa cristã”. KSA 13, 15[24], p.420 (primavera de 1888).

O fato de que as alternativas pareçam mais positivas do que elas realmente são está claro nas seções d’*O Anticristo* sobre o budismo (seções 20 – 23) as quais também poderiam ter se mostrado como um ideal para Nietzsche se não fosse por uma sentença no início da argumentação, na qual Nietzsche claramente exprime que ambas, cristianismo e budismo, “se complementam como religiões niilistas — elas são religiões da *décadence*”. Com exceção desta sentença, a argumentação nietzscheana parece fortemente positiva, embora saibamos por esta sentença e por outras referências (...) que o budismo está mais para um contraideal do que um ideal para Nietzsche. (...)

Há um paralelo direto entre o contraste nietzscheano do cristianismo com as leis de Manu e o contraste com o budismo (nas seções 20 – 23) e com o Islã (nas seções 59 e 60). Em comparação com o cristianismo, Nietzsche louva todos os três — mas na realidade nenhum deles está próximo de seu ideal.¹²⁶

— *wir Immoralisten sind heute die stärkste Macht: die großen anderen Mächte brauchen uns... wir construieren die Welt nach unserem Bilde* —

Wir haben den Begriff Tschandala auf die Priester, Jenseits-Lehrer und die mit ihnen verwachsene, die christliche Gesellschaft übertragen, hinzugenommen, was gleichen Ursprungs ist, die Pessimisten, Nihilisten, Mitleids-Romantiker, Verbrecher, Lasterhaften, — die gesammte Sphäre, wo der Begriff „Gott“ als Heiland imaginirt wird...

* *

Wir sind stolz darauf, keine Lügner mehr sein zu müssen, keine Verleumder, keine Verdächtiger des Lebens...

NB. Selbst wenn man uns Gott bewiese, wir würden ihn nicht zu glauben wissen”. KSA 13, 15[44] p. 438. (primavera de 1888).

¹²⁶ “On the contextual level one ought to take note of the fact that Nietzsche’s main purpose in this work is a critique of Christianity, that is, his own and his readers own tradition. When he compares Christianity negatively with other alternatives (here the laws of Manu) this does not necessarily mean that these constitute Nietzsche’s ideal, or even that his view of them are as positive as it might appear. The rhetoric in such a situation exaggerates the positive sides of the alternatives. That the purpose of introducing the discussion of Manu here was part of Nietzsche’s critique of Christianity is apparent in a note from this time. “A comparison of the Indian lawbook with the Christian cannot be avoided; there exist no better means to make visible the immature and diletantish nature of the whole Christian attempt.” (KSA 13,15[24]).

*That the alternatives appear more positive than they really are is clear in the sections in The Antichrist about Buddhism (sections 20 – 23) which could also have appeared as an ideal for Nietzsche if it were not for a sentence early in the discussion in which Nietzsche clearly states that Christianity and Buddhism both “belong together as nihilistic religions — they are *décadence* religions”. With the exception of this sentence Nietzsche’s discussion appears highly positive although we know from this sentence and from other references (...) that Buddhism is more of a counter-ideal than an ideal for Nietzsche. (...)*

À luz do contexto formado pelas anotações que remontam à época da recepção nietzscheana do pensamento hindu e também dos textos preparatórios para o que mais tarde viria a se constituir como o livro *O Anticristo*, a tese de que a sociedade de castas indiana poderia ser considerada como uma espécie de “ideal político” para o filósofo alemão não só se revela como uma interpretação que carece de respaldo textual como também suscita enormes dificuldades teóricas.

Diante do desprezo manifesto por Nietzsche contra a classe sacerdotal, como acreditar que ele seria favorável a um regime político no qual ela ocupa justamente a posição mais elevada? E que dizer das mordazes críticas que ele lança a todos os melhoradores da humanidade no capítulo homônimo de *Crepúsculo dos Ídolos*? Se, como foi visto, o pensador considera o código de Manu como exemplo típico desta pretensão de “melhoramento da humanidade”, seria razoável considerar que suas críticas também se aplicariam a si próprio?

Por fim, em vista das diversas passagens nas quais o filósofo de Naumburg se expressa de maneira inegável no sentido de repudiar de maneira veemente toda tentativa de buscar um fundamento ou de remeter o sentido da existência a algo outro que esteja “para além” dela,¹²⁷ como explicar que uma sociedade que necessita justamente de uma “perspectiva-de-além” para se sustentar poderia ser considerada como seu ideal político?

É justamente o procedimento adotado por Ansell-Pearson em face destas dificuldades — quando ele simplesmente conclui que a grande política seria um indicativo de que o pensador alemão teria sucumbido ao ressentimento e ao espírito de vingança no período

There is a direct parallel between Nietzsche's contrast of Christianity with the laws of Manu and the contrast with Buddhism (in sections 20 – 23) and with Islam (in sections 59 and 60). In comparison to Christianity Nietzsche praises all three — but in reality none of them are close to his ideal. BROBJER, Thomas H. *Op. cit.* p. 307-308. A citação de Nietzsche sobre o budismo e cristianismo foi extraída de AC, 20.

¹²⁷ Para exemplificarmos com uma passagem no mesmo contexto d’*O Anticristo*, vale mencionar o aforismo 15 desta obra: “No cristianismo, nem a moral nem a religião tocam com qualquer ponto da realidade. Nada além de *causas* imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “espírito”, “o livre-arbítrio” — ou também “o arbítrio não-livre”); nada além de *efeitos* imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Uma relação entre *seres* imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; completa ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (nada além de autoequivocos, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis — dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo — com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa — “arrepentimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “a proximidade de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). — Esse mundo de pura *ficção* diferencia-se do mundo dos sonhos, para sua grande desvantagem, pelo fato de esse último *refletir* a realidade, enquanto *aquele* falseia, desvaloriza e nega a realidade. (...) — todo mundo fictício tem sua raiz no *ódio* contra o natural (— a realidade! —), ele é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas com isso tudo é esclarecido*. Quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* (*wegzulügen*) à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade quer dizer ser uma realidade *malograda*... A sobrecarga de sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* de toda moral e religião fictícias: mas uma tal sobrecarga dá a *fórmula* para *décadence*...” AC, 15.

posterior a *Assim falou Zaratustra*¹²⁸ — que consideramos como o segundo problema mais grave de sua interpretação.

Ao expressar tal conclusão, o autor inglês deixa subentendido que, para o Nietzsche maduro, mais importante seria dar vazão ao seu próprio ressentimento — a um subproduto tardio da sua condição psicológica doentia — na forma do anúncio da grande política, ainda que isto, na medida em que se contraporía frontalmente a algumas ideias fundamentais que ele desenvolveu e advogou ao longo de toda sua vida intelectual, viesse a colocar por terra todo o seu esforço em rejeitar qualquer tipo de redenção consoladora para o problema da crise do Ocidente.

A nosso ver, o mero recurso a uma conclusão psicologizante deste tipo é absolutamente insuficiente para dar conta de maneira adequada e satisfatória dos problemas suscitados pela interpretação do autor inglês, pois este tipo de argumento se apoia em pressupostos dificilmente corroboráveis. O primeiro deles é a pretensão sub-repticiamente arrogada pelo comentador de que ele possuiria plena ciência, por intermédio de alguma “*qualitas occulta*”, para parafrasear o próprio Nietzsche, acerca da intimidade e dos aspectos mais profundos da condição psicológica do filósofo, os quais, vale ressaltar, ele não revelou nem em cartas nem em seus apontamentos pessoais. O segundo é a supervalorização desta suposta condição psicopatológica do filósofo em detrimento do seu compromisso com seu trabalho reflexivo, desenvolvido à custa de muito esforço durante a maior parte de sua vida, esforço este do qual o § 6 do capítulo “Por que sou tão sábio”, de *Ecce homo*, é um claro exemplo:

(...) Quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia assumiu a luta contra os sentimentos de vingança e de rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” — a luta com o cristianismo é apenas um caso particular dela — compreenderá por que apresento justamente aqui meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática. Nas épocas de *décadence* eu os *proibi* a mim como prejudiciais; tão logo a vida era novamente rica e orgulhosa o bastante para eles, eu os *proibi* como *inferiores* a mim.(...)¹²⁹

Nesse sentido, entendemos que o recurso ao psicologismo como solução rápida e definitiva para toda e qualquer dificuldade suscitada por uma determinada interpretação do pensamento de Nietzsche mostra-se antes como um desvio diante do problema do que como seu enfrentamento propriamente dito, pois retira toda a responsabilidade do comentador pelas

¹²⁸ Cf. NR, p. 161 e p. 192-193.

¹²⁹ “(...) *Wer den Ernst kennt, mit dem meine Philosophie den Kampf mit den Rach- und Nachgefühlen bis in die Lehre vom „freien Willen“ hinein aufgenommen hat — der Kampf mit dem Christenthum ist nur ein Einzelfall daraus — wird verstehn, weshalb ich mein persönliches Verhalten, meine Instinkt-Sicherheit in der Praxis hier gerade an’s Licht stelle. In den Zeiten der decadence verbot ich sie mir als schädlich; sobald das Leben wieder reich und stolz genug dazu war, verbot ich sie mir als unter mir.(...)*” EH, Por que sou tão sábio, 6.

dificuldades advindas de sua leitura e lança-a, sem maiores justificativas, sobre os ombros do próprio filósofo.

É curioso notar que, em vista do fato de Nietzsche haver encerrado sua vida intelectual de maneira abrupta devido a um colapso mental cuja causa e circunstâncias até hoje permanecem incertas, o recurso ao fator psicológico/patológico para explicar ou justificar eventuais contradições ou excentricidades no seu pensamento foi (e, infelizmente, ainda é) empregado por diversos dentre seus leitores como uma espécie de último recurso que tem em vista soterrar qualquer problema mais desafiador ou oferecer uma resposta rápida para alguma dificuldade indesejada. A esse respeito, fazemos nossas as linhas de Werner Stegmaier, em uma nota de rodapé bastante esclarecedora num artigo que se propõe a analisar justamente um dos aforismos mais explosivos quanto ao estilo e mais desmedidos quanto às pretensões — o § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo* —, o qual também é uma das passagens mais frequentemente tachadas de “megalomaniaca” ou “delirante” de Nietzsche:

As pessoas tomam-se a si próprias como critério para demarcar o que em Nietzsche pode valer como aceitável, presunçoso e megalomaniaco, e colocam sua loucura no momento onde elas não mais o compreendem, não mais o suportam — isso pode começar já n’*O Nascimento da Tragédia* e vai se aproximando cada vez mais, em *Assim falou Zaratustra*, em *Para a Genealogia da Moral*, no *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce homo* e *O Anticristo*. Mas o próprio Nietzsche mediu “a fortaleza de um espírito [...] pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amolecida, falseada” (*Além de Bem e Mal*, §39) — e igualmente a sua “verdade”.¹³⁰

Faz-se necessário ressaltar, entretanto, que ao criticarmos a fragilidade da leitura de Pearson em apresentar uma resposta satisfatória para as contradições entre o que ele afirma ser o “pensamento político de Nietzsche” e algumas ideias básicas defendidas pelo pensador alemão, isto não significa, de maneira alguma, que estaríamos pressupondo que as ideias do filósofo estariam (ou deveriam ser) isentas de quaisquer contradições ou problemas. Tampouco trata-se de alguma tentativa de salvar a imagem do filósofo ou defender a coerência interna de um suposto sistema de pensamento nietzscheano contra as críticas que lhe foram lançadas, visto que tal empreendimento, além de atoleimado, seria completamente inútil, pois as ideias filosóficas de quem quer que seja não se enquadram na categoria das coisas que precisam de alguma forma ser defendidas por algum advogado para que possam continuar mantendo sua validade.

¹³⁰ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. In: *Trans/Form/Ação*. Marília: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2010, vol. 33, n. 2, p. 241-277. Aqui, p. 245.

O florescimento de um determinado conjunto de reflexões filosóficas e sua posterior influência e repercussão nos mais diversos âmbitos de uma cultura e de uma sociedade ou, pelo contrário, a perda da relevância, o abandono e o posterior obscurecimento de um sistema de ideias não são ocorrências que dependam da quantidade de elogios ou de críticas que a eles sejam dirigidos. Prova disso é o fato de que uma parcela significativa dos pensadores mais importantes da tradição filosófica encontraram pouco ou nenhum eco para suas reflexões enquanto estavam vivos e o valor de seus escritos só veio a ser reconhecido postumamente. Da mesma forma, não foram poucos aqueles que, tendo obtido grande projeção e destaque no cenário cultural e intelectual durante a vida, caíram no mais completo esquecimento tão logo faleceram.

Nesse sentido, gostaríamos de concluir enfatizando uma vez mais que nossa intenção ao desenvolvermos um diálogo com a interpretação de Ansell-Pearson foi o de avaliar a pertinência dos principais argumentos que constituem um dos trabalhos hermenêuticos sobre a grande política de grande destaque no mundo todo, o qual, devido ao seu caráter pioneiro no Brasil, se constituiu também no pontapé inicial que despertou o interesse de um número crescente de pesquisadores brasileiros para o tema da grande política.

A contraposição com os argumentos de Thomas Brobjer, que tomam em consideração o contexto das leituras de Nietzsche e dos fragmentos preparatórios às obras publicadas, nos foi profícua não apenas para responder àquelas que consideramos como as duas maiores dificuldades da interpretação de Pearson, mas também porque serviu para ressaltar ainda mais a importância de se ter critérios metodológicos sólidos e bem definidos no trato com os textos do filósofo alemão.

Com isso, acreditamos ser possível concluir este primeiro capítulo com uma espécie de “definição negativa” da grande política: por meio da análise dos argumentos de Pearson e da contraposição com as teses de Brobjer, pudemos averiguar o que a grande política **não é e o que ela não pode ser**, ou seja: a grande política não se constitui na apologia de um regime de governo aristocrático de inspiração maquiavélica no qual o filósofo-legislador — numa postura que lembra uma “tentativa de atualização do ideal político platônico”¹³¹ — assumiria o poder sobre as diferentes castas e conduziria as forças produtivas da sociedade rumo ao objetivo maior de cultivar uma raça de homens superiores.

¹³¹ “(...) *Versuch einer Aktualisierung des platonischen Politikideals*”. MARTI, Urs. “Große Politik”. In: OTTMANN, Henning (Org.). *Nietzsche-Handbuch*. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 248-250. Aqui, p. 250.

Mais do que isso, concluímos ainda que a grande política tampouco faz sentido se compreendida como qualquer forma de “proposta política”, no sentido como tradicionalmente se entende este termo, isto é, de uma tentativa em estabelecer as linhas-mestras de um regime administrativo, o qual teria por objetivo solucionar o problema da crise dos valores do Ocidente, independentemente de quais poderiam vir a ser essas linhas-mestras.

Resta-nos agora, portanto, procurar estabelecer quais os critérios de leitura que orientarão nossa própria abordagem da obra de Nietzsche, o que será feito no próximo capítulo, para que com isso possamos estar em condições de desenvolver uma hipótese hermenêutica sobre a grande política de maneira razoável e coerente.

CAPÍTULO 2 – A GRANDE POLÍTICA À LUZ DO CONTEXTO DAS REFLEXÕES NIETZSCHEANAS SOBRE O NILISMO E A *DÉCADENCE*

2.1 CONSIDERAÇÕES PARA UMA FILOLOGIA DE NIETZSCHE

No capítulo anterior, buscamos dialogar com as ideias que constituem as linhas-mestras da leitura desenvolvida por Ansell-Pearson sobre a grande política. Nossa intenção a partir deste momento é a de buscarmos desenvolver nossa própria leitura da grande política, sendo que o primeiro passo para isso consistirá numa tentativa de sistematizar os critérios de leitura que nos servirão de base para esta tarefa.

As diversas especificidades que caracterizam os textos do filósofo de Naumburg — a escrita em aforismos; a falta de ordenação na apresentação de suas teses segundo as tradicionais divisões das áreas de conhecimento; a ausência de enunciação e do desenvolvimento de argumentos de maneira sistemática, metódica e organizada; e ainda a igual carência de conclusões claras — saltam aos olhos e já foram exaustivamente ressaltadas por muitos daqueles que se ocuparam com suas ideias.

A estas se soma também a adoção de uma postura totalmente inesperada e não-acadêmica no que diz respeito ao trato com seus interlocutores (o engajamento formal num determinado tópico de debate é rejeitado por Nietzsche em favor do escrito polêmico). Por fim, faz-se necessário apontar ainda uma característica que, a nosso ver, possui importância fundamental, a saber: a recusa do emprego de uma terminologia unívoca por parte do pensador alemão.

Com isso queremos dizer que, em Nietzsche, uma mesma palavra ou expressão assume diferentes significados conforme o contexto em que está inserida, sendo que, algumas vezes, estes sentidos diferentes atribuídos a um mesmo termo sequer são compatíveis entre si. Isto é válido inclusive para as ideias que são tradicionalmente consideradas como os “conceitos” principais de seu pensamento, como o além-do-homem, a vontade de poder, o eterno retorno, o niilismo, etc.

Nossa afirmação pode ser verificada quando se considera, por exemplo, as disputas interpretativas sobre o que viria a ser o sentido do eterno retorno,¹ ou ainda os diferentes

¹ Scarlett Marton, no artigo intitulado “O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?”, (in: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32) oferece um panorama bastante esclarecedor sobre as principais interpretações acerca do eterno retorno.

sentidos assumidos pelo termo niilismo nos textos de Nietzsche. Da mesma forma, procuraremos mostrar que isto também ocorre com a expressão grande política.

Conquanto tais peculiaridades façam com que a tarefa de comentar os escritos de Nietzsche não possa se dar nos mesmos moldes de um trabalho sobre as ideias de algum outro filósofo sistemático da tradição do pensamento Ocidental, isso não significa que não possam existir critérios que orientem uma boa apreciação dos textos de Nietzsche, e é justamente sobre isso que iremos discorrer nas páginas que se seguem.

Inicialmente queremos destacar as técnicas de análise e interpretação textual empregadas por Elisabeth Kuhn no trato com as obras do pensador alemão. Já na introdução do seu livro *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*², a pesquisadora elenca quatro procedimentos filológicos que irão orientar seu trabalho, sendo que o primeiro deles refere-se diretamente a este aspecto multívoco das palavras em Nietzsche. Denominado semasiologia, ele se constitui na análise dos diferentes significados que uma mesma palavra pode possuir, ao mesmo tempo em que busca investigar as condições (o “como” e o “porquê”³) em que se deram tais mudanças de sentido. A autora emprega o mencionado procedimento não apenas no mencionado livro — onde o objetivo é o de compreender o niilismo e seus desdobramentos na obra de Nietzsche como um todo — mas também o faz num outro artigo⁴, no qual aplica estes mesmos critérios de maneira mais restrita para analisar especificamente o contexto das primeiras reflexões do pensador alemão sobre o niilismo à luz da leitura da obra *Pais e Filhos*, do escritor russo Ivan Turguêniev.

Situando-se numa perspectiva de trabalho filológico semelhante, Werner Stegmaier, no artigo *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo*⁵ também ressalta o caráter multívoco dos escritos de Nietzsche:

Conforme sua sentença de que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*Para a Genealogia da Moral*, II, §13), Nietzsche evitou definições fixas. E ainda, contrariamente à imagem criada pela compilação de fragmentos *A Vontade de Poder*, ele não apresentou quaisquer resultados conclusivos para sua filosofia.

Mesmo em textos onde ele formulou estes resultados experimentalmente para si, como, por exemplo, no fragmento Lenzer Heide, era evidente que ele não tinha a

² KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlim: Walter de Gruyter, 1992, p. 4-6. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25).

³ KUHN, E. *Op. cit.* p. 4.

⁴ KUHN, Elisabeth. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”, in: *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlim: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol 13), aqui, p. 255-256.

⁵ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. p. 241-277.

intenção de publicá-los. Assim como mais tarde Wittgenstein, Nietzsche procurou continuamente trazer conceitos filosóficos aparentemente inequívocos de volta para o seu uso cotidiano e para as múltiplas margens de manobra (*Spielräume*) e, acima de tudo, procurou também trazer o pensamento, das ilusões metafísicas, de volta para “terapias”.

Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo.⁶

Atenção especial merece ser concedida à palavra alemã *Spielraum* — que traduzimos por margem de manobra —, empregada por Stegmaier para indicar esta condição de mobilidade semântica na qual uma mesma palavra pode, sob determinadas condições, ser compreendida de maneiras diferentes. O próprio Nietzsche a utilizou, entre outras passagens, no aforismo 27 de *Além de Bem e Mal* para referir-se a este espaço de impossibilidade de fixação de um sentido definitivo, e declarou que sua intenção era de deixar propositalmente uma margem de manobra para mal-entendidos.

(...) agora mesmo eu faço tudo para propriamente ser mal compreendido? (...) Mas no que diz respeito aos “bons amigos” (...) procede-se bem ao conceder-lhes já de início uma margem de manobra (*Spielraum*) e arena (*Tummelplatz*) para mal-entendidos (...).⁷

Esta estranha e aparentemente paradoxal intenção do filósofo — afinal de contas, quem escreveria um livro para ser mal compreendido? — passa a ganhar sentido quando se leva em consideração o seu esforço em selecionar um público de leitores que estivesse em condições de ler e apreciar seus escritos. Conforme sua própria declaração — no aforismo 381 d’*A Gaia Ciência*, o qual discute a possibilidade de que seus escritos sejam ou não sejam compreendidos — Nietzsche preocupou-se em preservar suas ideias de mãos indesejadas, e esforçou-se por reservá-las somente àqueles que seriam semelhantes a ele: seus amigos, seus bons ouvintes e bons leitores.

Todo espírito e gosto mais destacado, quando quer se comunicar, escolhe para si também seus ouvintes; ao escolhê-los, ele simultaneamente traça suas barreiras contra “os outros”. Todas as leis mais refinadas de um estilo têm aí sua origem: elas mantêm longe, elas criam distância, elas proíbem “a entrada”, a compreensão, como foi dito, — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.⁸

⁶ STEGMAIER, Werner. *Op. cit.* p. 247.

⁷ “(...) *ich thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden? (...) Was aber „die guten Freunde“ anbetrifft (...) so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn (...)*” ABM, 27.

⁸ “*Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zieht er zugleich gegen „die Anderen“ seine Schranken. Alle feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung: sie halten zugleich ferne, sie schaffen Distanz, sie verbieten „den Eingang“, das Verständniss, wie gesagt, — während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind*”. GC, 381.

E quem seriam estes bons amigos e leitores, de alguma forma “aparentados” com o filósofo? Se nos basearmos nas expectativas do próprio Nietzsche, eles ainda não **são**, mas **estariam por vir**. Em vista do tom fortemente crítico das colocações do pensador sobre a cultura, a política, as instituições e os homens de seu tempo, não é de surpreender que a ele pareça “não apenas compreensível, mas justo”⁹ que nenhum dentre seus contemporâneos esteja preparado para ler seus escritos.

Nesse sentido, o estilo da escrita do filósofo — que evita propositalmente definições fixas e unívocas — tenciona, entre outros objetivos,¹⁰ lançar por terra toda pretensão de cristalização de sua filosofia em um sistema de conceitos e, com isso, repelir justamente aqueles leitores ávidos de sistemas de verdades organizadas, que têm necessidade de encontrar uma certeza definitiva a qualquer custo.

Vale ressaltar ainda que, ao nos referirmos às variações de sentido dos termos em Nietzsche conforme o contexto, não queremos com isso de forma alguma apoiar a tese de que os principais “conceitos” em Nietzsche passariam, ao longo de sua obra, por uma espécie de processo evolutivo, que desembocaria numa tese final e acabada e que, portanto, todas as eventuais mudanças de sentido deveriam ser apreciadas à luz desta suposta conclusão final de sua filosofia.

Trata-se aqui antes de não perdermos de vista que o filosofar em Nietzsche se deu, conforme ele próprio assim o afirmou, por meio de experimentos.¹¹ Com isso, da mesma forma como o filósofo argumenta, no parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral* a respeito das transformações sofridas pelas instituições, doutrinas, religiões, etc., entendemos que as transformações de sentido operadas em algumas ideias centrais de seu pensamento — aí também incluída a grande política — correspondem a movimentos de reinterpretação, reavaliação e transformação operados pelo filósofo com suas próprias ideias. Conduzir o pensamento e escrever por meio de tais saltos, mudanças, deixando o sentido de suas principais ideias sujeito às variações de margens de manobra —

⁹ “(...) *dass man heute nicht hört, dass man heute nicht von mir zu nehmen weiss, ist nicht nur begreiflich, es scheint mir selbst das Rechte*”. EH, Por que escrevo livros tão bons, 1.

¹⁰ Faz-se necessário ressaltar que o objetivo de selecionar seu público de leitores e a consequente preocupação em preservar suas ideias de mãos impuras e inábeis não esgota o sentido das reflexões de Nietzsche sobre a possibilidade de compreensão, incompreensão ou má-compreensão de seus escritos. Há pesquisadores que enxergam nos dois aforismos mencionados (GC, 381 e ABM, 27) o cerne de uma reflexão mais ampla que objetivaria colocar em questão a pretensão de que todo discurso, quando bem articulado, poderia ser compreendido por qualquer um. A esse respeito, Cf. VIESENTEINER, Jorge L. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. (Tese de doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2009, especialmente o capítulo 3.

¹¹ Cf. os seguintes fragmentos póstumos: KSA 10, 7 [261] p. 321 (primavera/verão de 1883), KSA 13, 16[32] p. 492 (primavera/verão de 1888), KSA 13, 24[1] p. 615 (outubro/novembro de 1888) e também GC, 110.

constituindo assim uma “filosofia experimental”¹² — foi a forma encontrada pelo pensador para não permitir que suas ideias se cristalizassem em um sistema unívoco de verdades eternas e permanecessem fluidas.

(...) não há princípio mais importante para todo tipo de história do que este (...); que algo existente, que de algum modo atingiu uma posição, é sempre interpretado a partir de novos pontos de vista, novamente monopolizado, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) que todo acontecer no mundo orgânico é um *subjugar*, *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é um novo interpretar, um reajustar, por meio do qual o “sentido” e o “objetivo” anteriores precisam ser necessariamente obscurecidos ou completamente suprimidos. (...) todos os objetivos, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e gravou sobre ele o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma contínua cadeia de signos de interpretações sempre novas e de reajustes, cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, antes se sucedem e se substituem sob condições meramente casuais. Consequentemente, “desenvolvimento” de uma coisa, de um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a um fim, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, alcançado com o menor dispêndio de força e de custos — mas sim a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes uns dos outros, considerados juntamente com as resistências a cada vez acionadas em sentido contrário, com as metamorfoses da forma tentadas com o objetivo de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. A forma é fluida, mas o “sentido” o é ainda mais...¹³

Um exemplo claro de como se deram tais releituras e reinterpretações são os prólogos redigidos por Nietzsche em 1886 à *Gaia Ciência*, aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, além da “tentativa de autocrítica” acrescentada neste mesmo ano ao *Nascimento da Tragédia*, e também os capítulos de *Ecce homo* nos quais ele comenta cada um dos seus escritos publicados até então.

Diante da importância deste panorama de instabilidade semântica que acabamos de apresentar no interior da economia argumentativa nietzscheana, caberia aqui então perguntar

¹² KSA 13, 16[32], p. 492 (primavera/verão de 1888).

¹³ “(...) *gibt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen (...) dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige „Sinn“ und „Zweck“ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. (...) alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines „Dings“, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen. „Entwicklung“ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, — sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen. Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr...” GM, II, 12.*

se, uma vez que o pensador alemão deixa claro que toda finalidade, utilidade e função não seriam nada mais que o resultado de uma apropriação, de uma atividade deliberada de sujeição e de transformação; e ainda, uma vez que ele próprio estruturou e expôs suas principais teses de modo a selecionar seu público de leitores, oferecendo a “seus amigos” — isto é, a todos aqueles que “não têm *necessidade* de artigos de fé extremos. Aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, absurdo”¹⁴ — “uma ampla (*reichlich*) margem de manobra para mal-entendidos”,¹⁵ então não seria possível afirmar que a própria tarefa de “compreensão” da sua obra filosófica — em outros termos: o comentário de natureza filológica e exegetica ao qual nossa dissertação aspira ser um exemplar — já não seria desde sempre também uma apropriação, uma sujeição, um assenhoreamento, no qual o leitor e intérprete precisará lidar com as diferentes *Spielräume* legadas pelo filósofo, movendo-se no interior delas, preenchendo-as, enfim, concedendo-lhes sentido a partir de seus próprios interesses e vivências pessoais?

Julgamos ter motivos de sobra para concluir que a resposta seria afirmativa. Mas o que se poderia então concluir disso? Que toda e qualquer tese sobre Nietzsche, na medida em que corresponderia a uma ação deliberada da parte do leitor em trabalhar com as diferentes possibilidades de significado abarcadas pela fluidez de sentido dos conceitos, iluminando-as a partir de suas próprias vivências, seria válida?

Não e absolutamente não! Ao defendermos que toda leitura e tentativa de compreender o discurso de Nietzsche já implica necessariamente numa atividade da parte do leitor em trabalhar com os espaços semânticos abertos e indefinidos — as margens de manobra — deixadas propositalmente pelo filósofo, não queremos de forma alguma dizer que apenas isso bastaria. De forma alguma defendemos que, em se tratando de Nietzsche, “vale tudo”. Há uma outra condição de fundamental importância na determinação do sentido de um termo em Nietzsche e que, a nosso ver, representa justamente a diferença entre uma leitura de qualidade e uma leitura ruim, qual seja: o contexto.

Uma vez que o esforço declarado do filósofo teve por finalidade fazer com que seus conceitos se apresentassem ao leitor de maneira fluida no interior de um espaço semântico indeterminado — o que impossibilita que eles possam ter seu sentido fixado de modo unívoco e definitivo —, então a única determinação a que se pode aspirar acerca do sentido dos termos em Nietzsche é aquela que trata dos **limites das margens de manobra**, ou seja, da fronteira

¹⁴ “(...) *die, welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, (...)*” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de junho de 1887).

¹⁵ “*Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Mißverständnisse zugestehen.*” KSA 12, 1[182] p. 50. (inverno de 1885/primavera de 1886).

que delimita o “interior indeterminado” do *Spielraum* separando-o do âmbito semântico no qual toda tentativa de se discutir as ideias de Nietzsche fracassa por carecer de base textual.

A nosso ver — e aqui filiamo-nos à corrente filológico-interpretativa de Stegmaier¹⁶ —, tal determinação só é possível por meio de um estudo detalhado do contexto no qual uma determinada obra foi escrita ou uma determinada tese foi elaborada.

(...) uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos “lentamente” e em seu próprio contexto, sem extrair deles “doutrinas” gerais e apressadas.¹⁷

Tal investigação do contexto se faria por meio de um entrecruzamento das referências dos textos publicados com os fragmentos póstumos e cartas de uma mesma época. Se considerarmos os textos preparatórios das principais obras e as várias revisões e modificações às quais Nietzsche submetia seus escritos antes de dar-lhes uma forma definitiva para publicação, perceberemos que há uma abundância de material nos textos póstumos que se relaciona diretamente com passagens cruciais de sua obra publicada. Uma análise cuidadosa deste material se mostra de importância fundamental na iluminação de passagens obscuras, no esclarecimento de alguns temas que são mencionados apenas de maneira breve na obra publicada — os quais só chegaram a ser desenvolvidos em maior profundidade nos póstumos — e ainda no desvelamento de aspectos genealógicos do texto publicado que tornam compreensíveis o percurso trilhado pelo pensador no desenvolvimento de suas reflexões, no qual o filósofo acolhe certas ideias — que acabam publicadas — e decide rejeitar outras, ou então reservá-las apenas para si.

Todavia, se por um lado Stegmaier reconhece a importância de se considerar os textos póstumos na tarefa de reconstrução do contexto de um determinado conjunto de reflexões em Nietzsche, vale ressaltar que, no seu entender, este emprego deve ser realizado concedendo-se sempre prioridade ao material publicado. Em suas palavras:

¹⁶ Tamanha é a importância que este pesquisador concede à investigação do contexto para uma melhor compreensão das teses em Nietzsche que ele próprio, em diversos artigos, autodenominou seu trabalho como “interpretação contextual”. Cf. por exemplo, o artigo “‘Philosophischer Idealismus’ und die ‘Musik des Lebens’. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr.372 der *Fröhlichen Wissenschaft*”. In: *Nietzsche-Studien* 33. Berlim: Walter de Gruyter, 2004. p. 90-128.

¹⁷ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. p. 241-277. Aqui, p. 247. A última frase da citação termina com uma referência a outro artigo do mesmo autor, intitulado “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie”, in: *Nietzsche-Studien* 36. Berlim: Walter de Gruyter, 2007. p. 80-94. Aqui p. 80-82. A mencionada “exigência metódica” de Nietzsche está enunciada no aforismo 5 do prefácio de 1886 de *Aurora*.

(...) não é aceitável que se encontre a “verdadeira filosofia de Nietzsche” justamente em suas anotações, e é filologicamente desonesto considerar suas anotações póstumas como fragmentos de suas verdadeiras “doutrinas”. Em suas anotações, Nietzsche gravou resultados de leituras, intuições, esquemas, linhas de reflexão e rascunhos, experimentou com eles, reescreveu-os, agrupou-os — e então, em suas publicações, recorreu a elas de modo muito livre ou não. Quando ele as publicava, raramente o fazia do modo como primeiramente as havia formulado. Segundo princípios filológicos, somente a versão publicada (ou, no que concerne aos últimos escritos, aquela projetada para publicação) pode ser a versão válida. Apenas esta foi autorizada por Nietzsche, e ele a publicou de tal modo conforme as “leis sutis” de seu estilo, que justamente os “bons amigos” devem ser deixados inseguros quanto à segurança de suas interpretações. “Bons leitores” deveriam observar isso. (...) ¹⁸

Como uma última observação, pensando ainda em termos de margens de manobra, **se, de um lado, não é possível apontar uma leitura verdadeira dos textos de Nietzsche** — pois, como foi visto, o modo como o filósofo enuncia suas principais teses impede uma determinação absoluta do que se encontra “do lado de dentro” deste espaço de mobilidade semântica —, **por outro, é possível apontar leituras falsas**, pois o contexto no qual suas teses foram elaboradas determina um limite fora do qual já não é mais possível remeter uma ideia a Nietzsche, sob pena de se ferir a própria “honestidade intelectual”¹⁹, para usar uma expressão cara ao filósofo.

Concluindo esta primeira parte, acreditamos que por meio de uma interpretação contextual dos seus escritos seria possível atender à exigência colocada pelo próprio pensador aos seus “pacientes amigos” de que o “*aprendam a ler bem*”, pois, assim como *Aurora*, seus outros escritos também “desejam para si apenas leitores e filólogos perfeitos”.²⁰

Com estas considerações metodológicas em mente, passamos então à análise dos textos sobre a grande política.

¹⁸ “Darum ist nicht anzunehmen, dass man „die eigentliche Philosophie Nietzsches“ gerade in seinen Notaten finden wird, und es ist philologisch unredlich, seine Nachlass-Notate als Fragmente seiner wahren ‚Lehre‘ zu betrachten. Nietzsche hielt in seinen Notaten Lese Früchte, Einfälle, Übersichten, Gedankenlinien und Entwürfe fest, experimentierte mit ihnen, schrieb sie um, grupperte sie um – und griff dann in seinen Veröffentlichungen sehr frei auf sie zurück oder auch nicht. Wenn er sie veröffentlichte, dann kaum so, wie er sie zunächst formulierte. Nach philologischen Prinzipien kann nur die veröffentlichte (oder, was die letzten Schriften betrifft, zur Veröffentlichung vorgesehene) Version die gültige sein. Nur sie hat Nietzsche autorisiert, und er hat sie nach den ‚feineren Gesetzen‘ seines Stils so publiziert, dass gerade ‚gute Freunde‘ in der Sicherheit ihrer Interpretationen verunsichert werden sollten. ‚Gute Leser‘ sollten sich daran halten. (...)” STEGMAIER, Werner. “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie”. p. 90.

¹⁹ “intellektuelle Rechtschaffenheit” Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, 16; EH, O Caso Wagner, 2; AC, 12; NW, Nós, antípodas.

²⁰ “Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: lernt mich gut lesen!” A, prólogo, 5.

2.2 NOÇÕES PRELIMINARES SOBRE A GRANDE POLÍTICA

Um dos primeiros aspectos para o qual gostaríamos de chamar a atenção é que as reflexões sobre a grande política não são realizadas por Nietzsche somente depois de *Assim falou Zarathustra*, e tampouco esta expressão foi empregada por ele com um único sentido.²¹ Aparecendo pela primeira vez ainda em *Humano, demasiado humano*²², ela pode ser encontrada em vários escritos do pensador, cuja composição abarca um período que se estende de 1878 até o fim da sua vida lúcida, em janeiro de 1889.²³ Em cerca da metade das vezes em que ocorre,²⁴ ela foi empregada no sentido de uma crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX, em particular na Alemanha recentemente unificada, as quais, segundo o filósofo alemão, exemplificam um modelo de política autoritária de “sangue e ferro”²⁵ que tem como principais características o militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da busca pela supremacia sobre outras nações.

²¹ Em *Nietzsche contra Rousseau*, p. 192-193, Ansell-Pearson dá a entender de maneira errônea que todas as reflexões nietzscheanas sobre a grande política realizadas a partir de *Além de Bem e Mal* se refeririam à mencionada “solução política” do filósofo para o problema da decadência dos valores do Ocidente. Como um último comentário sobre a leitura de Pearson — com o qual também iniciamos o desenvolvimento de nossa própria interpretação sobre a grande política —, gostaríamos de deixar claro que, independentemente das divergências teóricas entre nossa interpretação e a interpretação do comentador inglês sobre o que poderia vir a ser o segundo sentido desta expressão, no que diz respeito à grande política, não se trata de uma evolução no sentido da expressão, que inicialmente se referiria às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista e depois passaria a se referir somente ao “projeto político” nietzscheano. Ao contrário, ela foi empregada nos dois sentidos ao longo da produção tardia do filósofo e estes continuam coexistindo até mesmo nos seus derradeiros fragmentos, redigidos entre o final de 1888 e início de 1889, nos quais ele trata desta temática de maneira mais pungente.

²² HDH, 481.

²³ As passagens da obra de Nietzsche onde esta expressão aparece são: HDH, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como antinatureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; EH, porque sou um destino, 1 bem como os seguintes fragmentos póstumos: KSA 9, 4[247] p. 161 (verão de 1880); KSA 11, 32[18] p. 416. (inverno de 1884/1885); KSA 11, 34[188] p. 484 (abril/junho 1885); KSA 11, 35[45] p. 531 (maio/julho 1885); KSA 11, 35[47] p. 533 (maio/julho 1885); KSA 12, 9[121] p. 406 (outono de 1887); KSA 13, 12[2] p. 211 (início de 1888); KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888); KSA 13, 25[1] p. 637 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e KSA 13, 25[6] p. 639 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

²⁴ Dentre as 20 ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui 6 aforismos publicados e 4 fragmentos póstumos, escritos e publicados ao longo de um período que vai de 1878 até os seus fragmentos finais) se refere à mencionada crítica dirigida contra o conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras 3 ocorrências em fragmentos póstumos (datadas de 1884, 1885 e 1888) se constituem em esquemas preparatórios que mostram esboços do que poderia ser a ordem de capítulos ou de temas a serem tratados em livros que nunca chegaram a ser escritos. Neles, a expressão aparece sozinha, sem qualquer comentário ou explicação, o que torna difícil determinar com certeza em qual sentido ela foi concebida. Por fim, restam 7 ocorrências (4 aforismos publicados e 3 fragmentos póstumos), redigidas entre 1886 e janeiro de 1889, nas quais esta expressão seguramente não foi empregada para se referir de modo irônico à política autoritária e militarista do *Reich* alemão, e cujo esclarecimento é nosso objetivo neste trabalho.

²⁵ “(...) *Blut und Eisen* (...)” ABM, 254.

Tal modelo de política é veementemente criticado por Nietzsche que, longe de entendê-la como verdadeiramente “grande”, afirma, ao contrário, que ela é justamente a responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão²⁶, o que também pode ser visto na seguinte passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, na qual o filósofo defende a tese de que o fortalecimento do Estado corresponderia a um igual estrangulamento da cultura:

Faça-se uma estimativa: não é apenas palpável que a cultura alemã decaiu, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despendar mais do que tem — isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se se exaure no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares — se se entrega para *esse* lado o quantum de entendimento, seriedade, vontade, de auto-superação que se é, então ele faltará no outro lado. A cultura e o Estado — que não se engane sobre isso, — são antagonistas: “Estado cultural” é meramente uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são épocas politicamente decadentes: o que é grande no sentido da cultura foi apolítico, mesmo *antipolítico*. (...) Na história da cultura européia, o advento do “*Reich*” significa, antes de tudo, uma coisa: uma *mudança do centro de gravidade*. Já se sabe em toda parte: no principal — e isto continua sendo a cultura — os alemães já não entram mais em consideração. (...) ²⁷

Esta “grande política” revela-se, na verdade, como uma “pequena política”,²⁸ justamente porque impede o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, que, como o próprio filósofo deixou claro, é “o principal”. Na medida em que um Estado se propõe a absorver e direcionar todos os recursos à sua disposição com vistas a assegurar para si “uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos”,²⁹ sua população automaticamente passa a ser considerada como matéria-prima a ser empregada — e, como a história do século XX mostrou de modo a não deixar dúvidas, até mesmo sacrificada — de maneira cuidadosamente planejada e calculada com vistas a maximizar os benefícios em prol do crescimento e do desenvolvimento do seu aparelho político-administrativo e militar.³⁰

Vê-se que é meu desejo ser justo com os alemães: não gostaria de me tornar infiel a mim mesmo quanto a isso — eu também devo, portanto, fazer minha objeção a eles.

²⁶ ABM, 241. Cf. também GC, 377.

²⁷ “*Man mache einen Überschlag: es liegt nicht nur auf der Hand, dass die deutsche Cultur niedergeht, es fehlt auch nicht am zureichenden Grund dafür. Niemand kann zuletzt mehr ausgeben als er hat — das gilt von Einzelnen, das gilt von Völkern. Giebt man sich für Macht, für grosse Politik, für Wirthschaft, Weltverkehr, Parlamentarismus, Militär-Interessen aus, — giebt man das Quantum Verstand, Ernst, Wille, Selbstüberwindung, das man ist, nach dieser Seite weg, so fehlt es auf der andern Seite. Die Cultur und der Staat — man betrüge sich hierüber nicht — sind Antagonisten: „Cultur-Staat“ ist bloss eine moderne Idee. Das Eine lebt vom Andern, das Eine gedeiht auf Unkosten des Anderen. Alle grossen Zeiten der Cultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch. (...) In der Geschichte der europäischen Cultur bedeutet die Heraufkunft des „Reichs“ vor allem Eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiss es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Cultur — kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht.*” CI, O que falta aos alemães, 4.

²⁸ ABM, 208, GC, 377.

²⁹ “(...) *unter den mächtigsten Staaten sich eine entscheidende Stimme zu sichern* (...)” HDH, 481.

³⁰ Cf. HDH, 481.

Paga-se caro por chegar ao poder: o poder *emburrece*... Os alemães — outrora se chamou a eles de povo de pensadores: eles ainda pensam atualmente? — agora os alemães se entediam com o espírito, agora os alemães desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade para as coisas realmente espirituais — “Alemanha, Alemanha acima de tudo”, eu receio, isto foi o fim da filosofia alemã... “Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem *bons* livros alemães?” perguntam-me no estrangeiro. Eu ruborizo, mas, com a bravura que me é própria também em casos desesperadores, respondo: “Sim, *Bismarck!*”. — Deveria eu também confessar quais livros se lê atualmente?... Maldito instinto de mediocridade!
 ___³¹

Esta pequena política se estrutura sobre duas características principais, a saber: em primeiro lugar o cultivo de um fervor nacionalista hostil, ou então o apelo a um chauvinismo racial ou religioso³² (ou a qualquer outra forma de separação arbitrária entre seres humanos que se possa conceber), que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “nós” e os “outros”, cujo exemplo claro Nietzsche pôde testemunhar no crescimento do nacionalismo na Europa do fim do século XIX, referido por ele como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe (...) essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está doente”³³ e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena política*”.³⁴

À exaltação dos nacionalismos imperialistas — que faz com que as nações européias, em especial a Alemanha, se ocupem de supervalorizar o nacional e apontar as armas para o estrangeiro — soma-se também uma segunda característica: o cultivo de uma ideologia gregária, que afirma que a existência humana só realizaria plenamente seu sentido a partir do momento em que conseguisse integrar-se num todo maior³⁵ — o que, no contexto da Alemanha de Nietzsche, seria simbolizado pela grandeza e glória do *Reich* — e que, com isso, oferece suporte aos processos de massificação indispensáveis à efetivação deste tipo de política.

³¹ “*Man sieht, es ist mein Wunsch, den Deutschen gerecht zu sein: ich möchte mir darin nicht untreu werden, — ich muss ihnen also auch meinen Einwand machen. Es zahlt sich theuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdimmt... Die Deutschen — man hiess sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch? — Die Deutschen langweilen sich jetzt am Geiste, die Deutschen misstrauen jetzt dem Geiste, die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge — „Deutschland, Deutschland über Alles“, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie... „Giebt es deutsche Philosophen? giebt es deutsche Dichter? giebt es gute deutsche Bücher?“ fragt man mich im Ausland. Ich erröthe, aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: „Ja, Bismarck!“ — Dürfte ich auch nur eingestehn, welche Bücher man heute liest?... Vermaledeiter Instinkt der Mittelmässigkeit! — ” CI, O que falta aos alemães, 1. Cf. também o fragmento póstumo KSA 13, 19[1]. p. 539 (setembro 1888), que muito provavelmente foi uma versão preparatória para este aforismo.*

³² Cf., por exemplo, ABM, 241; ABM, 254; CI, o que falta aos alemães, 3 e o fragmento póstumo KSA 12, 7[47] p. 310 (final de 1886/ primavera de 1887).

³³ “(...) *diese culturwidrigste Krankheit und Unvernunft, die es giebt, den Nationalismus, diese névrose nationale, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europa’s, der kleinen Politik (...)*” EH, O Caso Wagner, 2.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Cf. A, 189 e o fragmento póstumo KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888).

Tal é o desprezo do filósofo alemão por esta pequena política que “torna monótono o espírito alemão na medida em que o torna enfatçado”³⁶, por essa “mentirosa auto-admiração racial e indecência que atualmente se ostenta na Alemanha como signo da mentalidade alemã”,³⁷ que é justamente por oposição a ela que ele emprega a expressão grande política em seu segundo sentido, com vistas a indicar — desta vez sem ironia — qual seria a sua grande política:

(...) antes o contrário seria do meu agrado — quero dizer, um crescimento tal do caráter ameaçador da Rússia, que a Europa teria de resolver tornar-se igualmente ameaçadora, a saber, *adquirindo uma vontade única* por meio de uma nova casta dominante sobre a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que pudesse se colocar alvos por milênios afora: — para que finalmente chegasse a termo a longa comédia de sua divisão em pequenos Estados, e, do mesmo modo, sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo para a pequena política acabou: já o próximo século trará a luta pelo domínio da Terra — a *compulsão* para a grande política”.³⁸

Ora, se o segundo sentido atribuído à grande política foi primeiramente mencionado por Nietzsche através de uma contraposição à política chauvinista e autoritária do Império Alemão recém-unificado, é natural que surja a pergunta se isto então não significaria que o pensador apoiaria práticas políticas não autoritárias, como a democracia ou o liberalismo, ou ainda, se ele não seria apologista de doutrinas libertárias. Contudo, ao lançarmos os olhos sobre suas críticas igualmente mordazes dirigidas contra a democracia, o anarquismo e o socialismo — sobre as quais se tratou brevemente no primeiro capítulo deste trabalho³⁹ — torna-se possível perceber que esta suspeita não procede, pois nenhuma dentre estas “políticas não autoritárias” encontra acolhida nas suas reflexões.

Se nem a política autoritária e militarista do *Reich*, nem as políticas de orientação democrática, socialista, liberal ou anarquista são acolhidas por Nietzsche, então qual poderia ser o regime político encerrado na sua proposta da grande política?

Ao invés de tentarmos responder uma pergunta deste tipo, é necessário chamar a atenção para o fato de que tal questionamento não faz sentido, pois ele ainda se encontra inserido naquele mesmo esquema interpretativo defendido por comentadores como Ansell-

³⁶ “(...) einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht (...)”. GC, 377.

³⁷ “(...) jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt (...)” Idem.

³⁸ “(...) mir würde das Entgegengesetzte eher nach dem Herzen sein, — ich meine eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Russlands, dass Europa sich entschliessen müsste, gleichermaassen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: — damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluss käme. Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, — den Zwang zur grossen Politik.” ABM. 208.

³⁹ Cf. o primeiro capítulo, p. 45-47.

Pearson — do qual procuramos nos distanciar no primeiro capítulo —, que considera que o discurso da grande política se constituiria numa “proposta política”.

Considerando-se, então, que a grande política não pode ser entendida como uma proposta política, restaria a nós concluirmos, na esteira de Walter Kaufmann⁴⁰, que as reflexões de Nietzsche seriam absolutamente isentas de implicações políticas? Também julgamos que este não seria o caso, pois se assim fosse, não haveria a ênfase deliberada por parte do filósofo em apresentar sua grande política por oposição à pequena política.

Diante deste aparente impasse — como entender que a grande política não se constitua numa “proposta política” de Nietzsche se ela é justamente apresentada como algo que se contrapõe à pequena política e, portanto, encontra-se em estreita relação com uma determinada forma de política? —, mais prudente seria indagar qual é o sentido desta contraposição nietzscheana. Não seria possível encontrar um **fator comum**, compartilhado por todas as políticas que são alvejadas pela crítica de Nietzsche, ao qual justamente o filósofo procura se reportar quando opõe a grande política à pequena política?

Acreditamos que, para responder esta pergunta, faz-se necessário em primeiro lugar buscar compreender o pano de fundo moral a partir do qual se estruturam as críticas de Nietzsche às instituições e à política ocidentais. Por isso, nosso próximo objeto de investigação será o conjunto de reflexões que constituem o diagnóstico nietzscheano da crise do Ocidente: o niilismo e a *décadence*.

2.3 O NILISMO: O DIAGNÓSTICO NIETZSCHEANO DA “DOENÇA” DO OCIDENTE.

Para iniciarmos nossa investigação acerca do modo como Nietzsche estruturou a sua “*vista geral* sobre nosso século, sobre toda a modernidade, sobre a ‘civilização’ alcançada”,⁴¹ julgamos que a metáfora empregada por ele para referir-se à figura do filósofo como um “*médico da cultura*”⁴² nos parece um ponto de partida ideal, pois quando se busca compreender como este pensador se voltou para os fenômenos de seu tempo, vê-se que ele visivelmente buscou assumir o papel de um médico que se dispõe a auscultar a modernidade à

⁴⁰ Cf. o primeiro capítulo, p. 13-14.

⁴¹ “NB. *Mein Werk soll enthalten einen Gesamtüberblick über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die erreichte „Civilisation“*”. KSA 12, 9[177] p. 440 (outono de 1887).

⁴² KSA 7, 30[8] p. 733 (outono de 1873/inverno de 1873-74).

procura de diferentes “sinais” e “sintomas”, a partir dos quais se tornaria possível oferecer um “diagnóstico da doença européia”⁴³.

Com o cuidado e a atenção de um médico que examina seu doente, Nietzsche julga perceber nos “ídolos”⁴⁴ da modernidade algo de terrível; uma doença fatal que, embora não deseje, acaba por se mostrar de modo irreversível, revelando a incômoda verdade de que a modernidade é um tempo “doente”.

Uma outra convalescença, sob circunstâncias ainda mais desejadas por mim, está em *auscultar ídolos*... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é *meu* “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido”... Fazer perguntas com o *martelo* aqui e ouvir, talvez, como resposta, algum conhecido som oco que vem de vísceras estufadas — que deleite para alguém que tem ouvidos ainda por trás dos ouvidos — para mim, velho psicólogo e encantador, ante o qual o que queria permanecer em silêncio *tem de manifestar-se*...⁴⁵

Ao afirmar que a Europa está doente, o pensador quer dizer que a modernidade ocidental é um período marcado por uma crise profunda, na qual os valores e as instituições⁴⁶ que até então estruturavam o pensamento e a organização da sociedade perdem gradativamente a capacidade de continuar respondendo às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. O gradual crescimento da dúvida e desconfiança corrosivas que colocam em xeque a antiga crença na legitimidade incontestável e no caráter perene e indelével dos pilares da civilização ocidental traz como consequência não somente o advento de um clima de inquietação espiritual generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos em relação ao Estado, o qual foi denominado pelo escritor francês Paul Bourget como *décadence*.⁴⁷

É nesse sentido que, ao dizer que há mais ídolos que realidades no mundo, o filósofo já quer oferecer uma indicação de sua interpretação com relação ao seu tempo: a de que nem tudo aquilo que se tomou até hoje como “sagrado”, “verdadeiro”, “confiável” ou “seguro” de

⁴³ “— für diese Diagnose der europäischen Krankheit will ich einstehn. (...)” ABM, 208.

⁴⁴ Nietzsche emprega este termo para indicar tudo aquilo que é objeto de seu “olhar clínico”: não apenas as coisas propriamente sagradas (como a ideia de Deus ou a moralidade presente nas religiões), mas também todos os valores e instituições sobre os quais se apoiaram as principais realizações culturais da civilização ocidental. A esse respeito, vale ainda mencionar uma passagem do prólogo de *Ecce homo*: “Nenhum novo ídolo será construído por mim; os velhos deveriam aprender o que é ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) — isto já fazia parte do meu ofício bem antes.” EH, prólogo, 2.

⁴⁵ “*Eine andere Genesung, unter Umständen mir noch erwünschter, ist Götzen aushorchen... Es giebt mehr Götzen als Realitäten in der Welt: das ist mein „böser Blick“ für diese Welt, das ist auch mein „böses Ohr“... Hier einmal mit dem Hammer Fragen stellen und, vielleicht, als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören, der von geblähten Eingeweiden redet — welches Entzücken für Einen, der Ohren noch hinter den Ohren hat, — für mich alten Psychologen und Rattenfänger, vor dem gerade Das, was still bleiben möchte, laut werden muss...*” CI, prólogo.

⁴⁶ Como exemplo, veja-se a primeira sentença de CI, Incursões de um extemporâneo, 39: “Crítica da modernidade. — *Nossas instituições não servem para mais nada: sobre isso se é unânime.*”

⁴⁷ As reflexões nietzscheanas sobre a *décadence* serão tratadas adiante.

fato o seria; a de que as maravilhosas construções lógicas e metafísicas, tomadas até então como verdades certas e indiscutíveis, possuem tanta solidez quanto um punhado de estátuas ocas. A este fenômeno de esfacelamento dos antigos valores e concepções de mundo o filósofo denomina **niilismo** e afirma que ele seria “o *caráter fundamental*, o verdadeiro *problema trágico* do nosso mundo moderno”⁴⁸.

Apesar de o termo niilismo ser empregado com diferentes sentidos ao longo dos seus escritos, todos eles estão relacionados com a desvalorização dos valores, o que já indica que este fenômeno tem sua origem na moral, mais especificamente, em **uma** moral: a moral cristã, a qual, segundo o pensador de Naumburg, representa a pedra angular sobre a qual se estruturou a civilização ocidental em todos os seus aspectos mais fundamentais, quer se considere a política, a ciência, a filosofia, o direito, etc. Em uma palavra: “*Niilismo: falta o objetivo; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? — que os valores mais altos se desvalorizam*”.⁴⁹

As primeiras menções ao termo “niilista” nos textos do filósofo alemão ocorrem em dois fragmentos do verão de 1880⁵⁰ e constituem uma reflexão que se relaciona diretamente com o contexto das agitações políticas e sociais ocorridas na Rússia durante as décadas de 60 a 80 do século XIX, em que diversos grupos de jovens anarquistas radicais — autointitulados “niilistas” — foram responsáveis por ações criminosas com o objetivo de espalhar o terror entre a população e desestabilizar o governo do Czar.

Nesse contexto, a leitura do romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev⁵¹ foi uma fonte particularmente significativa para as reflexões de Nietzsche nesta época. Nos mencionados fragmentos, a palavra “niilista” foi empregada num sentido bastante pontual e específico, referindo-se à postura de violência destruidora direcionada contra as instituições políticas e sociais daquela época, bem como contra seus respectivos representantes.

Com o passar do tempo, contudo, em especial no último período da sua produção intelectual, a reflexão sobre o niilismo se desenvolve e se amplia no sentido de atuar como uma chave para a interpretação dos principais acontecimentos da modernidade, que busca

⁴⁸ “(...) *das es* [der Nihilismus] *der* Grundcharakter, *das eigentlich* tragische Problem *unsrer modernen Welt* (...) ist...” KSA 12, 7[8] p. 291 (final de 1886/primavera de 1887).

⁴⁹ “Nihilism: *es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“ was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen.*” KSA 12, 9[35]. p.350 (outono de 1887).

⁵⁰ Cf. os fragmentos póstumos KSA 9, 4 [103] p. 125 (verão de 1880) e KSA 9, 4 [108] p. 127 (verão de 1880).

⁵¹ Para maiores informações acerca das fontes a partir das quais Nietzsche trava contato com o niilismo, Cf. KUHN, E. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”. In: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), p. 253-278 e também, de minha autoria, “As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev”, in: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 327-345.

abranger todas as manifestações de descrença em relação às antigas concepções de mundo, incluindo também a política. A esse respeito, a leitura de um fragmento póstumo datado do final de 1887 - início de 1888 mostra-se bastante esclarecedora:

O que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*. Esta história já pode ser contada agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro já fala por cem sinais, este destino deixa-se reconhecer em toda parte; para esta música do futuro todos os ouvidos estão agora aguçados. Toda nossa cultura européia já se movimenta desde muito tempo com uma tortura da expectativa, a qual cresce de século em século como uma catástrofe desenfreada: inquieta, violenta, precipitada. Como um fluxo que quer *o fim*, que não reflete mais sobre si, que tem medo de refletir sobre si.⁵²

Outro indicativo da importância do papel representado pelo niilismo no pensamento de Nietzsche é a existência de diversos planos feitos pelo pensador de um escrito que deveria se intitular *Para a história do niilismo europeu*⁵³ e que integraria a obra *A Vontade de Poder*. Apesar de nunca haver escrito esta obra, ainda assim o filósofo escreve, em junho de 1887, um pequeno texto que permaneceu póstumo, intitulado *O niilismo europeu*⁵⁴, no qual expõe de maneira sintética os principais pontos de sua reflexão sobre este fenômeno e que nos serviu como importante fonte na composição deste trabalho.

Como um acréscimo ao que foi visto, julgamos que a consideração de Elisabeth Kuhn, de que “o projeto (*Entwurf*) de Nietzsche acerca do complexo de temas do niilismo ocupa o centro no âmbito dos seus filosofemas mais importantes”,⁵⁵ vem apenas corroborar as duas ideias que tomaremos como base neste momento para realizar nossa investigação sobre o niilismo, quais sejam: a de que a caracterização da modernidade é um objetivo claramente anunciado por Nietzsche em seus escritos, e ainda, a de que nesta tarefa o filósofo entende o niilismo como o acontecimento que melhor traduziria a dinâmica dos principais eventos do seu tempo.

⁵² “*Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.*” KSA 13, 11[411] p. 189-190 (novembro de 1887/março de 1888).

⁵³ Sobre estes planos, Cf. KSA 12, 5[75] p. 218 (verão de 1886/outono de 1887); KSA 12, 6[26] p. 243 (verão de 1886/primavera de 1887), KSA 12, 9[1] p. 339 (outono de 1887), KSA 13, 11[150] p. 71 (novembro de 1887/março de 1888), KSA 13, 13[3] p. 214 (início de 1888 até a primavera de 1888), KSA 13, 14[114] p. 291 (primavera de 1888) e KSA 13, 18[17] p. 537 (julho/agosto de 1888). Também há uma menção a este projeto em GM, III, 27.

⁵⁴ KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887).

⁵⁵ “*Nietzsches Entwurf des Nihilismus-Komplexes bildet die Mitte im Rahmen seiner wichtigsten Philosopheme (...)*”. KUHN, Elisabeth. “Nihilismus”. In: OTTMANN, H. (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 293.

2.4 O SURGIMENTO DA VONTADE DE VERDADE NA FIGURA DE SÓCRATES

“O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais *unheimlich* de todos os hóspedes?”⁵⁶
— Friedrich Nietzsche, fragmento póstumo do inverno de 1885-86.

Nossa intenção ao escolhermos esta passagem específica de Nietzsche como mote não é casual, pois julgamos que ela sintetiza todo o trabalho que pretendemos desenvolver neste momento, o qual se divide em três partes: inicialmente procuraremos mostrar qual a gênese do niilismo no Ocidente. Em seguida, passaremos a uma análise mais aprofundada do niilismo em duas acepções mais importantes: enquanto fenômeno global de desvalorização dos valores e enquanto estado psicológico.

No entender de Nietzsche, a origem do niilismo remonta à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., mais especificamente à época do florescimento intelectual da figura de Sócrates, a qual é entendida pelo filósofo alemão como o marco do aparecimento no Ocidente de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da existência que se deu a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom “em si” e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

No capítulo intitulado *O problema de Sócrates*, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche discorre acerca desta temática ao longo de 12 aforismos breves, porém, bastante esclarecedores. Já de início, Sócrates é apresentado ao leitor como um indivíduo doente, como um homem decadente que se coloca negativamente perante a vida devido a uma condição de fraqueza fisiológica.

Esta ideia desrespeitosa, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, tornou-se compreensível a mim primeiramente num caso em que o preconceito erudito e não erudito se opõe a ela mais fortemente: eu reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos (*Nascimento da Tragédia*, 1872). Qualquer *consensus sapientium* [consenso dos sábios] — isto eu compreendo cada vez melhor — em nada demonstra que eles tivessem razão naquilo sobre o que concordavam: ele demonstra muito mais que eles próprios, esses sapientíssimos, coincidiam em alguma coisa *fisiológica* para situarem-se — *terem* de situar-se — do mesmo modo negativo ante a vida.⁵⁷

⁵⁶ “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?” KSA 12, 2[127] p. 125 (inverno de 1885/inverno de 1886).

⁵⁷ “Mir selbst ist diese Unehrerbietigkeit, dass die grossen Weisen Niedergangs-Typen sind, zuerst gerade in einem Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurtheil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch („Geburt der Tragödie“ 1872). Jener consensus sapientium — das begriff ich immer besser — beweist am wenigsten, dass sie Recht mit dem hatten, worüber sie übereinstimmten: er

Esta debilidade fisiológica se caracterizaria, segundo Nietzsche, por uma “anarquia nos instintos”⁵⁸, por um descontrole das próprias pulsões que acarreta, em última instância, uma completa perda de aproveitamento das próprias potencialidades. Contrariamente aos “instintos dos helenos mais antigos”⁵⁹, a constituição fisiológica de Sócrates e dos seus contemporâneos era decadente, fraca e desorganizada. Por não possuir forças suficientes para suportar e digerir os reveses inevitáveis da vida, o ateniense não poderia deixar de experimentá-la como uma “doença”⁶⁰, uma condição de sofrimento insuperável.

Incapaz de suportar esta condição de vida, o ateniense então engendrou uma “cura” e, com isso, concebeu uma postura de posicionamento perante a existência inédita até então. Com vistas a fazer frente a esta degenerescência e impotência perante o sofrimento e o drama da existência, Sócrates idealizou uma visão de mundo que ofereceu, ao mesmo tempo, uma justificativa para o sofrimento e uma direção a seguir, um sentido e uma finalidade para a vida.

Num primeiro momento, diante da necessidade de apontar uma solução imediata para a anarquia dos instintos, Sócrates agarrou-se à racionalidade e, com ela, buscou tiranizar toda e qualquer manifestação instintiva. Não se trata de empregar a razão como um meio para retomar o controle e a ordenação dos próprios instintos, mas antes de buscar soterrar toda e qualquer pulsão, que passa então a ser considerada como algo “impuro”, ao mesmo tempo em que se esforça desesperadamente em buscar apenas aquilo que seja claro e racional.

Quando se tem necessidade de fazer da *razão* um tirano, como o fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais — isso era de rigueur [obrigatório], era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega lançou-se à racionalidade denuncia um estado de emergência: estava-se em perigo, tinha-se somente uma escolha: sucumbir ou — ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é condicionado patologicamente; do mesmo modo a sua valorização da dialética. Razão = virtude = felicidade significa apenas: precisa-se imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. Precisa-se ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*...⁶¹

beweist vielmehr, dass sie selbst, diese Weisesten, irgend worin physiologisch übereinstimmten, um auf gleiche Weise negativ zum Leben zu stehn, — stehn zu müssen.”CI, O problema de Sócrates, 2.

⁵⁸ Idem, 4.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem, 1.

⁶¹ “Wenn man nöthig hat, aus der Vernunft einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es that, so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. Die Vernünftigkeit wurde damals errathen als Retterin, es stand weder Sokrates, noch seinen „Kranken“ frei, vernünftig zu sein, — es war de rigueur, es war ihr letztes Mittel. Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder — absurd-vernünftig zu sein... Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt;

Como um elemento adicional e indispensável a esta “solução”, que se origina da consideração da vida como uma doença, Sócrates então concebe que a “cura” definitiva para este sofrimento residiria justamente na morte⁶², a qual marcaria o momento da passagem desta para uma outra vida, sendo este o momento no qual a alma iria abandonar o mundo material — marcado pelo erro e pela transitoriedade — e adentraria o mundo das formas perfeitas, onde finalmente encontraria as verdades imutáveis e a bem-aventurança eterna.

Nesse sentido é que Nietzsche afirma que a condição fisiológica de Sócrates acaba por resultar em uma postura negativa diante da vida. A moral socrática, que afirma que o objetivo da vida seria a busca pelo belo, bom e verdadeiro (os quais situam-se para além desta existência, numa outra vida) seria, no entender do pensador alemão, uma tentativa de oferecer um sentido para o desprazer diante da existência, uma medida de emergência com vistas a evitar que os homens sucumbam no nada.

Como se pode perceber, a resposta socrática não resolve o problema do sofrimento da existência. Contudo, a partir de agora este sofrer possui um *porque*, possui um sentido. O fastio diante da vida passa a ser, com isso, justificado, e o anseio pelo nada encontra um lugar precisamente delineado no interior de uma visão que busca ordenar o mundo.

Por fim, Nietzsche se pergunta de que modo tal visão de mundo conseguiu vicejar e espalhar-se por toda a Grécia. Como foi possível que tal postura mórbida diante da existência pudesse vir a contaminar e a predominar por sobre todo um povo do modo como o fez? A resposta reside no fato de que Sócrates não era o único homem “doente” da Grécia. Pelo contrário,

(...) ele entendeu que *seu* caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. — E Sócrates compreendeu que todo mundo tinha *necessidade* dele, — de seu meio, sua cura, de sua artimanha pessoal de autoconservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte estava-se a cinco passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os impulsos querem se fazer tiranos; precisa-se inventar um *contra-tirano* que seja mais forte” (...) *Como* Sócrates tornou-se senhor sobre *si mesmo*? — Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, apenas aquele que mais saltou aos olhos dentre o que então começou a se tornar penúria geral: que ninguém mais era senhor sobre si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou como este caso extremo — sua feiúra amedrontadora o manifestava para qualquer olho: fica

ebenso ihre Schätzung der Dialektik. Vernunft = Tugend = Glück heisst bloss: man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehungen ein Tageslicht in Permanenz herstellen — das Tageslicht der Vernunft. Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, an's Unbewusste führt hinab...” Idem, 10.

⁶² Idem.

evidente que ele fascinou de modo ainda mais forte como resposta, como solução, como aparência de *cura* deste caso. —⁶³

Que fique bem claro, contudo, que o motivo que levou Sócrates a esforçar-se por oferecer sua “cura” para os atenienses passa longe de qualquer preocupação de caráter humanitário ou de qualquer tentativa de “salvar” seus contemporâneos. Segundo Nietzsche, a razão pela qual Sócrates empenhou-se em espalhar seus valores e sua visão de mundo a todos os que o quisessem ouvir, dedicando-se inteiramente ao desenvolvimento da razão e da dialética, foi o profundo desgosto e a inveja do ateniense perante os homens mais poderosos de sua época.

Uma vez que Sócrates era incapaz de se impor pela força ou por alguma outra qualidade que o tornasse destacado perante a sociedade, e percebendo a condição de decadência em que a Grécia então se encontrava, ele lança mão da única arma que havia à sua disposição — a dialética — não apenas para sobrepujar os homens nobres de Atenas, vingando-se deles, como também para conseguir poder sobre um “rebanho” de belos e ricos jovens fascinados e seduzidos, que, em outras circunstâncias, jamais viriam a seguir e obedecer um homem de tamanha feiúra, que nada tinha em comum com os grandes nomes do seu tempo.

— É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? de ressentimento plebeu? Desfruta ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? *Vinga-se* ele dos homens destacados que ele fascina? — Como dialético, tem-se nas mãos um instrumento cruel; pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa a seu adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso ao mesmo tempo em que torna desamparado. O dialético *despotencializa* o intelecto do seu adversário. — Como? É a dialética apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?⁶⁴

Contudo, a disseminação desta moral por todo o Ocidente só veio a ocorrer com a apropriação que o cristianismo realizou do pensamento socrático-platônico, quando

⁶³ “(...) *er begriff, dass sein Fall, seine Idiosynkrasie von Fall bereits kein Ausnahmefall war. Die gleiche Art von Degenerescenz bereitete sich überall im Stillen vor: das alte Athen gieng zu Ende. — Und Sokrates verstand, dass alle Welt ihn nöthig hatte, — sein Mittel, seine Kur, seinen Personal-Kunstgriff der Selbst-Erhaltung... Überall waren die Instinkte in Anarchie; überall war man fünf Schritt weit vom Excess: das monstrum in animo war die allgemeine Gefahr. „Die Triebe wollen den Tyrannen machen; man muss einen Gegentyrannen erfinden, der stärker ist“* (...) *Wie wurde Sokrates über sich Herr? — Sein Fall war im Grunde nur der extreme Fall, nur der in die Augen springendste von dem, was damals die allgemeine Noth zu werden anfieng: dass Niemand mehr über sich Herr war, dass die Instinkte sich gegen einander wendeten. Er fascinirte als dieser extreme Fall — seine furchteinflössende Hässlichkeit sprach ihn für jedes Auge aus: er fascinirte, wie sich von selbst versteht, noch stärker als Antwort, als Lösung, als Anschein der Kur dieses Falls.* —” *Idem*, 9.

⁶⁴ “— *Ist die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte? von Pöbel-Ressentiment? geniesst er als Unterdrückter seine eigne Ferocität in den Messerstichen des Syllogismus? rächt er sich an den Vornehmen, die er fascinirt? — Man hat, als Dialektiker, ein schonungsloses Werkzeug in der Hand; man kann mit ihm den Tyrannen machen; man stellt bloss, indem man siegt. Der Dialektiker überlässt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wüthend, er macht zugleich hülflos. Der Dialektiker depotenzirt den Intellekt seines Gegners. — Wie? ist Dialektik nur eine Form der Rache bei Sokrates?*” *CI, O Problema de Sócrates*, 7.

acrescentou a ele as noções de pecado original e de juízo final, o que fez com que o “ideal ascético” passasse então a ser considerado como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

Pela expressão “ideal ascético”⁶⁵ Nietzsche expressa uma forma específica de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência, que emergiu como resultado da apropriação do pensamento socrático-platônico pelo cristianismo. Este ideal caracteriza-se por um conjunto estruturado de valores que, compreendendo o mundo como obra de um Deus criador sumamente bom, e defendendo a existência de uma alma imortal e de uma outra existência para além desta — a qual seria, esta sim, a “vida verdadeira” — afirma que justamente nesta outra vida estaria aquilo de mais valioso que se poderia aspirar, concluindo com a constatação de que a existência do homem deve ser orientada justamente com vistas a este momento que se encontraria fora de sua vida atual.

Abstenha-se dos ideais ascéticos: com isso o homem, o *animal* homem, não teve até agora nenhum sentido. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” — era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* para o homem e para a terra; atrás de cada grande destino humano soava, como refrão, um “Em vão!” ainda maior. O ideal ascético significa exatamente *isso*: que algo *faltava*, que um monstruoso *buraco* circundava o homem — ele não sabia justificar, esclarecer, afirmar a si próprio, ele *sofría* do problema do seu sentido. Ele também sofria de outras coisas, ele era no principal um animal *doente*: mas seu problema *não* era o sofrer mesmo, mas sim que faltava a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais valente e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer: ele o *quer*, ele mesmo o procura, desde que lhe mostrem um *sentido* para isso, um *para que* do sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora se estendia amplamente sobre a humanidade — *e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* Era até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum sentido; o ideal ascético foi de todo modo, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence* que houve até o momento. Nele o sofrimento foi *interpretado*; o monstruoso vazio parecia preenchido; a porta fechou-se ante todo niilismo suicida. (...) com isso, o homem foi *salvo*, ele tinha um *sentido*, de agora em diante ele não era mais como uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do “sem-sentido”, a partir de agora ele podia *querer* algo (...)⁶⁶

⁶⁵ GM, III, 1.

⁶⁶ “*Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das Thier Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; „wozu Mensch überhaupt?“ — war eine Frage ohne Antwort; der Wille für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres „Umsonst!“ Das eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas fehlte, dass eine ungeheure Lücke den Menschen umstand, — er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er litt am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, — und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn! Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn; das asketische Ideal war in jedem Betracht das „faute de mieux“ par excellence, das es bisher gab. In ihm war das Leiden ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Thür schloss sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu. (...) der Mensch war damit gerettet, er hatte einen Sinn, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinns, des „Ohne-Sinns“, er konnte nunmehr Etwas wollen (...)*” GM, III, 28.

Ao longo da história do Ocidente, este ideal assegurou não apenas uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação “verdadeira” acerca dos fenômenos com os quais o homem se depara, como também serviu para fundamentar e legitimar a moral, a política e a filosofia, constituindo a pedra basilar sobre a qual se estruturou a compreensão de mundo de todo o Ocidente.

A partir do que foi exposto, já se pode inferir um segundo sentido para o adjetivo niilista, que agora remete a este conjunto de preceitos morais socrático-cristãos que negam o valor desta vida em prol de uma outra existência no “além”. N’*O Anticristo*, Nietzsche se refere a eles utilizando a expressão “valores niilistas”.⁶⁷

Todavia, muito mais do que simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência do Ocidente com relação a este ideal, Nietzsche percebe ainda uma gradual degeneração nesta valoração do mundo que culminou na sua total desvalorização, isto é, na incapacidade em continuar servindo como explicação “verdadeira” e definitiva dos fenômenos da natureza e também como instância necessária para legitimar a moral, a política, a filosofia, etc.

Esta metafísica justificadora acaba por encontrar o ponto de chegada de sua auto-supressão — que é a falência na sua capacidade em continuar garantindo sentido, ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus”⁶⁸ — em um dos pilares no qual ela própria se assenta, a exigência de “racionalidade a qualquer preço”.⁶⁹

Mas entre as forças que a moral criou estava a *veracidade*: esta se volta, por fim, contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada* — e agora o *conhecimento* desta longa falsidade encarnada, com a qual os homens se desesperam para afastarem-na de si — atua agora como estimulante. Para o niilismo.⁷⁰

Segundo Nietzsche, quando a exigência de buscar a verdade — que já estava presente no pensamento socrático-platônico — é elevada ao seu nível extremo, a consequência é a contestação da própria explicação metafísico-cristã da existência. A interpretação que entendia a natureza e os acontecimentos históricos “para a glória de uma razão divina, como sinal permanente de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas,”⁷¹ acaba por perder força diante de uma racionalidade aguçada por esta “*vontade de verdade*”⁷²,

⁶⁷ “(...) nihilistische *Werthe* (...)” AC, 6.

⁶⁸ GC, 125.

⁶⁹ “(...) *die Vernünftigkeit um jeden Preis* (...)” CI, O problema de Sócrates, 11.

⁷⁰ “*Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessirte Betrachtung — und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als stimulans. Zum Nihilismus.*” KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887).

⁷¹ “(...) *die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten.*” GM III, 27.

⁷² “(...) *Wille zur Wahrheit* (...)” Idem.

terminando por finalmente ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de consciência a respeito do caráter “humano, demasiado humano” das afirmações da existência de Deus e de uma realidade supra-sensível foi, no entender do filósofo, apenas um desdobramento da própria vontade de verdade.

Que, perguntado com todo o rigor, venceu verdadeiramente sobre o Deus cristão? A resposta está em minha “Gaia Ciência”, § 357: “a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade tomado de modo cada vez mais rigoroso, a sutileza de confessor da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”⁷³

Ao contrário do que se possa pensar, a morte de Deus não é um evento repentino, mas antes é entendida pelo pensador alemão como o necessário ponto de culminância do percurso da moral no Ocidente. No capítulo “*Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente tornou-se fábula*”, também do *Crepúsculo dos Ídolos*, o pensador lança um olhar para a trajetória intelectual das ideias ao longo da civilização ocidental e mostra que este evento da derrocada dos valores cristãos deu-se na forma de um processo gradual de perda de força — no qual a hipótese moral cristã inicialmente tida como uma explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem vai aos poucos perdendo importância, na medida em que o desenvolvimento da filosofia vai gradualmente relegando ao “mundo verdadeiro” socrático uma posição cada vez mais distante da realidade, cada vez mais inatingível, “uma ideia tornada desnecessária, logo, uma ideia refutada”⁷⁴ — que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma criação “humana, demasiado humana”.

Este reconhecimento de que o antigo alicerce representado pela hipótese moral cristã não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem é um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação sobre o termo “*unheimlich*”, empregado por Nietzsche para caracterizar o niilismo e que foi propositalmente mantido sem tradução por nos parecer ser um ponto de partida ideal para o próximo passo.

⁷³ “Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott gesiegt? Die Antwort steht in meiner „fröhlichen Wissenschaft“ S. 290: „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.” Idem.

⁷⁴ “(...) eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee (...)” CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula, 5.

2.5 NILISMO COMO FENÔMENO GLOBAL DO OCIDENTE: A “MORTE DE DEUS”

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes. O prefixo “un-” representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte; a raiz “heim” significa lar, casa, domicílio ou pátria, e, por fim, o sufixo “-lich” caracteriza a palavra como um adjetivo. As possibilidades de tradução são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso”, “terrível”, “inquietante”, “estranho” ou “misterioso”. Particularmente com respeito ao fragmento citado, encontramos duas opções diferentes em traduções para a língua portuguesa: “mais sinistro” e “mais estranho e mais ameaçador”⁷⁵.

No entanto, apenas dizer que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche. A nosso ver, uma adequada compreensão deste termo só ocorre no momento em que se atenta para toda a carga de significado contida no termo “heim”, pois o lar é a palavra que expressa por excelência a ideia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranquilo. Em suma, aquele local onde se acredita estar verdadeiramente a salvo.

Para além das diversas possibilidades de tradução, entendemos que *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e que é particularmente valioso para mostrar o que tencionamos aqui expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e medo profundos; uma perturbação abissal e constante que é fruto de uma condição em que se está permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o que poderia ser este refúgio certo, esta casa tão confiável e preciosa senão o próprio ideal ascético, que, como buscamos apresentar, foi tido durante a maior parte da história do Ocidente como a **única** resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável entendermos o ideal ascético desta maneira, então a “perda definitiva” implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal levada a cabo pela busca da verdade a qualquer preço.

⁷⁵ As duas traduções mencionadas se encontram respectivamente em NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores), p. 429 e NIETZSCHE, F. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2002. p. 46.

Este momento de falência é entendido pelo filósofo como o evento fundamental da modernidade, ao qual ele chama de **morte de Deus**. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca do falecimento de alguma divindade, quer antes significar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*”⁷⁶.

Um dos textos mais importantes e conhecidos, no qual Nietzsche anuncia este momento da perda definitiva do caráter justificador e legitimador do ideal ascético é o aforismo 125 da *Gaia Ciência*:

*O homem louco.*⁷⁷ — Vocês não ouviram falar daquele homem louco que numa clara manhã acendeu uma lanterna, correu até o mercado e gritou incessantemente: “Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!” — Como lá estavam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Ou então ele se mantém escondido? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — assim eles gritavam e riam uns para os outros. O homem louco saltou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “eu lhes direi! *Nós o matamos*, — vocês e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando desacorrentamos esta terra do seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Há ainda um ‘acima’ e um ‘abaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? O espaço vazio não nos sopra a pele? Não ficou mais frio? Não nos vem a noite continuamente? Não precisam as lanternas serem acesas de manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada do cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como nos

⁷⁶ “(...) *als ob alles umsonst sei.*” KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887).

⁷⁷ Julgamos adequado fazer uma ressalva no sentido de desfazer um possível engano que poderia ser suscitado pelo título deste aforismo (*Der tolle Mensch* no original), pois entendemos que o homem que faz o anúncio da morte de Deus está mentalmente perturbado não porque possuiria alguma disfunção mental (como a expressão “homem louco” poderia dar a entender), mas sim que ele se encontra em um tormento agudo porque vivencia a experiência abissal da ausência de qualquer fundamento, a experiência do “em-vão”, do “*unheimlich*”. A nosso ver, a expressão “homem louco”, quando tomada literalmente, pode levar a uma interpretação que suaviza o impacto perturbador, estranho, incômodo e terrível do anúncio que Deus está morto, pois poderia deslocar o foco do problema e situar a causa da atitude estranha do anunciador em um fator externo ao problema (uma patologia mental). Quando se considera o protagonista da breve narrativa deste aforismo como sendo simplesmente um “homem louco”, assume-se a perspectiva dos demais indivíduos que estão no mercado, os quais estranham este comportamento e não compreendem a profundidade do anúncio da morte de Deus, o que pode ser percebido quando se atenta para a postura zombeteira que eles demonstram diante do anunciador. Para estes homens, dizer que Deus está morto não passa de uma leviandade sem sentido ou de uma brincadeira pueril e, portanto, quem diz isso e acende uma lanterna em plena manhã clara é naturalmente considerado um louco. Por outro lado, quando se busca ver a situação do homem como a de um indivíduo que está profundamente perturbado, o problema parece ser recolocado de outra forma, na medida em que se concede maior relevância ao fato de que existe algo que perturba profundamente o anunciador, a tal ponto que ele passa a agir de maneira desesperada. Nesse sentido, consideramos que o homem que anuncia a morte de Deus está perfeitamente lúcido (muito mais lúcido do que os outros homens do mercado, uma vez que já tomou consciência da dimensão das consequências deste evento, a qual ainda é ignorada por eles) e sua atitude estranha e aparentemente incompreensível à primeira vista não decorre de uma real patologia mental, mas antes de uma condição de aflição extrema que é fruto da experiência abissal da tomada de consciência de que Deus está morto.

consolaremos, nós, assassinos entre os assassinos? Aquilo de mais poderoso e mais sagrado que o mundo tinha até então sangrou sob os nossos punhais — quem nos limpará deste sangue? Com que águas poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? Não é a grandeza desse crime grande demais para nós? Não precisaremos nós próprios nos tornar deuses, para ao menos parecer merecedores dele? Nunca houve um crime maior — e apenas quem nascer depois de nós pertencerá, por esse crime, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Aqui calou o homem louco, e observou novamente seus ouvintes: também eles calaram e olharam para ele com estranheza. Por fim ele jogou sua lanterna no chão e ela se estilhaçou em pedaços e se apagou. “Eu venho cedo demais”, disse ele então, “não é ainda meu tempo. Esse evento enorme ainda está a caminho e vagueia, — ele ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e Trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, crimes precisam de tempo, mesmo depois que foram feitos, para serem vistos e ouvidos. Esse crime ainda está mais distante deles do que o astro mais distante — e no entanto eles próprios o cometeram!” — Conta-se ainda que o homem louco, no mesmo dia, invadiria diversas igrejas e lá entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Conduzido para fora e interrogado, ele sempre respondia isso: “Que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” —⁷⁸

A leitura deste aforismo é extremamente reveladora no que diz respeito ao aspecto aterrador do reconhecimento de que o antigo alicerce sobre o qual se estruturava a visão de mundo do homem ocidental ruiu de modo irremediável. Primeiramente, entendemos que a imagem do homem que, mesmo sabendo que Deus está morto, ainda assim decide sair pelas ruas do mercado à sua procura busca expressar uma condição que mescla ao mesmo tempo

⁷⁸ “Der tolle Mensch. — *Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein *Requiem aeternam deo* angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“ —” GC, 125.*

uma incapacidade em aceitar a fria constatação do desamparo do homem em um mundo sem sentido e também uma tentativa de, num último recurso, buscar de alguma forma substituir a ausência da “luz” do intelecto divino que até então mostrava o caminho para a “verdade”.

A necessidade de acender uma lanterna em plena manhã clara mostra que, apesar do Sol brilhar com toda força no céu, o “caminho” — ou, em outras palavras, o sentido — da existência humana encontra-se obscurecido e incerto. Nesse sentido, apenas a luz solar não basta para o homem, pois sem uma outra “luz” que seja capaz de dizer-lhe como ele deve viver, ele se sente perdido, cego, indefeso. Nos dizeres de Nietzsche:

A pergunta do niilismo, “*para que?*”, baseia-se no hábito que houve até agora, com a ajuda do qual o alvo parecia posto, dado, exigido de fora — ou seja, por meio de alguma *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu de acreditar nesta, procura-se, no entanto, conforme o velho hábito, por uma **outra autoridade**, que soubesse *falar definitivamente, pudesse ordenar* alvos e tarefas (...) ⁷⁹

Um aspecto bastante interessante daquele aforismo revela-se no modo como o autor se utilizou de um recurso literário para reforçar de modo ainda mais penetrante o aspecto estranho e incômodo da notícia da morte de Deus. Basta que se atente para a quantidade de perguntas que são colocadas logo depois da primeira revelação de que Deus morreu, permanecendo todas sem resposta e ocupando uma parcela significativa do corpo do texto. A leitura destas perguntas, uma após a outra, soa maçante e cansativa, quer seja feita em voz alta ou silenciosamente, e esta característica desconfortável permanece no texto mesmo em releituras posteriores. No momento em que se depara com uma mesma pergunta que é reformulada e rerepresentada várias vezes em sequência, o leitor parece encontrar-se como em um labirinto ou um beco sem saída textual, no qual o texto parece não avançar nem retroceder e as perguntas, ao invés de serem respondidas ou rapidamente abandonadas, repetem-se em uma longa seqüência desagradável.

Entendemos que esta utilização de um recurso literário com vistas a causar uma perturbação no leitor vai diretamente ao encontro do objetivo de Nietzsche neste aforismo, que é o de mostrar que a dificuldade e o desconforto são inseparáveis da revelação de que Deus está morto. Ao provocar a sensibilidade com sua escrita, o filósofo mostra que não tem a intenção de que seu discurso atinja apenas o âmbito da compreensão racional, mas antes, quer também fazer com que o leitor vivencie a estranheza e a aridez já no próprio ato de ler.

⁷⁹ “*Die Frage des Nihilism „wozu?“ geht von der bisherigen Gewöhnung aus, vermöge deren das Ziel von außen her gestellt, gegeben, gefordert schien — nämlich durch irgend eine übermenschliche Autorität. Nachdem man verlernt hat, an diese zu glauben, sucht man doch nach alter Gewöhnung nach einer **anderen** Autorität, welche unbedingt zu reden wüßte, Ziele und Aufgaben befehlen könnte.(...)” KSA 12, 9[43]. p. 355-357 (outono de 1887).*

A sequência de questões que acompanha a revelação da recusa da ideia de Deus (e que pode ser sintetizada na pergunta: O que será da humanidade agora que o antigo fundamento certo não existe mais?) mostra que a dimensão do problema não diz respeito apenas à existência singular de cada homem, mas que este evento repercute na cultura ocidental como um todo, sendo que suas conseqüências podem ser vislumbradas não apenas na filosofia, mas também na política, na arte, na ciência, na história e até mesmo na economia⁸⁰. Não se trata apenas de uma simples incerteza sobre o que acontecerá ao homem no futuro, mas sim da destruição do antigo centro de referência, do horizonte a partir do qual se fundava a explicação de todos os acontecimentos com os quais o homem se deparava.

Nesse sentido, entendemos que o vazio assustador do “*unheimlich*” é vivenciado em todo o seu caráter abissal no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e do esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta de resposta para a pergunta “por quê?”⁸¹ mostra que, sem o antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado, sozinho e impotente.

Por fim, julgamos que a atitude derradeira de destruir a lanterna quer mostrar a indignação do homem diante da ignorância e da indolência da massa de ouvintes no mercado, a qual, anestesiada e absorta em suas vidas pusilânimes de pequenas preocupações e “pequenos prazeres”⁸², é incapaz de compreender este acontecimento em toda a sua amplitude e tampouco a gravidade das conseqüências dele advindas.

O contraste entre a agonia do homem que anuncia a morte de Deus e o escárnio e a indiferença das pessoas no mercado guarda ainda um sentido bastante especial que, quando devidamente explorado, ajuda a esclarecer de que forma é possível compreender que um acontecimento tão grandioso como a morte de Deus possa passar despercebido para a grande maioria das pessoas.

Para que se possa compreender isso é necessário que se atente para um elemento característico dos escritos de Nietzsche, presente já nos textos do primeiro período⁸³, que é a diferença fundamental existente entre o homem destacado (o qual, no período tardio será também referido como o espírito livre, o filósofo-artista ou ainda o filósofo do futuro) e o homem comum. Nietzsche emprega o adjetivo *unzeitgemäss* (normalmente traduzido como “extemporâneo”) justamente para caracterizar este indivíduo que possuiria uma percepção

⁸⁰ Sobre os traços niilistas na política, ciência, economia, história, moral e arte, Cf. KSA 12, 2[127] p.125 (outono de 1885/outono de 1886) e também KSA 12, 2[131] p. 129 (outono de 1885/outono de 1886).

⁸¹ “*Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“*” KSA 12, 9[35] p.350 (outono de 1887).

⁸² Za, Prólogo, 5.

⁸³ Cf., por exemplo, Co. Ext. III, 7.

mais ampla e refinada dos acontecimentos, que enxerga “mais longe” que os outros homens, os quais, por sua vez, constituem a grande maioria dos “contemporâneos”, que, à moda dos jornalistas, permanecem totalmente imersos no fluxo dos acontecimentos cotidianos.

Entendendo-se o homem louco do mercado como um desses indivíduos de consciência mais refinada, então se torna até previsível que o seu discurso esteja situado fora do seu próprio tempo e, por causa disso, chegue a soar estranho e até incompreensível para os outros homens, que, a despeito de se auto-declararem “ateus”, sequer chegaram a perceber a profundidade das implicações acarretadas pelo esfacelamento da ideia de Deus. Por essa mesma razão é que o homem louco, ao falar aos quatro ventos buscando encontrar ouvintes que estejam preparados para compreendê-lo, acaba por perturbar a tranqüilidade e a passividade das vidas bovinas dos homens da praça, sendo por isso visto como um louco, um perturbador da ordem estabelecida.

2.6 NIILISMO COMO ESTADO PSICOLÓGICO: “NIILISMO COMPLETO” E “NIILISMO INCOMPLETO”

Os homens comuns não são capazes de compreender o problema do niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de Deus, continuam acreditando na sua “sombra”⁸⁴, vivendo num estado que o filósofo denomina como *niilismo incompleto*.⁸⁵ Tal expressão é empregada por Nietzsche para caracterizar justamente a condição na qual, mesmo depois que “a fé em Deus e uma ordenação moral essencial não pode mais ser mantida”,⁸⁶ o homem ainda resiste em abandonar o “velho hábito”⁸⁷ de fiar sua existência a algum valor supremo e justificador que lhe dê sentido, buscando alguma aspiração leiga para ocupar este espaço que agora se encontra vazio.

Como candidatos ao lugar do antigo Deus figurariam, segundo o pensador alemão, a ciência⁸⁸, a “autoridade da **consciência**”, “a autoridade da **razão**”, “o *instinto social* (o rebanho)” e até mesmo “a **história**”⁸⁹ (ou ainda qualquer espécie de doutrina ou ideologia que

⁸⁴ GC, 108.

⁸⁵ “— *der unvollständige Nihilism (...)*” KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887).

⁸⁶ “(...) *wenn der Glaube an Gott und eine essentiell moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. (...)*” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

⁸⁷ KSA 12, 9 [43] p. 355-357 (outono de 1887).

⁸⁸ Cf. GC, 344.

⁸⁹ “*Die Autorität des **Gewissens** tritt jetzt in erste Linie (je mehr emancipirt von der Theologie, um so imperativischer wird die Moral); als Schadenersatz für eine persönliche Autorität. Oder die Autorität der **Vernunft**. Oder der sociale Instinkt (die Herde) Oder die **Historie** mit einem immanenten Geiste, welche ihr Ziel in sich hat und der man sich überlassen kann.*” Idem.

tenha a pretensão de preencher o vazio existencial). Mesmo que a “verdade da ciência” ou a “realização da política” ou do percurso da “Razão” no Ocidente ainda não estejam totalmente acessíveis aos homens no presente momento, permanece a crença consoladora no “lugar” a ser ocupado por elas.

Nesse sentido, Nietzsche entende que a crença no Estado, na ciência ou mesmo na razão enquanto instâncias capazes de oferecer uma resposta definitiva para os dramas do destino da alma e/ou de garantirem a felicidade e a realização humanas, nada mais seria que a crença na bem-aventurança religiosa despojada da roupagem eclesiástica, ou seja, apenas uma tentativa de alimentar a esperança em alguma verdade superior de validade universal que viria a redimir a humanidade, o que, em última instância, quer dizer que na condição psicológica do niilismo incompleto o que há é uma tentativa de “*escapar do niilismo sem transvalorar os valores*”⁹⁰, pois o evento da morte de Deus não gerou nenhum avanço em relação à problematização da dependência do homem contemporâneo em relação a algo externo que garanta segurança e sentido para sua vida.

* * *

Uma parte da pergunta que havíamos tomado como fio condutor de nossa exposição ainda permanece sem resposta: o que significa dizer que o niilismo é um “hóspede”?

Para que se possa compreender o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado⁹¹, devemos atentar para o fato de que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã”⁹² como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*⁹³, na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e com isso limitou propositalmente seu campo de experiência, tornando-se dessa forma dependente desta justificação do mundo e da vida. Da mesma forma que o homem se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, também se esqueceu de que foi ele quem convidou este hóspede indesejado.

⁹⁰ “— die Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn, ohne jene Werthe umzuwerthen (...)” KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887).

⁹¹ No fragmento original (KSA 12, 2[127]. p. 125, outono de 1885/outono de 1886), o substantivo empregado para referir-se ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como hóspede ou convidado.

⁹² “(...) die christliche Moral-Hypothese (...)”. KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

⁹³ Em latim: Horror ao vácuo. GM, III, 1.

Com isso, julgamos que o niilismo, entendido enquanto a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária desta dependência auto-instituída da cultura ocidental com relação a estes valores. Em outras palavras, foi a nossa própria civilização a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro.

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, — porque nós primeiro temos que vivenciar o niilismo para ver por detrás o que era propriamente o *valor* desses “valores”...⁹⁴

Nesse sentido, entendemos que a falência da perspectiva socrático-platônico-cristã em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as consequências⁹⁵ que dela são advindas, só têm lugar na modernidade devido à prioridade que foi concedida a esta moral sobre todas as outras ao longo da história do Ocidente. Isto fez com que aquilo que de fato era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação⁹⁶ ou, em outros termos, que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “Verdade”.

Ora, se as coisas se passam desta forma, então uma possibilidade de superação desta necessidade de amparo parece descortinar-se justamente pelo viés do combate a esta dependência autoinstituída do homem contemporâneo em relação à unilateralidade da perspectiva moral cristã. Isto seria possível, a nosso ver, justamente por meio de um questionamento da própria vontade de verdade.

No entender de Nietzsche, tal questionamento representaria o momento em que a ânsia pela verdade volta-se contra si mesma e se coloca a pergunta pelo sentido da valorização da verdade e da sua busca a qualquer custo.

Depois que a veracidade cristã extraiu uma conclusão após a outra, ela, no fim, extrai sua *conclusão mais forte*, sua conclusão *contra* si mesma; mas isso ocorre quando ela faz a pergunta: “*que significa toda vontade de verdade?*”...⁹⁷

Segundo ele, por meio da problematização da busca pela verdade é que se revela a *pudenda origo*⁹⁸ deste conjunto de diretrizes que, desde sua origem, teve por objetivo

⁹⁴ “Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, — weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser „Werthe“ war ...”. KSA 13, 11[411] p. 189 (novembro de 1887/março de 1888).

⁹⁵ Dentre as consequências mais visíveis do niilismo na época de Nietzsche, além do já mencionado fenômeno do niilismo russo, destaca-se também a teorização realizada por Paul Bourget sobre a *décadence*, sobre a qual trataremos mais adiante.

⁹⁶ KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

⁹⁷ “(...) Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt „was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“ ...”. GM, III, 27.

preservar e favorecer o desenvolvimento de uma certa forma de vida: a vida dos homens de rebanho que necessitam da verdade, pois só com ela se obtém a garantia da segurança e da confiança necessárias à vida em comunidade, rejeitando todo o erro, a aparência e a falsidade como “maus em si”. Nas palavras de Nietzsche: “‘Deus, moral, resignação’ eram meios de cura em graus terríveis e profundos da miséria”.⁹⁹

Este questionamento conclui com a terrível constatação da **radical impossibilidade** da existência de qualquer verdade eterna e imutável:

— O que, no fundo, aconteceu? O sentimento de *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreende que o caráter global da existência não pode ser interpretado nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*”. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na multiplicidade dos acontecimentos: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso*...; não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se insistir num *verdadeiro* mundo...

Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imprimido um valor ao mundo, foram novamente *retiradas* por nós — e agora o mundo parece *sem valor*...¹⁰⁰

Esta tomada de consciência marca a condição que Nietzsche denomina de *niilismo completo*¹⁰¹, que é justamente este momento em que o grau de lucidez a respeito do problema da ausência de sentido tornou-se tão profundo que ao indivíduo não é mais permitido continuar a se fiar em qualquer confiança. Em outras palavras, se no niilismo incompleto ainda há a tentativa de vincular a existência a alguma justificação ou em algum ideal superior com expectativas de que este venha a garantir um significado válido, tal atitude não é algo que o niilista completo possa se permitir, pois sua consciência já atingiu um nível tal que seria impossível para si próprio, sob pena de desonestidade intelectual, levar a cabo esta auto-ilusão.

Questão principal. Em que medida o *niilismo completo* é a consequência necessária dos ideais de até então.

— O *niilismo incompleto*, suas formas: nós vivemos inseridos neste meio.

⁹⁸ Em latim: vergonhosa origem. A, 42 e 102.

⁹⁹ “,Gott, Moral, Ergebung’ waren Heilmittel, auf furchtbaren tiefen Stufen des Elends (...)” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

¹⁰⁰ “(...) — *Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der Werthlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff „Zweck“, noch mit dem Begriff „Einheit“, noch mit dem Begriff „Wahrheit“ der Gesamtcharakter des Daseins interpretirt werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht „wahr“, ist falsch..., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden...*

Kurz: die Kategorien „Zweck“, „Einheit“, „Sein“, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen — und nun sieht die Welt werthlos aus...” KSA 13, 11[99]. p. 46 (novembro de 1887/março de 1888).

¹⁰¹ “(...) *der vollkommene Nihilism (...)*”. KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887).

— *As tentativas de escapar do n[ilismo] sem transvalorar os valores: trazem à tona um resultado contrário: intensificam o problema.*¹⁰²

Outra característica deste tipo de niilismo é ainda a presença constante de um conflito que não pode deixar de trazer consigo uma boa dose de sofrimento. A esse respeito, Nietzsche afirma que: “Esse antagonismo: *não* valorizar aquilo que nós reconhecemos, e não mais *poder* valorizar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar: — resulta num processo de dissolução”¹⁰³.

A partir deste momento, quando a impossibilidade da busca de qualquer refúgio contra o niilismo fica evidente, só resta ao homem o reconhecimento do engano e a posterior constatação — que o próprio autor classifica como “*paralisante*” — de que não é possível mais se “deixar enganar”, devendo ele, portanto, aceitar o niilismo em sua forma crua, ou seja, a vida como um “‘em-vão’, sem meta nem finalidade”.¹⁰⁴

Niilismo é então o tornar-se consciente do longo *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de ocasião para se restabelecer de algum modo, de ainda repousar sobre algo — a vergonha de si mesmo, como quem se tivesse *iludido* por longo tempo...¹⁰⁵

E como se daria o defrontar-se com esta condição de ausência de verdades eternas sem recorrer a nenhuma redenção consoladora? Novamente aí o filósofo identifica diferentes disposições de espírito, agora conforme o tipo de homem. Para os homens fracos, os “animais de rebanho”, que são aqueles cuja constituição fisiopsicológica é débil e que, incapazes de suportar as dores da existência, necessitam de um ideal e de uma promessa no além para que seu sofrimento seja justificado, este estado, identificado como *niilismo passivo*¹⁰⁶, toma a forma de uma angústia profunda, uma sensação debilitante de fracasso, apatia e auto-depreciação, pois a existência tornou-se um fardo pesado demais. O niilismo passivo é o dos homens “**cansados**” que, diante da impossibilidade de contar com seu “*estímulo principal*”¹⁰⁷, esgotam suas forças e só são capazes de se arrastarem pela vida.

¹⁰² “Hauptsatz. *In wiefern der vollkommene Nihilismus die nothwendige Folge der bisherigen Ideale ist.*

— *der unvollständige Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin*

— *die Versuche, dem N[ihilismus] zu entgehn, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem*”. KSA 12, 10[42] p. 476 (outono de 1887).

¹⁰³ “(...) *Dieser Antagonismus, das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen: — ergibt einen Auflösungsprozeß.*” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ “(...) *Nihilismus ist da das Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des „Umsonst“, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen — die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen...(.)*”. KSA 13, 11[99]. p. 46 (novembro de 1887/março de 1888).

¹⁰⁶ “(...) *der passive Nihilismus*”. KSA 12, 9[35] p. 350 (outono de 1887).

¹⁰⁷ “(...) *wir sind müde, weil wir den Hauptantrieb verloren haben. (...)*” KSA 12, 7[8] p. 291. (final de 1886/primavera de 1887).

Contudo, há ainda outra postura que, diferentemente do que ocorre com o “*declínio e retrocesso do poder do espírito*”¹⁰⁸ presente nos homens de pouca força, surge, ao contrário, “em circunstâncias configuradas de modo relativamente mais favorável”.¹⁰⁹ Há aqueles nos quais a tomada de consciência sobre a impossibilidade em continuar a se enganar com quaisquer “ídolos” não representa um esgotamento de forças, mas, ao contrário, manifesta-se numa postura de revolta e destruição; um “furor selvagem” direcionado contra tudo aquilo que é “sem sentido e sem meta”, ou seja, contra toda forma de redenção. A esta postura o filósofo denomina *niilismo ativo*.¹¹⁰

Quando consideramos esta atitude do niilismo ativo de modo mais detido, somos levados quase que imediatamente a estabelecer uma ponte com a revolta e sede de destruição dos niilistas russos, presente nas primeiras elaborações nietzscheanas sobre este tema. Aquela fúria cega dirigida contra as instituições e fundamentos da sociedade com a qual o filósofo travou contato primeiramente por meio da leitura de *Pais e Filhos*, em meados da década de 70 do séc. XIX,¹¹¹ e que até então representava a única acepção do termo “niilista”, é reelaborada por Nietzsche e, no seu pensamento maduro, passa a representar uma das possíveis formas de reação fisiopsicológica diante do fenômeno maior de esfacelamento dos valores.

É evidente que a irrupção de uma atitude violenta como esta não ocorre sem trazer abalos e perturbações na sociedade. Contudo, o pensador alemão não procura de maneira nenhuma evitar esta crise. Ao contrário, ele a compreende como importante e necessária, uma vez que por meio dela é que será possível ocorrer uma seleção e um agrupamento dos indivíduos segundo o seu grau de força e vitalidade.

(...) O **valor** de uma tal crise é que ela *purifica*, que ela amontoa os elementos aparentados e os faz deteriorar (*verderben*) uns aos outros, que ela atribui tarefas comuns a homens de modos de pensar opostos — também traz à luz entre eles os mais fracos, mais inseguros e, deste modo, dá o princípio para *uma ordem hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde: reconhecendo comandantes como comandantes, subordinados como subordinados. Naturalmente, à distância (*abseits*) de todas as ordenações sociais existentes.¹¹²

¹⁰⁸ “Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes” KSA 12, 9[35] p. 350s.

¹⁰⁹ KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Cf. de minha própria autoria, “As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev”, in: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 327-345. Aqui, p. 345.

¹¹² “(...) *Der Werth* einer solchen Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist — auch unter ihnen die schwächeren, unsichereren ans Licht bringend und so zu einer Rangordnung der Kräfte, im Gesichtspunkte der Gesundheit, den Anstoß giebt: Befehlende als Befehlende

Acreditamos que esta passagem em especial é particularmente importante para o desenvolvimento de nossa investigação sobre a grande política, porque ela parece mostrar uma relação direta entre a crise gerada pelo niilismo e o posterior estabelecimento de uma “ordem hierárquica” que distinguiria comandantes e comandados, a qual, por sua vez, não deixa de remeter à grande política.

Considerando-se que o aforismo 208 de *Além de Bem e Mal* citado anteriormente¹¹³ menciona o estabelecimento de uma “casta dominante sobre a Europa”; e ainda, uma vez que a grande política se apresenta como um contramovimento às práticas políticas do Ocidente (as quais, como foi visto, estão profundamente ligadas com os valores cristãos), então acreditamos que não se pode negar o valor deste fragmento, talvez o único que deixe expressa a relação entre a grande política e o niilismo de maneira clara.

Ao mesmo tempo em que nos surpreendemos com a existência de uma passagem que aponta uma ligação bastante estreita entre a problemática do niilismo e o surgimento de uma ordenação hierárquica entre os homens, por outro lado também salta aos olhos a peculiar observação que o pensador insere no final do fragmento, de que “naturalmente” esta hierarquia em nada se relacionaria com qualquer forma de ordenação social.

Julgamos que esta observação de Nietzsche não é casual e tampouco poderia ser tomada como uma reflexão que veio a ser abandonada pelo filósofo. Com base em diversas outras passagens, que incluem trechos da obra publicada, considerados como de fundamental importância para a elucidação do sentido da grande política, acreditamos que esta expressão — em seu segundo sentido — de fato não diz respeito à instauração de qualquer forma de organização política ou social, mas antes, se relacionaria com a tentativa de estabelecer as condições espirituais para o cultivo de determinadas características que, no entender do filósofo, seriam determinantes para a obtenção de um grau de desenvolvimento fisiopsicológico capaz de eliminar a dependência do indivíduo para com qualquer espécie de verdade externa que garanta sentido e justificação para sua vida.

erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887). O grifo é nosso.

¹¹³ A citação encontra-se na página 68.

2.7 A DÉCADENCE E A CRÍTICA DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS E LIBERAIS

Não foi apenas a literatura de Turguêniev e o niilismo russo que serviram de fonte para a estruturação do diagnóstico de Nietzsche sobre a modernidade ocidental. Também as reflexões de Paul Bourget sobre a *décadence* foram de grande importância para o filósofo.

Muito embora se possam encontrar menções do termo *décadence* em fragmentos póstumos que remontam ao jovem Nietzsche¹¹⁴, foi somente após a leitura do livro de Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*,¹¹⁵ ocorrida em 1883, que o filósofo de fato passou a empregar este termo no sentido de crítica social.

O conceito de *décadence* diz respeito a um processo de **desagregação ou desorganização das partes relativamente ao todo**, o qual seria causado por uma diminuição ou pela perda total da capacidade organizatória. Como se pode observar pela citação a seguir, o autor francês relaciona este processo tanto com questões literárias quanto com relações político-sociais:

Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, ela se organiza em uma federação de organismos menores, que se organizam eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e, para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é preciso que as células que os compõem funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam igualmente de subordinar sua energia ao organismo total e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto. O organismo social não escapa a essa lei. Ele entra em *décadence* assim que a vida individual é exagerada sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a *décadence* desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de *décadence* é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. Os exemplos abundam na literatura atual, corroborando essa hipótese e justificando essa analogia.¹¹⁶

¹¹⁴ “A palavra *décadence* (sic.) aparece pela primeira vez na obra nietzscheana no final de 1876 ao verão de 1877 (cf. Fragmento póstumo KSA 8, 23[140] p. 453), a partir da crítica de Nietzsche ao *Dom Quixote*, de Cervantes, tido pelo filósofo como representação da “*décadence* da cultura espanhola”. OLIVEIRA, Jelson R. “Bourget fonte de Nietzsche: O Conceito de *décadence* para a exumação de um século”. In: PASCHOAL, A. E. ; FREZZATTI JR. W. A. (Org.). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 107-127. Aqui, p. 109.

¹¹⁵ Este livro, que pode sem dúvida ser apontado como o mais importante de Paul Bourget, foi publicado em duas versões: a primeira, de 1883, trazia ensaios sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal. Uma segunda versão, com o título de *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, data de 1886 e continha textos sobre Dumas Fils, Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turguêniev e Amiel. Cf. OLIVEIRA, Jelson R. *Op. cit.* p. 111-112.

¹¹⁶ BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Études littéraires. Edition établie et préfacée par André Guyaux. Paris: Gallimard, 1993. p. 14. Citado e traduzido por OLIVEIRA, Jelson R. *Op. cit.* p. 117-118.

Contrariamente aos argumentos tradicionais, que consideram a contínua desagregação e consequente insubordinação dos indivíduos em relação ao conjunto das normas sociais como um evento fundamentalmente negativo, Bourget faz uma apreciação positiva deste fenômeno ao chamar a atenção do leitor para a riqueza de criações e valores estéticos que surgiriam a partir desta postura individualista.

Se, na decadência, os cidadãos são inferiores como artífices da grandeza do país, não serão, talvez, superiores como artesãos da interioridade de suas almas? Se não têm jeito para a atividade privada ou pública, não será porque se entregam demais ao pensamento solitário? Se são maus reprodutores de novas gerações, não será, talvez, porque a abundância das sensações e a excelência dos sentimentos raros os transformou em intérpretes talentosos, estereis mas refinados, das vontades e das dores? Se são incapazes do devotamento típico de uma fé profunda, não será, talvez, porque sua inteligência bastante desenvolvida libertou-os dos preconceitos e, recapitulando todas as ideias, atingiram aquela equidade suprema que justifica todas as doutrinas, excluindo todos os fanatismos? Sem dúvida, um general germano do século II tinha mais capacidade para invadir o império do que um patricio romano para defendê-lo. Mas o romano culto e de bom gosto, curioso e sem ilusões, como, por exemplo, o imperador Adriano, o César que adorava Tívoli, representava um tesouro mais rico de aquisição humana.¹¹⁷

Do mesmo modo como Bourget, também Nietzsche também faz uso do conceito de *décadence* como uma chave de leitura tanto para fenômenos políticos como para a literatura. Contudo, ao contrário do autor francês, a apreciação que o filósofo alemão faz deste fenômeno é fundamentalmente negativa, como se percebe a partir da leitura do sétimo parágrafo d'*O Caso Wagner*:

Como se caracteriza toda *décadence literária*? Com o fato de que a vida não mais habita o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase predomina e obscurece o sentido da página, a página ganha vida às custas do todo — o todo não é mais todo. Mas isto é uma alegoria para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade dos indivíduos” falando moralmente — expandido para uma teoria política, “direitos *iguais* para todos”. A vida, a vivacidade *mesma*, a vibração e exuberância da vida confinada nas menores formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, esgotamento, enrijecimento *ou* hostilidade e caos: ambos saltando cada vez mais aos olhos quanto mais se ascende a formas de organização mais elevadas. O todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial. Um artefato”.¹¹⁸

¹¹⁷ BOURGET, Paul. *Op. cit.* p. 15. Citado por VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999. p. 48-49.

¹¹⁸ “Womit kennzeichnet sich jede litterarische *décadence*? Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen — das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der *décadence*: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, „Freiheit des Individuums“, moralisch geredet, — zu einer politischen Theorie erweitert „gleiche Rechte für Alle“. Das Leben, die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben. Überall Lähmung, Mühsal, Erstarrung oder Feindschaft und Chaos: beides immer mehr in die Augen springend, in je höhere Formen der Organisation man aufsteigt. Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt. —”. CW, 7.

A leitura desta passagem em muito contribui para enriquecer a compreensão da crítica de Nietzsche às políticas de orientação liberal e democrática. Quando o filósofo afirma que as reivindicações burguesas modernas de liberdade e igualdade, apoiadas num “humanismo” que defende as “liberdades individuais” e o “livre-arbítrio”, não conseguem ocultar suas raízes profundamente ligadas à moral cristã¹¹⁹, ele quer se referir ao fato de que ambos — o cristianismo e as políticas liberais — compartilham do mesmo objetivo a longo prazo, qual seja: o de operar um “processo de homogeneização dos europeus”¹²⁰ em larga escala, o qual nivela a todos indistintamente, buscando eliminar todo e qualquer conflito por meio da supressão de tudo aquilo que se pretenda diferente ou se erga acima do rebanho.

Que não se iludam, portanto, aqueles que crêem que, para Nietzsche, apenas a pequena política ufanista e racista seria responsável pela mediocrização do espírito humano. A despeito de se disfarçarem por detrás de objetivos supostamente elevados como a garantia dos “valores universais de igualdade e liberdade” para toda a humanidade, as políticas liberais também trazem como resultado o apequenamento do espírito.

Se, por um lado, na pequena política as potencialidades culturais de um povo são soterradas pelo barulho ensurdecidor das cantorias patrióticas exaltadas até o último grau, que transformam os homens em um rebanho de engrenagens e ferramentas perfeitamente adaptadas e controláveis no interior da máquina-mosaico estatal; por outro lado, nas sociedades liberais, os cidadãos — resguardados com toda a tranqüilidade e segurança pelos seus “direitos individuais” — vêem-se isolados cada qual nos limites estreitos das pequenas ambições e interesses mesquinhos, preocupando-se apenas com sua própria felicidade, que, por sua vez, está devidamente encerrada no interior das fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo, do seu “livre-arbítrio”.

¹¹⁹ Tome-se como exemplo o aforismo 62 d’*O Anticristo*, onde o pensador afirma que “A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse pretexto para os rancunes [rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que no fim de tornou revolução, idéia moderna e princípio decadente de toda ordenação social — é dinamite cristã...”. Veja-se também o fragmento póstumo KSA 13, 15[30] p.424 (primavera de 1888) “Desde o cristianismo estamos acostumados com o conceito supersticioso da “alma”, com a “alma imortal” (...) Com esta representação o individuo é tornado transcendente; pode-se por isso agregar a ele uma importância absurda. De fato foi o cristianismo que primeiro exigiu do individuo que ele se alçasse a juiz sobre tudo e todos, a megalomania foi nele quase tornada obrigação: ele fez com que leis eternas valessem contra todas as coisas temporais e contingentes! (...) Um outro conceito cristão não menos insano se fez transmitir ainda mais profundamente na carne da modernidade: o conceito da igualdade das almas perante Deus. Nele está dado o protótipo de todas as teorias de direitos iguais: primeiramente ensina-se à humanidade o axioma da igualdade balbuciando religiosamente, mais tarde faz-se dele uma moral: e, que milagre, que o homem no fim acabe por tomá-lo a sério, por tomá-lo na prática! quero dizer: politicamente, democraticamente, socialisticamente, indignado-pessimisticamente...” Cf. também os fragmentos póstumos KSA 12, 10[82] p. 502 (outono de 1887); KSA 13, 14[30] p. 233; GM, I, 5 e CI, *Incurções de um extemporâneo*, 39.

¹²⁰ “— *der Prozess einer Anähnlichung der Europäer (...)*”. ABM, 242.

Ao afirmar que “o todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial”, Nietzsche se refere à dinâmica infinita e interminável das disputas entre as pequenas ambições individuais e os interesses minoritários, característica dos regimes democráticos e liberais, nos quais cada cidadão preocupa-se apenas em garantir para si seu conforto e sua satisfação imediatas. Não há ambições culturais elevadas, não há projetos de longa duração. A sociedade se transforma num deserto, num amontoado de pequenas criaturas de mente limitada: de últimos homens, míopes e medíocres.

2.8 CONCLUSÃO

As reflexões nietzscheanas sobre a *décadence* e o niilismo parecem apontar para uma chave de leitura bastante esclarecedora para a compreensão da crítica de Nietzsche à modernidade política — e, conseqüentemente, para o segundo sentido da expressão grande política —, pois, no entender do filósofo, tais fenômenos estariam presentes em toda esfera política da modernidade. Isto significa dizer que não apenas aquela pequena política nacionalista e militarista característica dos Estados imperialistas da Europa do final do século XIX seria um sintoma de *décadence*, mas igualmente as principais práticas políticas contemporâneas — a democracia, o socialismo e o anarquismo.

Todas as nossas teorias e constituições de Estado, sem absolutamente excetuar o “Reich” alemão, são decorrências, conseqüências necessárias da decadência; o efeito inconsciente da *décadence* for tornado senhor até dos ideais de ciências particulares.¹²¹

As práticas políticas modernas têm no último homem¹²² — esta criatura mediocrizada e massificada — seu produto principal. A ele pertence a “universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos”¹²³, o que significa nada mais do que a massificação do homem acompanhada pela alienação de sua capacidade criativa e de sua independência em relação a algum ideal redentor que lhe garanta segurança e sentido.

¹²¹ “(...) Alle unsre politischen Theorien und Staats-Verfassungen, das „deutsche Reich“ durchaus nicht ausgenommen, sind Folgerungen, Folge-Nothwendigkeiten des Niedergangs; die unbewusste Wirkung der *décadence* ist bis in die Ideale einzelner Wissenschaften hinein Herr geworden. (...)”. CI, Incursões de um extemporâneo, 37.

¹²² Cf. Z, Prólogo, 5.

¹²³ ABM, 44.

Compreendendo-se a si próprio como fim da história¹²⁴, o último homem é política, social e culturalmente incapaz de tomar partido. Seja na obediência à autoridade do Império, seja na passividade do “rebanho autônomo democrático”, seja na dependência de alguma “verdade” que ofereça sentido para seu sofrimento, sua condição gadificada, limitada e enfraquecida é a mesma.

Nesse sentido, se por um lado o mapeamento e análise dos diferentes sentidos com os quais a expressão grande política foi empregada por Nietzsche nos permitiu concluir que a sua grande política se estrutura a partir de uma contraposição às práticas políticas do seu tempo, por outro lado a compreensão da crítica deste pensador às políticas modernas a partir do contexto mais amplo de suas reflexões sobre o niilismo e a *décadence* revela que o **fator comum** a todas elas — “a fatalidade (...) que jaz escondida na estúpida ingenuidade e credulidade das “idéias modernas”, e mais ainda em toda a moral cristã européia”¹²⁵ — é justamente o processo de apequenamento, limitação e mediocrização do espírito humano.

É precisamente contra esta fatalidade que o filósofo propõe um novo tipo de homem, o qual seria produzido em meio a uma rígida autolegislação e autodisciplina, no interior de um processo de cultivo espiritual que seria capaz de superar a desagregação e atomização generalizada e criar tarefas duradouras e de dura responsabilidade para com os séculos futuros.

Nós, que somos de outra fé — nós, para os quais o movimento democrático não é considerado apenas como uma forma de decadência da organização política, mas como uma forma de decadência do homem, a saber, de apequenamento, como sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde devemos nós direcionar nossas esperanças? — Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o suficiente para dar o impulso em direção a valorações contrárias e transvalorarem, inverterem “valores eternos”; para precursores, para homens do futuro que atem no presente o nó e a compulsão que compelem a vontade de milênios a *novos* caminhos. Ensinar ao homem do futuro do homem como sua *vontade*, como dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empreendimentos de risco e tentativas globais de disciplina e cultivo, para com isso colocar um fim a todo horrível domínio do absurdo e do acaso, o qual até agora chamou-se “história” — o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma —: para isto será necessária, algum dia, um novo tipo de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já existiu sobre a Terra em matéria de espíritos ocultos, terríveis e benevolentes desejará parecer pálido e mirrado. A imagem de tais líderes é a que paira ante *nossos* olhos (...)¹²⁶

¹²⁴ Cf. ABM, 202 e OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. p. 293.

¹²⁵ “(...) *das Verhängniss (...), das in der blödsinnigen Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit der „modernen Ideen“, noch mehr in der ganzen christlich-europäischen Moral verborgen liegt (...)*”. ABM, 203.

¹²⁶ “*Wir, die wir eines andren Glaubens 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*

Com isso, acreditamos ser possível concluir este capítulo afirmando que o discurso da grande política em Nietzsche diz respeito fundamentalmente a esta dimensão de cultivo do homem e que tem por objetivo fazer frente ao processo generalizado de dependência autoinstituída e limitação dos horizontes culturais da humanidade, característico da cultura moderna de até então. Resta-nos, portanto, no próximo capítulo, buscarmos definir em quê consistiria este cultivo do homem, o que será feito por meio de uma análise da grande política em sua dimensão morfológica — a consideração das funções e sentidos específicos desempenhados pelos termos “grande” e “política” — bem como de uma leitura detalhada das outras passagens nas quais o filósofo trata da grande política, tomadas à luz de seus respectivos contextos.

zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und „ewige Werthe“ umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesammt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher „Geschichte“ hiess, ein Ende zu machen — der Unsinn der „grössten Zahl“ ist nur seine letzte Form —: 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. Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt (...). Idem.

CAPÍTULO 3 – A GRANDE POLÍTICA¹ COMO CULTIVO ESPIRITUAL DO HOMEM

3.1 INTRODUÇÃO

Se Friedrich Nietzsche foi um pensador amplamente conhecido pela sua crítica implacável às instituições e à moral ocidentais, por outro lado o aspecto “positivo” ou propriamente “construtivo” de sua filosofia permaneceu incerto e sujeito a não poucas disputas interpretativas. A história da repercussão de suas reflexões políticas ao longo do século XX — na qual, como vimos, suas ideias foram arrastadas em apoio de posições políticas as mais distintas e incompatíveis entre si, que vão da extrema esquerda à extrema direita — foi a que talvez tenha acrescentado mais dificuldades ao trabalho filológico e hermenêutico e espalhado os preconceitos mais arraigados na cultura geral popular, o que acabou por transformar os debates sobre a “política nietzscheana” num verdadeiro campo minado.

Às dificuldades históricas somam-se também as ressignificações e metamorfoses semânticas operadas pelo filósofo com certos conceitos tradicionais do pensamento político e filosófico. Se, por um lado, tivemos a oportunidade de perceber que o sentido “negativo” da expressão grande política pode claramente ser apontado como o de uma crítica contra determinadas práticas políticas do seu tempo, o mesmo não pode ser dito com relação ao sentido “positivo” desta expressão, o qual passa longe da pretensão em estabelecer princípios para qualquer forma de organização social.

Além disso, como foi visto, as polêmicas referências elogiosas à sociedade hindu n’*O Anticristo* — as quais à primeira vista pareceriam oferecer respaldo à tese que interpreta este pensador como um apologista da sociedade de castas nos moldes indianos —, quando analisadas à luz de um contexto mais amplo, revelaram-se como nada mais que um recurso textual com vistas a dar ênfase à sua crítica da moral cristã.

Os labirintos e as armadilhas textuais formados não apenas pela carga de preconceitos que historicamente se acumularam sobre a figura de Nietzsche como pensador político, como também pelas margens de manobra para mal-entendidos — legadas intencionalmente pelo

¹ Uma vez que, no capítulo anterior, já esclarecemos o leitor acerca do uso irônico que o filósofo fez da expressão “grande política”, queremos deixar claro que, a partir de agora, todas as vezes em que empregarmos esta expressão será com referência à grande política em seu segundo sentido, ou seja, ao contraideal nietzscheano às políticas do seu tempo. O primeiro sentido da expressão será referido com a expressão “pequena política”.

filósofo a seus leitores —, tornam a tarefa de compreensão e esclarecimento de suas ideias políticas ainda mais desafiadora. Extrema cautela se mostra necessária no avançar em meio a este terreno pantanoso.

Na busca por um esclarecimento mais detalhado sobre a grande política, faz-se mister não abandonarmos as considerações metodológicas desenvolvidas no capítulo anterior. Uma vez que o próprio pensador concedeu tanta importância ao modo peculiar de apresentação e desenvolvimento de suas teses — esforçando-se por evitar definições inequívocas, sistematizações totalizadoras e conclusões definitivas —, fazendo, com isso, da própria escrita um mecanismo de seleção do seu público de leitores, entendemos que nada destoaria mais do propósito de um trabalho hermenêutico que se proponha a manter-se fiel às intenções do filósofo de Naumburg do que a tentativa de estruturar uma definição sistematizada do “sentido verdadeiro e definitivo” da grande política.

Julgamos que o manifesto desprezo de Nietzsche por toda forma de “vontade de sistema”² também pode e deve ser tomado como importante advertência dirigida a seus leitores no sentido de alertá-los sobre a sedução, por vezes imperceptível, que se insinua por detrás da suposta segurança oferecida pelas verdades prontas e acabadas, a qual acaba por destruir o caráter fluido dos conceitos, mumificando-os em verdades cristalizadas e impedindo, com isso, justamente uma das experiências mais singulares que este pensador tanto se esforçou em oferecer com sua filosofia: a compreensão do conceito não mais como estrutura fixa de sentido, mas como elemento fluido, passível de apropriações e transposições semânticas as mais diversas.

Diante disso, queremos enfatizar que nossa intenção neste momento é a de buscarmos desenvolver algumas reflexões sobre a grande política, mas não tanto com vistas a estabelecer o que poderia ser o sentido último desta expressão. Nosso objetivo é, antes, o de buscar esclarecer qual a **função** desempenhada por este conjunto de reflexões na filosofia de Nietzsche. Se, com isso, correremos o risco de que o resultado final de nosso trabalho possa vir a se mostrar insatisfatório aos olhos de um leitor ávido por determinações últimas, então perguntaríamos a este leitor: o que esperar de um trabalho hermenêutico sobre a filosofia de Nietzsche? Um conjunto sistematicamente organizado de verdades prontas e acabadas que objetiva oferecer a maior coerência possível, ou antes um convite — uma provocação — para

² Tome-se como exemplo o aforismo 26 do capítulo “Máximas e flechas”, do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Eu desconho de todos os sistemáticos e desvio deles. A vontade de sistema é uma falta de probidade”.

pensar com Nietzsche? Que poderia soar mais consoante às intenções deste filósofo: definir um conceito ou “deixar este conceito *operar*?”³

3.2 A GRANDE POLÍTICA CONSIDERADA EM SUA DIMENSÃO MORFOLÓGICA

O percurso realizado no segundo capítulo mostrou que a grande política se caracteriza por uma contraposição radical ao processo de mediocrização cultural e espiritual levado a cabo pelas diferentes modalidades de práticas políticas da modernidade (democracia, socialismo, liberalismo, pequena política, etc.), que se propõe a buscar oferecer condições que tornariam possível a superação deste apequenamento e massificação generalizada dos horizontes espirituais do homem ocidental. Cabe então perguntar agora como isso poderia vir a ocorrer. Em que consistiriam estas condições ou meios com os quais a grande política se propõe a atingir seus objetivos?

Para tanto, consideremos inicialmente a dimensão morfológica desta expressão: existe um papel específico desempenhado pelos termos “grande” e “política” em Nietzsche?

3.2.1 A “POLÍTICA” DA GRANDE POLÍTICA

No primeiro capítulo, fizemos uma observação acerca do emprego pelo pensador do termo alemão *umlernen* em um fragmento póstumo de 1885/1886⁴. No mencionado fragmento, ele afirma: “Basta, chega o tempo em que se inverterá o aprendido (*umlernen*) sobre política”.⁵ Este termo também ocorre em outras passagens ao longo da obra publicada,⁶ sempre no sentido de indicar uma profunda mudança de paradigmas, uma reconsideração que desce até as raízes mais profundas, por meio da qual se desaprendem determinados valores ou conceitos e se aprende novamente, de modo diferente.

³ LEBRUN, G. “O Além-do-homem e o homem total”. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. In: LEBRUN, G. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 169-198. aqui, p. 169.

⁴ A observação encontra-se na nota de rodapé nº 82, nas páginas 34 e 35.

⁵ “ (...) *die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird*”. KSA 12, 2[57] p. 87-88. (outono de 1885/outono de 1886). Na tradução do verbo *umlernen*, adotamos uma das locuções verbais sugeridas por Rubens R. T. Filho em nota ao aforismo 103 de *Aurora*. (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Coleção Os Pensadores, p. 151).

⁶ Nietzsche também emprega este verbo em Co. Ext. III, 6; Co. Ext. IV, 4; HHI, 633; HHII, AS, 320; A, 103 e 167; GC, 296; Za, Dos desprezadores do corpo e Do caminho do criador; ABM, 3, 152, 229, 231 e 244 e também EH, porque sou tão inteligente, 10.

Em se tratando especificamente do emprego deste termo em referência ao âmbito da política, um aforismo em especial se mostra bastante esclarecedor: o § 10 do capítulo “Por que sou tão inteligente”, de *Ecce homo*.

Neste ponto faz-se necessária uma grande reflexão. Alguém me perguntará por que relatei propriamente todas essas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes: eu faço mal a mim mesmo com isso, tanto mais se estou destinado a representar grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas — alimentação, lugar, clima, lazer, toda a casuística do egoísmo — são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora se tomou como importante. Exatamente aqui precisa-se começar a inverter o aprendido. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são nem ao menos realidades, apenas fantasias. Falando com mais rigor, *mentiras* originadas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo — todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “pecado”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram falseadas até a raiz (*in Grund und Boden*) porque se tomou os homens mais nocivos pelos grandes homens — porque se ensinou a desprezar as coisas “pequenas”, quero dizer, os assuntos fundamentais da vida mesma... Nossa cultura atual é ambígua no mais alto grau... O Imperador alemão pactuando com o papa, como se o papa não fosse o representante da hostilidade de morte contra a vida! (...)⁷

Ao mesmo tempo em que afirma que a causa do “falseamento” das questões referentes à política e à educação reside no tipo de homem que foi até agora considerado como “grande”, Nietzsche se distancia deste mesmo paradigma e clama pela sua radical transformação. Esta reconsideração radical de “tudo o que até agora se tomou como importante” não pode deixar de incluir a política e a educação, haja vista que ambas, na medida em que se encontram subordinadas aos princípios norteadores das diferentes modalidades políticas da época deste filósofo — “as ideias modernas” de cidadania, igualdade, fraternidade, etc. —, tiveram como resultado o surgimento de um tipo de homem manso, gadificado e adaptado.

A partir deste clamor nietzscheano, acreditamos estar justificados em afirmar que o papel desempenhado pela grande política é justamente o de representar este processo de inversão ou revisão do aprendizado — que o pensador subsume sob o termo *umlernen* — em

⁷ “An dieser Stelle thut eine grosse Besinnung Noth. Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muss man anfangen, umzulernen. Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, Lügen aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus — alle die Begriffe „Gott“, „Seele“, „Tugend“, „Sünde“, „Jenseits“, „Wahrheit“, „ewiges Leben“... Aber man hat die Grösse der menschlichen Natur, ihre „Göttlichkeit“ in ihnen gesucht... Alle Fragen der Politik, der Gesellschafts-Ordnung, der Erziehung sind dadurch bis in Grund und Boden gefälscht, dass man die schädlichsten Menschen für grosse Menschen nahm, — dass man die „kleinen“ Dinge, will sagen die Grundangelegenheiten des Lebens selber verachten lehrte... Unsre jetzige Cultur ist im höchsten Grade zweideutig... Der deutsche Kaiser mit dem Papst paktirend, als ob nicht der Papst der Repräsentant der Todfeindschaft gegen das Leben wäre!...” (...) EH, Porque sou tão inteligente, 10. O grifo é nosso.

relação à política, o qual igualmente não deixa também de atingir a cultura e a educação. Dito resumidamente, a política “reaprendida pela base” nada mais seria que a própria grande política nietzscheana.

Se as coisas se passam deste modo, então a exploração do sentido da transformação semântica almejada por Nietzsche com o termo *umlernen* em relação à política pode nos oferecer esclarecimentos valiosos acerca da grande política, o que será feito neste momento, sendo que para melhor nos fazermos compreender, tomaremos a liberdade de fazer uso de uma divisão esquemática e genérica (que reconhecemos ser imperfeita) das formas de política em duas grandes categorias gerais, conforme sua vinculação ou não com algum princípio moral de origem cristã.

Quando se considera de maneira genérica o conceito de política como até então foi entendido e praticado, é possível perceber que, independentemente das diferentes formas assumidas ao longo da história, ele sempre foi compreendido como um conjunto organizado de preceitos teóricos e/ou práticos com a finalidade de garantir a manutenção de uma determinada ordenação social com vistas a um objetivo específico (seja ele a maximização do poder do Estado, a igualdade para todos ou então a garantia das liberdades individuais para o maior número de pessoas possível, por exemplo).

No que diz respeito às modalidades políticas diretamente orientadas para a realização de objetivos de natureza moral cristã (como a democracia, o socialismo, o governo dos reis-filósofos de Platão⁸ ou o liberalismo, por exemplo), o desprezo do filósofo é incontestável. Acerca de tais princípios morais, como se viu, o pensador alemão deixa claro que eles nada mais são que “fantasias” que se situam *fora* da vida, num “além” imaginário e que, no fundo, tais práticas políticas nada mais representariam do que instrumentos de domesticação do animal homem.

Contudo, isso não significa que Nietzsche seria um defensor de toda e qualquer forma de política que declaradamente não se oriente pela busca da realização de objetivos enraizados, em última instância, na moral cristã. Quando lançamos os olhos sobre os principais exemplos de práticas políticas consideradas “ímorais” que foram objeto de sua atenção, é possível perceber que, conquanto seus elogios a Napoleão⁹ e a César Bórgia¹⁰

⁸ A despeito do aparente anacronismo em mencionarmos o ideal político de Platão como exemplo de política orientada segundo princípios cristãos, chamamos a atenção para a famosa sentença de Nietzsche, exposta no prefácio de *Além de Bem e Mal*: “(...) *cristianismo é platonismo para o “povo”* (...)”.

⁹ Sobre a apreciação nietzscheana de que Napoleão seria “um dos grandes continuadores da Renascença” e que, contrariamente à Revolução Francesa, não buscou quaisquer “trocas de sentimentos floridas e universais”, como o é a fraternidade entre os povos, veja-se GC, 362.

¹⁰ Cf. ABM, 197 e CI, Incursões de um extemporâneo, 37.

sejam notórios, por outro lado, sua rejeição da *Realpolitik* de Bismarck é igualmente estridente.

Com isso, queremos chamar a atenção para o fato de que, conquanto a reconsideração radical proposta pelo filósofo em relação à política diga respeito ao abandono dos princípios morais e metafísicos “fantasiosos” que até então eram tomados como mais importantes, isto não significa que esta sua “política reaprendida pela base” se deixaria subsumir numa mera busca do poder. Antes esta “*necessidade do sentimento de poder*”¹¹ em sua forma pura constitui a característica por excelência da pequena política, que, como foi visto, “*engole a seriedade para todas as coisas verdadeiramente grandes*”.¹²

A despeito de César Bórgia, Napoleão e Bismarck compartilharem de uma ambição pelo poder, é imprescindível destacar a diferença decisiva existente entre eles: enquanto que os dois primeiros representaram para o pensador alemão o símbolo do surgimento de uma figura destacada na história do Ocidente, o qual se deu justamente por meio de uma oposição ao *Zeitgeist* político, cultural e moral de suas respectivas épocas (Napoleão como contraposição aos ideais da Revolução Francesa e César Bórgia como ícone do Renascimento¹³), por outro lado, a ambição de superioridade nutrida pelo chanceler e pelo Imperador alemães não passa de um sintoma pueril de autoexaltação, pois não tem nenhum móbil cultural por detrás de si nem tampouco almeja se contrapor a qualquer dogmatismo — a tal ponto de Nietzsche aludir à existência de um pacto entre o Imperador e o papa.

(...) Nada conheço que se contra<pusse> mais profundamente ao sentido *elevado* de minha tarefa <do que> esta execrável incitação ao egoísmo de povos e raças que agora tem pretensão ao <nome> “grande política”; não tenho palavras para exprimir meu desprezo ante o nível <espiritual>, que agora — na figura do chanceler alemão e com atitudes de oficial pruss<iano> da casa Hohenzollern — se acredita com<vocado> para ser guia da história da humanidade, essa espécie de homem mais ordinária que nem mesmo aprendeu a perguntar lá <onde eu> tenho necessidade de ressoantes relâmpagos destruidores de respostas, nas quais todo o trabalho da <pro>bidade e<spiritual> de milênios foi em vão — isso está muito profundamente *abaixo* de mim, para <que> também pudesse ter apenas a honra da minha oposição. Que eles <constr>uam seus castelos de cartas! Para mim, “Impérios” e “Tríplices Alianças” são castelos de cartas... Isso repousa sobre pressupostos, que *eu* tenho na

¹¹ “(...) *Das Bedürfnis des Machtgefühls* (...)” A, 189.

¹² “*die große Politik verschlingt den Ernst für alle wirklich großen Dinge*” KSA 13, 19[1]. p. 539 (setembro 1888)

¹³ O aforismo 61 d’*O Anticristo* esclarece bem a apreciação nietzscheana da importância do Renascimento enquanto contraposição aos ideais cristãos: “*Alguém enfim compreende, alguém quer compreender o que foi o Renascimento? A transvaloração dos valores cristãos, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todos os instintos, com todo o gênio, de trazer à vitória os contra-valores, os valores destacados... Até agora houve apenas essa grande guerra, até agora não houve uma colocação mais decisiva da questão do que a do Renascimento — minha questão é a sua questão —: também nunca houve uma forma de ataque mais radical, mais direta, conduzida mais rigorosamente em todo o front e direcionada rumo ao centro!*(...)” AC, 61.

mão... Há mais dinamite entre o <céu> e a Terra do que se permitem sonhar esses idiotas purpureados...¹⁴

Se as coisas se passam desta forma, então um primeiro sentido da inversão operada pelo termo *umlernen* é o que diz respeito à consideração da política não mais enquanto um conjunto de teorias e práticas de gestão ou organização da sociedade para a obtenção de um objetivo específico, mas sim como um meio de cultivo que favoreceria o surgimento de uma nova espécie de homem, radicalmente diferente de todos os homens até então considerados “grandes”¹⁵.

Neste momento julgamos necessário registrar duas observações de fundamental importância feitas por Henning Ottmann: em primeiro lugar, se é verdadeiro que as personalidades históricas Napoleão e César Bórgia são referidas nos textos do filósofo como indivíduos destacados, sendo ainda, por vezes, apresentados como exemplos que remetem ao ideal nietzscheano do além-do-homem (*Übermensch*), por outro lado é fundamental ressaltar que a figura do além-do-homem não se deixa identificar exatamente com eles.¹⁶

Além disso, embora a inevitável lembrança das atrocidades perpetradas no início do século XX em nome do ideal nazista de produção da raça ariana pura tenham legado uma carga de sentido muito pesada ao discurso sobre o “cultivo de uma raça superior”, que fique bem claro que o emprego do termo “cultivo” pelo pensador diz respeito a um âmbito de evolução espiritual e de superação de determinadas condições culturais do nosso tempo, sendo

¹⁴ “(...) *Ich kenne Nichts, was dem erhabenen Sinne meiner Aufgabe tiefer wider<stünde als> diese fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht, die jetzt auf den <Namen> „große Politik“ Anspruch macht; ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem <geistigen> Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß<ischen> Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be<rufen> glaubt, diese niedrigste Species Mensch, die nicht einmal dort fragen gelernt hat, <wo ich> zerschmetternde Blitzschläge von Antworten nöthig habe, an der die ganze Arbeit der g<eistigen Rech>tschaffenheit von Jahrhunderten umsonst gewesen ist — das steht zu tief unter mir, als <daß e>s auch nur die Ehre meiner Gegnerschaft haben dürfte. Mögen sie ihre Kartenhäuser <bau>en! für mich sind „Reiche“ und „Tripel-Allianzen“ Kartenhäuser... Das ruht auf Voraussetzungen, die ich in der Hand habe... Es giebt mehr Dynamit zwischen <Himm>el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...” KSA 13, 25[6] p. 639 (Dezembro de 1888/ início de Janeiro de 1889). Cf. também CI, O que falta aos alemães, 3.*

¹⁵ Acerca deste ponto, vale registrar uma observação de Henning Ottmann: “A “grande política” será aquela que não mais forma apenas povos ou nações, mas os próprios homens.” OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. p. 243.

¹⁶ Nesta mesma linha interpretativa também caminha o trabalho de Jorge Viesenteiner, que inclusive menciona um trecho do *Crepúsculo dos Ídolos* em suporte a esta tese: “A preparação destas condições de advento [do homem superior] não consiste na pretensão de se retornar a algum tipo humano do passado, uma espécie de herói trágico dos tempos homéricos, ou mesmo uma espécie de Napoleão. Não se trata de tentar fazer renascer um determinado contexto político de antes, mesmo porque “o que antes não se sabia e o que hoje se sabe, se se poderia saber, — é que não é possível nenhuma involução, nenhum retorno para trás em qualquer sentido ou grau. (...) Todavia hoje existem partidos que sonham como meta que todas as coisas caminhem como caranguejos” (CI, Incursões de um extemporâneo, 43)”. VIESENTEINER, Jorge L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 140.

que o uso deste termo está diretamente relacionado com a oposição à “domesticação”¹⁷ levada à cabo pelas ideias modernas, não com qualquer apologia de “cultivo eugenístico”.

Nietzsche nunca delineou claramente a imagem de seu ideal, do “além-do-homem”. Mesmo a sua relação exata com os “novos senhores da Terra” permaneceu obscura. Uma coisa, no entanto, não deveria ser ignorada: se os “novos senhores” foram muitas vezes também referidos como uma “casta”, o “além-do-homem” — um símbolo para indivíduos — não deveria se fazer compreensível por meio de herança ou “cultivo” biológico. Ele era um tipo não herdável, um “acaso feliz”, um lampejo efêmero da “grandeza”. Era, como o gênio, aparentado ao *décadent*, altamente complicado e em perigo extremo, enquanto que a evolução se situa ao lado dos não-complicados e não-extremos. (Cf. KSA 13, 14[133] p. 315 - primavera de 1888). Formação (*Bildung*) — seja enquanto autossuperação moral, seja enquanto criação artística — era o meio para produzir estes homens, mas não “cultivo” biologicamente compreendido.¹⁸

É nesse sentido que também se orienta nossa interpretação da conhecida alegoria do prefácio de *Assim falou Zaratustra* sobre o homem, o além-do-homem e o macaco, na qual a personagem de Nietzsche parece, à primeira vista, dar a entender que o surgimento do além-do-homem poderia ser compreendido sob a ótica darwinista de uma evolução da “espécie homem”.

E Zaratustra falou assim ao povo:

Eu ensino a vocês o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que vocês fizeram para superá-lo?

Até agora todos os seres criaram algo acima de si mesmos; e vocês querem ser a vazante dessa grande maré cheia e preferem retroceder ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Uma gargalhada ou uma vergonha dolorosa. E isso também deve o homem ser para o além-do-homem: uma gargalhada ou uma vergonha dolorosa.

Vocês fizeram o percurso do verme ao homem, e muito em vocês ainda é verme. Outrora vocês foram macacos e também agora o homem ainda é mais macaco do que qualquer macaco. (...)

Depois ele falou assim:

O homem é uma corda amarrada entre animal e além-do-homem, — uma corda sobre um abismo.

Uma perigosa travessia, um perigoso estar no caminho, um perigoso olhar para trás, um perigoso tremer e permanecer parado.

¹⁷ “(...) “Züchtung” war der gegen “Zähmung” gewendete Begriff (...)”. OTTMANN, Henning. *Op. cit.*, p. 259. Cf. CI, Os melhoradores da humanidade.

¹⁸ “Nietzsche hat das Bild seines Ideals, des “Übermenschen”, nie deutlich gezeichnet. Schon die genaue Beziehung zu den “neuen Herren der Erde” blieb im Dunkeln. Eines freilich war nicht zu übersehen. Wenn von den “neuen Herren” manchmal auch als einer “Kaste” die Rede war, der “Übermensch”, eine Chiffre für Einzelne, war durch Vererbung oder biologische “Züchtung” nicht verständlich zu machen. Er war ein nicht vererbbarer Typus, ein “Glücksfall”, ein ephemeres Aufblitzen der “Größe”, wie das Genie dem *décadent* verwandt, extrem gefährdet und hochkompliziert, während die Evolution auf Seiten der Nicht-Komplizierten und Nicht-Extremen stand. Bildung, sei es als moralische Selbstüberwindung, sei es als künstlerisches Schaffen, nicht aber biologisch verstandene “Züchtung” war das Mittel, diesen Menschen zu erzeugen.” OTTMANN, Henning. *Op. cit.* p. 269-270. Esta mesma opinião também é partilhada por Thomas H. Brobjer, que afirma que o filósofo emprega o termo “cultivo” para se referir à “educação, disciplina espiritual ou formação” e ainda apresenta 3 outros argumentos no sentido de rejeitar as leituras darwinistas e racistas do cultivo nietzscheano. BROBJER, Thomas H. “Züchtung”. In: OTTMANN, Henning (org). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 360-361.

O que é grande no homem, é que ele é uma ponte e não uma finalidade: o que pode ser amado no homem é que ele é um *ir acima* e um *ir abaixo*.¹⁹

A respeito desta passagem, Henning Ottmann também faz uma declaração bastante esclarecedora:

Foi a primeira parte do “Zarathustra”, com sua lição do “além-do-homem”, que transformou-se em motivo para as incontáveis interpretações darwinistas e progressistas. Mas este início da obra deve ser compreendido a partir da lógica de sua composição. (...) Quem não conhece os pensamentos decisivos de Nietzsche poderia ler: macaco — homem — além-do-homem, uma progressão darwinista. Quem conhece as lições de Nietzsche irá entender: animal ou além-do-homem, época da decisão se o caminho irá conduzir ao “último homem” ou ao “além-do-homem (...)”²⁰

Concordamos com Ottmann que o objetivo do filósofo ali não seria o de anunciar o além-do-homem como uma nova espécie de homem biologicamente evoluída em moldes darwinistas, e que a metáfora do homem como uma corda entre o macaco e o além-do-homem tampouco denotaria uma escala progressiva. Esta metáfora parece antes querer indicar que a atual conjunção política, cultural e moral das sociedades ocidentais possibilita uma **decisão**, uma escolha entre dois caminhos possíveis: o *ir abaixo* rumo à mediocrização e limitação das potencialidades criadoras e espirituais do homem ou o *ir acima* rumo às novas possibilidades do além-do-homem, enfrentando a dureza e o perigo.

¹⁹ “(...) *Und Zarathustra sprach also zum Volke:*

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?

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.

Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe. (...)

Dann sprach er also:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. (...)” Za, Prefácio 3 e 4. Tomamos a liberdade de verter *Übergang* e *Untergang* respectivamente por *ir acima* e *ir abaixo* com o objetivo não apenas de ressaltar o jogo de palavras entre termos de mesma raiz linguística, mas também para chamar a atenção do leitor para um viés interpretativo que procura entender esta metáfora nietzscheana do macaco — homem — além-do-homem não como uma progressão, mas como uma possibilidade de decisão entre dois caminhos, um dos quais representaria a ascensão do homem a uma condição espiritual superior e o outro o seu retrocesso rumo ao cerceamento de seus recursos criativos e à sua dependência em relação a alguma instância externa que lhe garanta segurança e sentido.

²⁰ “*Es ist der erste Teil des “Zarathustra” mit seiner “Übermensch”-lehre gewesen, der zum Anlaß für die zahlreichen darwinistischen und progressistischen Deutungen wurde. Aber dieser Anfang des Werks muß aus der Logik seiner Komposition verstanden werden. (...) Wer Nietzsches entscheidenden Gedanken nicht kennt, kann lesen: Affe — Mensch — Übermensch, eine darwinistische Progression. Wer um Nietzsches Lehre weiß, wird verstehen: Tier oder Übermensch, Zeit der Entscheidung, ob der Weg zum „letzten Menschen“ oder zum „Übermenschen“ führen wird (...)*” OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. p.269.

Esta ressignificação almejada por Nietzsche em relação à política também traz em si um segundo elemento de inversão semântica: a grande política, na medida em que passa a ser compreendida enquanto meio de cultivo de um tipo de homem destacado, não nutre e não pode mais nutrir a clássica pretensão de universalidade partilhada por todas as formas de política tradicionais, pois a própria possibilidade de se apontar indivíduos destacados já exige, como pré-requisito, a existência de um contraste entre este e as massas.

Em outras palavras, da mesma forma com que a grande política é anunciada por meio de uma contraposição²¹ à “unilateralidade político-moral do Ocidente”²², assim também o homem cultivado, destacado, surge como contrafigura aos homens domesticados, de tal modo que a existência desta massa de “últimos homens” mostra-se como elemento necessário para que possa haver o contraste a partir do qual o homem destacado poderá então emergir. Disso decorre, portanto, que a grande política não se dirige a todos e nem poderia se dirigir.

Todavia, a dimensão da importância concedida pelo filósofo à necessidade da existência do último homem, bem como das condições políticas responsáveis pelo seu engendramento, é muito maior do que a mera exigência de que haja um contraste entre este último e os homens de exceção. Em um importante aforismo de *Além de Bem e Mal*, ele argumenta que as mesmas condições mediocrizantes características da cultura e política modernas também seriam adequadas para a emergência de um tipo de homem superior.

Chame-se “civilização”, “humanização” ou “progresso” àquilo com o que agora se busca identificar os europeus; chame-se simplesmente, sem louvar ou censurar, com uma fórmula política, o *movimento democrático* da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que se referem tais fórmulas, realiza-se um monstruoso processo *fisiológico*, que prossegue cada vez mais — o processo de uma homogeneização dos europeus, sua crescente desvinculação das condições sob as quais surgem raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio *determinado*, que por séculos se inscreveria em corpo e alma com exigências idênticas — portanto, o lento advento de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, o qual, falando fisiologicamente, possui como sua característica típica, um máximo em força e arte de adaptação. Este processo do *europeu em transformação*, que pode ser retardado por meio de grandes recaídas no ritmo, mas talvez precisamente por isso ganhe e cresça em veemência e profundidade — ao qual pertence a tempestade e ímpeto (*Sturm und Drang*) ainda agora furiosa do “sentimento nacional”, assim como o anarquismo agora ascendente —: este processo provavelmente trará resultados com os quais seus promotores e apologistas ingênuos, os apóstolos das “ideias modernas”, menos gostariam de contar. As mesmas condições novas sob as quais uma igualização e mediocrização do homem em geral será gradualmente desenvolvida — um homem animal de rebanho, útil, laborioso, utilizável de múltiplas maneiras e hábil —, são altamente

²¹ Tal é a ênfase concedida por Henning Ottmann a este aspecto de contradiscurso da grande política que ele chega inclusive a afirmar — ressaltando um elemento de proximidade entre a política de Nietzsche e de Platão — que “A “grande política” de Nietzsche não se justifica a partir de si própria. Assim como a utopia de Platão era um contraprograma à democracia e à polis que se desintegrava, também a “grande política” de Nietzsche era uma contrafigura à democratização da Europa”. Idem, p. 293.

²² Cf. VIESENTEINER, Jorge. L. *Op. cit.* p. 22.

apropriadas a dar origem à homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. Pois enquanto toda força de adaptação, que sempre experimenta condições variáveis e começa um novo trabalho com cada geração, com cada década quase, não torna possível a *potência* do tipo de modo algum; enquanto a impressão geral causada por tais futuros europeus provavelmente será a de múltiplos trabalhadores tagarelas, fracos de vontade e extremamente utilizáveis, os quais *precisam* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia; enquanto a democratização da Europa traz como resultado, portanto, a produção de um tipo finamente preparado para a *escravidão*: o homem *forte*, caso singular e excepcional, precisará ficar mais forte e mais rico do que talvez jamais foi até agora — graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à monstruosa multiplicidade de exercício, arte e máscara. Eu queria dizer: a democratização da Europa é, ao mesmo tempo, um ato involuntariamente organizado para o cultivo de *tiranos* — entendendo a palavra em todo sentido, também no mais espiritual.²³

À luz deste aforismo — e também considerando-se a argumentação desenvolvida no primeiro capítulo, onde mostramos que as leituras “aristocráticas” da grande política carecem de respaldo textual —, acreditamos estar suficientemente justificados em rejeitar completamente a hipótese interpretativa que entende que as condições de cultivo destes mencionados homens de exceção se caracterizariam por algum conjunto de prescrições ou preceitos de natureza propriamente política, que de alguma forma divergiriam das práticas políticas modernas.

Pelo contrário, entendemos que, assim como o pensador de Naumburg nunca teve a intenção de buscar evitar o processo global de desvalorização dos valores até então creditados

²³ “Nenne man es nun „Civilisation“ oder „Vermenschlichung“ oder „Fortschritt“, worin jetzt die Auszeichnung der Europäer gesucht wird; nenne man es einfach, ohne zu loben und zu tadeln, mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europa's: hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, auf welche mit solchen Formeln hingewiesen wird, vollzieht sich ein ungeheurer physiologischer Prozess, der immer mehr in Fluss geräth, — der Prozess einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten milieu, das Jahrhunderte lang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, — also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und -kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt. Dieser Prozess des werdenden Europäers, welcher durch grosse Rückfälle im Tempo verzögert werden kann, aber vielleicht gerade damit an Vehemenz und Tiefe gewinnt und wächst — der jetzt noch wüthende Sturm und Drang des „National-Gefühls“ gehört hierher, insgleichen der eben heraufkommende Anarchismus —: dieser Prozess läuft wahrscheinlich auf Resultate hinaus, auf welche seine naiven Beförderer und Lobredner, die Apostel der „modernen Ideen“, am wenigsten rechnen möchten. Die selben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmässigung des Menschen sich herausbilden wird — ein nützlich arbeitendes, vielfach brauchbares und anstelliges Heerdenthier Mensch —, sind im höchsten Grade dazu angethan, Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung zu geben. Während nämlich jene Anpassungskraft, welche immer wechselnde Bedingungen durchprobirt und mit jedem Geschlecht, fast mit jedem Jahrzehend, eine neue Arbeit beginnt, die Mächtigkeit des Typus gar nicht möglich macht; während der Gesamt-Eindruck solcher zukünftiger Europäer wahrscheinlich der von vielfachen geschwätzigen willensarmen und äusserst anstellbaren Arbeitern sein wird, die des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brodes; während also die Demokratisirung Europa's auf die Erzeugung eines zur Sklaverei im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinausläuft: wird, im Einzel- und Ausnahmefall, der starke Mensch stärker und reicher gerathen müssen, als er vielleicht jemals bisher gerathen ist, — Dank der Vorurtheilslosigkeit seiner Schulung, Dank der ungeheuren Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske. Ich wollte sagen: die Demokratisirung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, — das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.” ABM, 242. O grifo é nosso.

como mais elevados, mas antes percebeu que é necessário enfrentar a condição de niilismo e radicalizá-la, levando este problema até suas últimas consequências²⁴, da mesma forma, a despeito de sua condenação veemente dos efeitos nocivos da pequena política e das outras políticas orientadas pelas “ideias modernas”, ele não advoga pela substituição delas por qualquer outra forma de regime político, mas antes deixou indicado que é justamente por meio da ampliação destas mesmas práticas políticas e de sua intensificação em todo o Ocidente que poderão surgir homens de exceção.

Trata-se de compreender, portanto, que apenas pela radicalização de um processo decadencial até suas raízes é que a *superação* da pequena política, cuja empresa prática é levada a termo pelo projeto da Grande Política, aponta no horizonte como *possível*.²⁵

Por fim, observamos que este caráter não universal da grande política vai diretamente ao encontro do esforço de Nietzsche em selecionar seu público de leitores²⁶, ou seja, de não escrever para todos. Também aqui o pensador não se esquece de sua preocupação em conceder “margem de manobra para mal entendidos”, visto que um leitor não familiarizado com as especificidades semânticas do seu discurso sobre a política muito provavelmente acabaria por interpretar ideias como a do “cultivo de uma raça de senhores” a partir do seu sentido literal ou então se deixando influenciar pela carga de preconceitos que ao longo da história a ela se agregaram.

Com isso acreditamos ter mostrado de que modo o filósofo alemão, por meio do termo *umlernen*, opera uma ressignificação do conceito de política, a qual traz como consequência a reconsideração do próprio lugar e da finalidade dela. Não se trata mais de compreender a política como um conjunto de meios de organização social com vistas a proporcionar as melhores condições de vida para todos, mas sim de compreendê-la como um esforço deliberado no sentido de cultivar homens de exceção, o qual, por isso mesmo, não pode almejar atingir a todos.

3.2.2 O “GRANDE” DA GRANDE POLÍTICA

Assim como buscou operar uma transformação semântica no conceito de política por meio do emprego do termo *umlernen*, perguntamos se o motivo que levou Nietzsche a usar o adjetivo “grande” poderia ser resumido apenas a um arroubo de orgulho, a alguma “pretensão

²⁴ A esse respeito, veja-se o fragmento póstumo KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887), o qual citamos e comentamos na página 90-91.

²⁵ VIESENTEINER, Jorge L. *Op. cit.* p. 127.

²⁶ Como foi visto no segundo capítulo, p. 59 e 60.

demasiada” nutrida pelo filósofo ao qualificar deste modo algumas dentre suas reflexões ou se, pelo contrário, ao escrever sobre a grande política, a grande saúde²⁷, a grande razão²⁸ e sobre o grande homem,²⁹ entre outros temas, ele não teria a intenção de transmitir algum conteúdo específico.

Levando-se em consideração apenas o contexto no qual Nietzsche emprega a expressão grande política, o adjetivo “grande” remete imediatamente ao ideal de supranacionalidade, o qual se contrapõe à divisão da Europa em pequenos Estados, como bem destacou Henning Ottmann.

A “grande política” herda do espírito livre a pretensão de ser a política para os bons europeus. Aqui se apresenta um sentido literal de grandeza: extensão, contraposta à divisão em pequenos Estados e aos interesses dinásticos. Grandeza como supranacionalidade. O olhar sobre a Europa libertado dos “atávicos acessos de patriotismo e apego à terra natal” (ABM, 241).³⁰

Contudo, uma análise mais detida deste termo, como a realizada por Werner Stegmaier — que atenta não apenas para o contexto da unilateralidade político-moral contra a qual o discurso nietzscheano se dirige, mas também examina e compara a grande política com as outras expressões que também são formadas pelo adjetivo “grande” —, revela que, para além de buscar remeter ao ideal de superação dos interesses mesquinhos das dinastias européias, o termo “grande” também traz em si um âmbito de significação mais profundo, que diz respeito ao modo como a grande política opera em relação àquilo que lhe é contraditório.

Em sua obra tardia, o filósofo denomina “grande” não aquilo que predomina sobre outros, mas aquilo que não é negado por sua contradição, que não é destruído por ela, que, por meio dela, torna-se ainda mais fecundo, que pode crescer com a ajuda

²⁷ “*grosse Gesundheit*”. HHI, prefácio, 4; GC, 382; GM, II, 24 e EH, Assim falou Zarathustra, 2 e o fragmento KSA 12, 2[97] p. 108. (Outono de 1885/Outono de 1886).

²⁸ “*grosse Vernunft*”. A, 107; Za, Dos desprezadores do corpo; ABM, 201; EH, Por que sou tão sábio, 6 e os fragmentos KSA 13, 14[111] p. 288 (Primavera de 1888); KSA 13, 23[2] p. 600 (Outubro de 1888) e KSA 13, 24[1] p. 615 (Outubro/Novembro de 1888).

²⁹ “*große Mann*”. FT, 1; Co. Ext. II, 9. HHI, 61, 163, 174, 460, 594; HHII, OS, 191; HHII, AS, 216; A, 285; GC, 208; Za, Das moscas da feira; ABM, 97, 269; CI, Incursões de um extemporâneo, 44; NW, O Psicólogo toma a palavra, 1 e os fragmentos KSA 7, 7[31] p. 145 (Final de 1870/Abril de 1871), KSA 7, 14[28] p. 387 (Primavera de 1871/Início de 1872), KSA 7, 27[21] p. 592 (Primavera/Verão de 1873); KSA 7, 29[40] p. 642 (Verão/Outono de 1873); KSA 7, 29[41] p. 642 (Verão/Outono de 1873); KSA 8, 17[87] p. 311 (Verão de 1876); KSA 8, 23[133] p. 450 (Final de 1876/Verão de 1877); KSA 9, 3[141] p. 94 (Primavera de 1888); KSA 9, 6[16] p. 194 (Outono de 1880); KSA 9, 7[177] p. 353 (Final de 1880); KSA 9, 7[232] p. 365 (Final de 1880); KSA 9, 11[287] p. 551 (Primavera/Inverno de 1881); KSA 9, 12[33] p. 581 (Outono de 1881); KSA 9, 21[3] p. 683 (Verão de 1882); KSA 10, 3[1] p. 102 (Verão/Outono de 1882); KSA 11, 32[20] p. 417 (Inverno de 1884/1885); KSA 11, 36[3] p. 550 (Junho/Julho de 1885); KSA 11, 37[13] p. 588 (Junho/Julho 1885); KSA 13, 11[179] p. 78 (Novembro de 1887/Março de 1888); KSA 13, 11[299] p. 126 (Novembro de 1887/Março de 1888); KSA 13, 15[6] p. 403 (Primavera de 1888); KSA 13, 16[39] p. 497 (Primavera/Verão de 1888) e KSA 13, 23[4] p. 604 (Outubro de 1888).

³⁰ “*Große Politik*” erbt von der Freigeisterei den Anspruch, Politik für gute Europäer zu sein. Hier lag ein wörtlicher Sinn der Größe vor, Großräumigkeit, entgegengesetzt der Kleinstaaterei und den dynastischen Interessen, Größe als Übernationalität. Der Blick auf Europa befreit von “atavistischen Anfällen von Vaterländerei und Schollenkleberei” (JGB, 241)”. OTTMANN, H. Op. cit. p. 242.

dela. Assim, a “grande razão do corpo” faz da “pequena razão” — da “razão pura” — seu instrumento e brinquedo (*Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo); uma “grande saúde” pode se “abandonar” a doenças graves e, com isso, tornar-se ainda mais robusta (*A Gaia Ciência*, §382); “a grande vida” vive-se a partir da guerra (*Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como antinatureza, §3); a “grande tolerância” pode tolerar a intolerância com “*magnânimo* autocontrole” e ainda crescer nela (*O Anticristo*, §38) e o “grande estilo” pode unir o *pathos* mais elevado com sobriedade e jovialidade (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §4). Nesse sentido, “grande política” é a política que encerra em si aquilo que comumente lhe é contrário, espírito em forma de moral, religião, ciência, filosofia ou simplesmente “guerra dos espíritos”. Ainda nas suas anotações temerárias sobre a “grande política”, que o filósofo rascunhou na virada para o ano de 1889, interessa a ele abordar uma política de guerras “não entre povo e povo” e “não entre classes”, porém, contra “todos os absurdos acasos de povo, estado, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e declínio, entre vontade de vida e desejo de vingança contra a vida, entre honestidade e mentiras traiçoeiras...”³¹

Neste mesmo sentido também caminha a leitura de Jelson Oliveira, que desdobra esta capacidade de crescer e se fortalecer por meio do acolhimento das oposições em quatro âmbitos distintos: o da autossuperação, o da diferença como acolhimento das oposições, o da valorização do conflito e o da noção de hierarquia, os quais representam, no seu entender, as dimensões que compõem aquilo que ele denomina como uma “transliteração conceitual”³² operada por Nietzsche por meio do termo “grande”:

Essa análise faz emergir dessas expressões que fazem uso do adjetivo *grosse* algumas características comuns, entre as quais se pode inventariar, a título antecipatório: [1] a noção de autossupressão ou autossuperação (só da vivência mais própria dos valores vigentes é possível fazer emergir, pelo seu esgotamento e decadência, a transvaloração); [2] a diferença como aceitação das oposições (rompendo, assim, com a tradição metafísica dualista que afastou os opostos negando a possibilidade que um nasça do outro [HHI, 1], Nietzsche expressa a doença como exigência da cura, a destruição como exigência da criação, a alma como sintoma do corpo etc.); [3] a valorização do conflito como crítica à unilateralidade e hegemonia de uma interpretação ou força sobre a multiplicidade e perspectividade existencial (o que ocorreria em âmbito vital em geral e no humano em particular, já que o corpo passa a ser entendido como arena das pulsões e, por isso, o campo mais rico para a filosofia que se estabelece como crítica à hipertrofia da razão); [4] a noção de hierarquia como resultado da valorização do *pathos*, enquanto âmbito dos afetos e medida de estabelecimento das distâncias e sobreposições de forças interpretativas.

No limite, são essas quatro questões que explicam a noção de elevação, autossuperação e alcance de um terreno *para além*. Autossupressão, diferença, conflito e hierarquia formam o âmbito de práticas filosófico-morais consideradas por Nietzsche através do adjetivo “grande”. Não à toa, “grande” está associado a “nobre”, como aquele que consegue vivenciar essas condições sem definhir, ao contrário, nelas encontrando razões para seu próprio fortalecimento. (...) ³³

As duas últimas leituras mencionadas parecem de fato se confirmar quando lançamos os olhos para o aforismo 8 da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, no qual

³¹ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. p. 270-271.

³² OLIVEIRA, Jelson R. “A Grande Ética de Nietzsche”. Artigo aceito para publicação na revista eletrônica *Índice*. ISSN: 2175-6244. p. 2

³³ Idem, p. 5-6.

Nietzsche descreve o evento da condenação e crucificação de Cristo como uma “grande política da vingança”.

Esse Jesus de Nazaré, como a encarnação do evangelho do amor, esse “salvador”, arauto da vitória e da bem-aventurança dos pobres, dos doentes, dos pecadores — não era ele a sedução em sua forma mais sinistra (*unheimlichsten*) e irresistível, a sedução e a via tortuosa exatamente rumo àqueles valores e inovações *judaicas* do ideal? Não teria Israel alcançado, justamente pela via tortuosa deste “salvador”, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, o último objetivo de seu rancor sublime? Não pertence à oculta arte negra de uma verdadeiramente *grande* política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de ação lenta e premeditada, o fato de que Israel mesmo tivesse de renegar como um inimigo mortal ante o mundo inteiro e pregar na cruz o verdadeiro instrumento de sua vingança, para que, com isso, o “mundo inteiro”, ou seja, todos os inimigos de Israel, pudessem morder justamente esta isca sem suspeitar? E, por outro lado, alguém saberia, a partir de todo o refinamento do espírito, imaginar uma isca ainda *mais perigosa*? Algo que igualasse em força atrativa, inebriante, narcotizante, corruptora aquele símbolo da “santa cruz”, aquele paradoxo terrível de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma imaginável, derradeira, extrema crueldade e autocrucificação de Deus *para salvação do homem*?... Pelo menos é certo que *sub hoc signo* [sob este signo], Israel, com sua vingança e sua transvaloração de todos os valores, até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais destacados*. — —³⁴

Muito embora o emprego da expressão grande política neste aforismo não tenha sido feito para se referir ao projeto filosófico nietzscheano de contraposição às práticas políticas de seu tempo com vistas ao desenvolvimento de um tipo de homem destacado³⁵, queremos

³⁴ “(...) *Dieser Jesus von Nazareth, als das leibhaftige 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 Neuerungen des Ideals? Hat Israel nicht gerade auf dem Umwege dieses „Erlösers“, dieses scheinbaren Widersachers und Auflöser Israel’s, das letzte Ziel seiner sublimen Rachsucht erreicht? Gehört es nicht in die geheime schwarze Kunst einer wahrhaft grossen Politik der Rache, einer 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 diesem Köder anbeissen konnten? Und wüsste man sich andererseits, aus allem Raffinement des Geistes heraus, überhaupt noch einen gefährlicheren Köder auszudenken? Etwas, das an verlockender, berauscher, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des „heiligen Kreuzes“ gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines „Gottes am Kreuze“, jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äussersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen? ... Gewiss ist wenigstens, dass sub hoc signo Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe bisher über alle anderen Ideale, über alle vornehmeren Ideale immer wieder triumphirt hat. — —*” GM, I, 8.

³⁵ Embora não discordemos inteiramente da possibilidade de se especificar um terceiro sentido para a expressão grande política unicamente com base no emprego diferenciado que ocorre neste aforismo, acreditamos que esta diferenciação adicional não apenas não contribuiria em nada para esclarecer a compreensão da proposta nietzscheana de cultivo de um tipo de homem mais elevado, como ainda acabaria por confundir ainda mais o leitor. Antes de mais nada, é fundamental atentar para o fato de que a expressão aqui não ocorre sozinha, mas está acompanhada da explicação adicional “da vingança” (*grossen Politik der Rache*). Isto, somado ao fato de que esta “grande política da vingança” compartilha com a grande política propriamente nietzscheana do conteúdo semântico da resignificação operada pelo adjetivo “grande”, faz com que consideremos que a ocorrência desta expressão poderia ser melhor compreendida como o resultado de uma composição entre dois conceitos ou duas ideias distintas com vistas a explicar um acontecimento. Na busca pela formulação de um conceito que pudesse abranger o modo singular como se deu a expansão do cristianismo pelo Ocidente a partir da crucificação e da morte de Cristo, entendemos que Nietzsche precisou combinar duas ideias distintas (a ideia de grande política e a ideia de vingança) para conseguir atingir seu objetivo.

chamar a atenção para a significativa contribuição que a sua análise oferece para o esclarecimento do sentido particular concedido pelo filósofo ao empregar o adjetivo “grande”. Neste aforismo, a expressão “grande política da vingança” é utilizada para tentar explicar a singularidade da repercussão que a condenação e a morte de Cristo tiveram para o então cristianismo nascente: visto que, no entender de Nietzsche, a própria figura viva de Jesus já era em si mesmo a encarnação da sedução exercida pelo ideal ascético em sua forma mais irresistível, então seria natural pensar, à primeira vista, que sua condenação e posterior crucificação por Israel representariam uma espécie de autodestruição, um acontecimento terrível que traria como consequência o aniquilamento e a derrocada do ideal ascético. Contudo, o que de fato ocorreu foi justamente o contrário do esperado, ou seja, a morte do “redentor” foi o evento que deflagrou a expansão do ideal ascético por todo o mundo de forma mais intensa.

Com isso, ainda que este evento particular de disseminação da perspectiva moral cristã pelo Ocidente — o qual foi denominado pelo pensador alemão por meio de uma composição conceitual entre as ideias de grande política e de vingança³⁶ —, não almeje os mesmos objetivos da proposta nietzscheana de cultivo de um tipo de homem superior, por outro lado, ela compartilha com esta última — bem como com a “grande saúde”, com a “grande razão”, entre outras — dos **meios** para a efetivação de seus respectivos fins, ou, dito de outra forma, a “grande política da vingança”, na medida em que representa um crescimento, um fortalecimento e uma expansão ocorridas a partir da efetivação daquilo que lhes seria mais contrário, opera de modo similar à grande política, a qual também tem por meta superar a

³⁶ Em apoio a nossa tese de que a “grande política da vingança” não constituiria um “terceiro sentido” da expressão grande política, mas seria o resultado de uma junção entre dois conceitos distintos, queremos chamar a atenção para o fato de que ocorrências deste tipo não são tão incomuns em trabalhos filosóficos quanto se possa imaginar. Tomemos, por exemplo, o conceito de “banalidade do mal”, cunhado por Hannah Arendt, com vistas a espelhar a singularidade do programa institucionalizado de extermínio sistemático do povo judeu levado a cabo pelo Estado nazista. De modo geral, os genocídios não eram novidade na época da composição da obra *Eichmann em Jerusalém*. Contudo, por mais diferentes que possam ter sido os juízos que historicamente foram feitos acerca deles (quer um determinado massacre tenha sido encarado como sinal de “progresso” e/ou avanço impiedoso de uma civilização tecnologicamente mais avançada por sobre populações indígenas mais fracas, ou então como uma catástrofe enviada pelos deuses cuja ocorrência já teria sido de algum modo prevista e era, portanto, aguardada, entre outros juízos possíveis), nenhum genocídio antes do massacre perpetuado pelo terceiro Reich foi encarado de modo “banal”, ou seja, foi coordenado por funcionários que encaravam o trabalho de organização dos comboios que seguiam para os campos de extermínio como se estivessem apenas “cumprindo suas funções”. Em suma: um genocídio reduzido a nada mais que um conjunto de procedimentos burocráticos de natureza técnico-administrativa. Da mesma forma que a expansão do cristianismo primitivo para Nietzsche, também a natureza absolutamente peculiar da “solução final” nazista exigiu da pensadora alemã uma composição conceitual, na qual os conceitos de “mal” e de “banal” precisaram ser combinados de forma inédita até então. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

condição vulgarizadora da sociedade e da cultura atuais por meio da radicalização das suas próprias práticas mediocrizantes.

Concluindo, se a análise dos sentidos peculiares que o pensador de Naumburg procurou expressar por meio dos termos “grande” e “política” nos revelou que o mencionado cultivo dos homens de exceção não apenas não pode ser compreendido como alguma espécie de ambição de cunho biológico, racista ou eugenístico, bem como que o projeto da grande política tampouco se propõe a postular quaisquer parâmetros ou fundamentos com vistas à alteração das condições políticas e sociais vigentes — mas antes procura justamente levar estas condições até suas últimas consequências para então superá-las —, resta-nos então a questão sobre o que se poderia entender sob o termo “cultivo”.

Uma primeira indicação valiosa para responder a esta questão se revela num comentário de Henning Ottmann que, referindo-se a um importante fragmento póstumo sobre a grande política, afirma que: “também quando ele [Nietzsche] quer tornar a “fisiologia” “senhora sobre todas as outras questões” (KSA 13, 25[1] p. 637) — “cultivo” é essencialmente um conceito moral, representa formação (*Bildung*) e disciplina”.³⁷

Outra indicação se mostra quando consideramos a grande política a partir das mencionadas quatro dimensões que compõem o âmbito de ressignificação abarcado pelo termo “grande”. Se, por um lado, as características da autossuperação e do acolhimento das oposições se relacionam com a finalidade mais geral da grande política, a saber, a superação da presente conjuntura política, cultural e moral por meio do acolhimento e da intensificação dos processos massificadores até seu grau mais extremo; por outro lado, as dimensões da valorização do conflito e da hierarquia, ainda restam por ser exploradas

Diante disso, nosso próximo passo com vistas a buscar esclarecer em que consistiria o “cultivo” propriamente dito consistirá numa investigação mais detida sobre as últimas ocorrências da expressão grande política nos textos de Nietzsche à luz destas duas características.

3.3 OS MEIOS DE CULTIVO DO HOMEM SUPERIOR

Depois de havermos considerado o papel da grande política no interior do contexto do diagnóstico da modernidade realizado por Nietzsche a partir das suas reflexões sobre o niilismo e a *décadence*, e também as transformações semânticas realizadas pelo filósofo com

³⁷ “(...) auch wenn er die “Physiologie” zur “Herrin über alle anderen Fragen” machen möchte — „Züchtung“ ist wesentlich ein moralischer Begriff, steht für Bildung und Zucht”. OTTMANN, Henning. *Op. cit.* p. 263.

os termos “grande” e “política”, podemos afirmar que alcançamos um resultado mais ou menos conclusivo acerca da grande política.

O percurso em meio a trilhas incertas e o enfrentamento das armadilhas textuais preparadas pelo pensador para despistar os leitores mais incautos serviu para revelar muito daquilo que a grande política não é, e ainda mostrou que esta temática possui uma dupla função no interior das reflexões nietzscheanas sobre a modernidade: ao mesmo tempo em que se constitui num elemento basilar da crítica que o filósofo dirige às instituições e práticas políticas do seu tempo, a grande política também atua como proposta de cultivo espiritual para um novo tipo de homem, radicalmente distinto do homem medíocre, limitado e domesticado, que é produzido pelas sociedades ocidentais.

Uma vez que a grande política não se propõe a substituir ou alterar as condições políticas e sociais que engendram o último homem, então os elementos que integrariam isto que se pode chamar como um “programa de cultivo” só podem estar relacionados com o estabelecimento de uma postura de resistência e de distanciamento em relação aos ideais que fundamentam a sociedade e a cultura atuais.

Como não poderia deixar de ser em se tratando do filósofo que escreve “para todos e para ninguém”, Nietzsche não deixou registrado nenhum conjunto organizado de “diretrizes de conduta espiritual” ou qualquer “esquema programático” acerca do que viria a constituir esta proposta de fortalecimento espiritual. Pelo contrário, é importante ressaltar que o seu discurso sobre meios de cultivo não se dirige a todos, mas apenas àqueles que já seriam possuidores de um elevado grau de forças psíquicas, capazes, portanto, não só de suportar, mas de **querer** estes meios.

Nesse sentido, à luz das indicações hauridas a partir do percurso até aqui realizado, buscaremos esclarecer a seguir aqueles que consideramos como os dois principais elementos elogiados pelo pensador como meios de cultivo de homens de exceção: o estabelecimento de uma hierarquia entre os homens e o fortalecimento por meio da vivência do conflito.

3.3.1 O *PATHOS* DA DISTÂNCIA

Um dos meios para o cultivo de uma nova linhagem de indivíduos superiores se constitui no desenvolvimento de uma separação entre os homens, a qual servirá de base ao estabelecimento de uma hierarquia em bases espirituais. A expressão “*pathos* da distância” aparece nos escritos do filósofo justamente para se referir a um sentimento dominante e

duradouro de distanciamento, de separação entre “uma elevada estirpe senhorial em sua relação com uma estirpe baixa”³⁸.

A partir da expectativa do pensador alemão de que ocorra um aprofundamento generalizado do processo de mediocrização humana — pois, como ele próprio afirma, “Depois que, por dois milênios, tratou-se a humanidade com contrassenso fisiológico, a corrupção, a contradição dos instintos *tem* que ter chegado ao predomínio”³⁹ — acreditamos ser possível relacionar este *pathos* com um sentimento de independência que emerge a partir do pano de fundo da crescente massa homogênea dos últimos homens, contra a qual os homens superiores precisarão se colocar, exercitando a diferença no pensar e enfrentando o consenso esmagador da maioria, “a ponto de terem todo o rebanho contra si”.⁴⁰

Esta independência, contudo, não se confunde com a reivindicação de cunho liberal-individualista acerca de um suposto exercício pleno do “direito de discordar” ou da “liberdade de expressão” devidamente garantidos e legitimados pelo Estado. É preciso ressaltar que, para Nietzsche, “ser independente é algo para poucos: — é um privilégio dos fortes”.⁴¹ Com isso, queremos dizer que ao falar do *pathos* da distância e do estabelecimento de uma hierarquia entre os homens, o filósofo alemão se refere antes de mais nada a uma diferenciação que se relaciona com o grau de forças psíquicas, ou, como ele próprio afirma, “do ponto de vista da saúde”.⁴²

Uma condição de “grande saúde”⁴³ é algo que não se deixa resumir nem no puro desejo do eremita por isolamento ou distanciamento em relação à sociedade vigente, nem no anseio extremado dos espíritos revolucionários em enfrentar e destruir a qualquer custo os valores e opiniões que fundamentam a sociedade. Como pré-requisitos indispensáveis para o surgimento deste *pathos* da distância encontram-se uma “abundância e potência incontrolláveis”, as quais tornam possível ao espírito brincar com “tudo aquilo que até agora se chamou santo, bom, intocável, divino”.⁴⁴

³⁸ “(...) *das dauernde und dominirende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art (...)*”. GMI, 2.

³⁹ “*Nachdem man zwei Jahrtausende die Menschheit mit physiologischem Widersinn behandelt hat, muß ja der Verfall die Instinkt-Widersprüchlichkeit zum Übergewicht gekommen sein.*” Fragmento póstumo KSA 13, 25[1] p. 637 (Dezembro de 1888/Início de janeiro de 1889).

⁴⁰ VIESENTEINER, Jorge. *Op. cit.* p. 127.

⁴¹ “*Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: — es ist ein Vorrecht der Starken. (...)*” ABM, 29.

⁴² KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

⁴³ GC, 382.

⁴⁴ “ (...) *Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess (...)*” Idem.

Nesse sentido, o distanciamento em relação aos valores vigentes e ao tipo de homem que abunda como subproduto das sociedades ocidentais não se constitui numa mera opção, como se o *pathos* da distância fosse algo passível de ser livremente escolhido ou rejeitado. Ao contrário, o filósofo afirma que é precisamente este excesso de forças psíquicas que *dá direito* a ele⁴⁵, permitindo ao indivíduo um grau de independência em relação aos ideais e princípios que sustentam o modo de vida e a compreensão de mundo ocidentais.

Para exemplificar o que estamos dizendo, chamamos novamente a atenção para uma consideração do filósofo já citada anteriormente,⁴⁶ acerca do caráter seletivo da crise do niilismo. O esfacelamento das bases morais que sustentam o pensamento ocidental criará, no seu entender, a possibilidade do estabelecimento de uma diferenciação fundamental entre os homens, segundo o grau de independência de cada um em relação à “necessidade metafísica” de se justificar a própria vida, a existência do mundo e o sofrimento por meio de alguma instância externa à vida que possuiria validade universal. De um lado estão aqueles que irão sucumbir a este evento, que irão encará-lo como um gigantesco vazio de sentido que devora suas forças vitais e destrói a luz que até então lhes guiava o caminho. De outro, aqueles para os quais este acontecimento lhes concede o tão aguardado campo aberto, um vasto território ainda inexplorado e passível de acolher as novas criações que estão por vir.

(...) O **valor** de uma tal crise é que ela *purifica*, que ela amontoa os elementos aparentados e os faz deteriorar (*verderben*) uns aos outros, que ela atribui tarefas comuns a homens de modos de pensar opostos — também traz à luz entre eles os mais fracos, mais inseguros e, deste modo, dá o princípio para *uma ordem hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde: reconhecendo comandantes como comandantes, subordinados como subordinados. Naturalmente, à distância (*abseits*) de todas as ordenações sociais existentes.⁴⁷

Contudo, o *pathos* da distância não se esgota apenas no estabelecimento de distâncias em relação à massa adestrada segundo os paradigmas das “ideias modernas” e em relação àqueles que não são capazes de prosseguir com suas vidas após a destruição do fundamento até então considerado seguro e indelével. Este mesmo sentimento de distanciamento e hierarquização em relação aos outros também é o caminho para a abertura de distâncias em relação a si próprio, o que consistiria, no entender do filósofo, na “autossuperação do homem”.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Cf. o segundo capítulo desta dissertação, p. 90-91.

⁴⁷ “(...) *Der Werth* einer solchen Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist — auch unter ihnen die schwächeren, unsichereren ans Licht bringend und so zu einer Rangordnung der Kräfte, im Gesichtspunkte der Gesundheit, den Anstoß giebt: Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.” KSA 12, 5[71] p. 211 (10 de julho de 1887).

Sem o *pathos da distância*, tal como ele surge gradativamente da entranhada diferença entre os estamentos, da contínua vista e do olhar para baixo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente contínuo exercício em obedecer e comandar, em manter abaixo e à distância; não poderia jamais surgir aquele outro *pathos* mais misterioso, aquela exigência por um aumento cada vez mais renovado da distância dentro da própria alma, o desenvolvimento gradual de estados cada vez mais elevados, raros, distantes, abrangentes, ampliados, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para tomar uma fórmula moral num sentido supramoral. (...) ⁴⁸

3.3.2 O FORTALECIMENTO POR MEIO DO CONFLITO

Ainda que ignorássemos a característica mais evidente da grande política — a de ter sido apresentada já nas suas primeiras menções por meio de uma oposição frontal à conjuntura política e moral da Europa de Nietzsche —; ainda que nos lançássemos à análise das últimas ocorrências textuais desta expressão na obra de Nietzsche, sem nenhuma indicação prévia acerca da importância e do lugar de destaque que o conflito ocupa no conjunto de suas reflexões, no momento em que deitássemos os olhos sobre elas, esta característica se faria imediatamente clara.

Tanto no primeiro aforismo de “Por que sou um destino” de *Ecce homo*, como igualmente em alguns dentre os fragmentos póstumos que compõem o último grupo de escritos do filósofo — o qual contém uma versão preparatória do mencionado aforismo e também um fragmento de grande relevância para nosso estudo, intitulado “*A grande política*” —, o tom belicoso salta imediatamente aos olhos do leitor, sem deixar dúvidas quanto à relevância fundamental concedida pelo filósofo à guerra.

(...) Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou, apesar disso, o contrário de um espírito negador. Eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até agora inexistiu o conceito para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso eu sou necessariamente também o homem da fatalidade. Pois quando a verdade entrar em combate com a mentira de milênios, nós teremos abalos, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. O conceito política será então completamente elevado a uma guerra de espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se assentam inteiramente sobre

⁴⁸ “*Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnisvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.(...)*”. ABM, 257.

a mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra.⁴⁹

É evidente que, diante do desprezo manifesto do filósofo pelas disputas mesquinhas entre as dinastias européias e igualmente em relação ao militarismo do *Reich*, esta estreita associação que ele apresenta entre a grande política e a guerra em nada se relaciona com qualquer conflito bélico.⁵⁰ Trata-se, antes, como ele próprio ressaltou, de uma “guerra de espíritos”, de um confronto entre as já referidas “*mentiras* originadas dos instintos ruins de naturezas doentes”,⁵¹ e a sua nova verdade.

Que fique claro, no entanto, que o fato do pensador alemão se referir à visão de mundo socrático-platônico-cristã como “a mentira”, e à sua própria filosofia como “a verdade”, não significa de forma alguma que ele teria a pretensão de que suas reflexões viessem a ser epistemologicamente tomadas como verdades, o que, diga-se de passagem, seria absurdo, visto que uma dimensão absolutamente crucial de sua crítica genealógica da modernidade se constitui precisamente na denúncia do caráter não absoluto, não indelével, não dado e de nenhuma forma desinteressado dos princípios morais e epistemológicos que constituem a visão de mundo socrático-platônico-cristã.

Tenhamos mais cuidado de agora em diante, meus senhores filósofos, ante a perigosa e antiga fábula conceitual que estabeleceu um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor, atemporal”, tenhamos cuidado ante os tentáculos de tais conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”: — aqui sempre se exige pensar num olho que não pode ser imaginado de modo algum, um olho voltado para absolutamente nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as quais fazem com que ver seja ver-algo, devem estar suspensas, ausentes; aqui, portanto, é sempre exigido do olho um absurdo inconcebível. Existe *apenas* uma visão perspectiva, *apenas* um

⁴⁹ “(...) *Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik. —*” EH, Por que sou um destino, 1

⁵⁰ Numa das últimas anotações do filósofo, que tem por título “a grande política”, ele afirma: “Eu trago a guerra. Não entre povo e povo: não tenho palavras para expressar meu desprezo pela execrável política de interesses das dinastias européias, a qual faz da incitação ao egoísmo e autopresunção dos povos uns contra os outros um princípio e quase um dever. Não entre classes. Pois não temos classes superiores, conseqüentemente também <não> inferiores: o que hoje está no topo da sociedade é fisiologicamente condenado e, ademais — o que é a confirmação disso — tão empobrecido em seus instintos, tornado tão inseguro, que admite sem escrúpulos o *contraprincípio* de uma espécie elevada de h<omem>

Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, classe, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e decadência, entre vontade de vida e *rancor* contra a vida, entre honestidade e falsidade traiçoeira... (...)” Fragmento póstumo KSA 13, 25[1] p. 637 (Dezembro de 1888/Início de janeiro de 1889).

⁵¹ EH, Porque sou tão inteligente, 10.

“conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos nós deixarmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, nós soubermos colocar sobre esta mesma coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” desta coisa, nossa “objetividade”. Mas eliminar inteiramente a vontade, suspender todos os afetos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? isso não se chamaria *castrar* o intelecto?...⁵²

Trata-se, aqui, de buscar compreender esta “nova verdade” trazida por Nietzsche como sendo antes uma **postura diferenciada** em relação ao conceito de verdade, o qual passa a ser compreendido não mais como oposto à mentira. Mais adequado, a partir de agora, seria falar não de uma verdade, mas sim de **verdades**, cada qual representante de uma perspectiva diferente que se apoia em determinados interesses.

A desvalorização do conceito tradicional de verdade, que, em decorrência do questionamento corrosivo do niilismo, vai gradualmente perdendo seu caráter único e imutável e passa cada vez mais a ser considerado como apenas mais um olhar interessado, não ocorre de maneira tranquila nem tampouco silenciosa. Ao mesmo tempo em que antecipa um evento monstruoso de choque entre estas duas concepções de mundo tão distintas, “uma crise como jamais houve sobre a Terra, a mais profunda colisão de consciências, e uma decisão evocada *contra* tudo aquilo que até então foi acreditado, reivindicado, santificado”,⁵³ o filósofo enxerga com bons olhos àqueles indivíduos nos quais este conflito já começou a ser vivenciado internamente e que conseguem adquirir novas forças a partir dele.

O homem oriundo de uma era de dissolução, de desorganização das raças, que, enquanto tal, tem no corpo a herança de uma múltipla ascendência, isto é, impulsos e medidas de valor contraditórios e, frequentemente, mais que contraditórios, os quais lutam entre si e raramente se dão trégua — um tal homem das culturas tardias e das luzes abaladas será em geral um homem mais fraco: seu desejo mais profundo caminha no sentido de que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe aparece em concordância com uma medicina e um modo de pensar tranquilizantes (epicurista ou cristão, por exemplo), em especial como a felicidade do descanso, da imperturbabilidade, da saciedade, da derradeira unidade, como o “sabá dos sabás” para falar como o santo orador Agostinho, o qual era, ele mesmo, um desses tais homens. — Mas se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* —, e se, para além de seus impulsos poderosos e inconciliáveis, também for herdada e aproveitada a verdadeira maestria e fineza na

⁵² “Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffsfabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher kontradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntnis an sich“: — hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt castriren?...” GM, III, 12

⁵³ “(...) eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war.” EH, Por que sou um Destino, 1.

condução da guerra consigo, portanto o autodomínio, o engano de si: então surgem esses homens magicamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução (...) Eles aparecem precisamente nas mesmas épocas onde aquele tipo mais fraco, com seu desejo por repouso, entra em foco: ambos os tipos estão relacionados entre si e se originam das mesmas causas.⁵⁴

A característica não apenas de conter em si este conflito de perspectivas⁵⁵, mas também de se fortalecer a partir de sua vivência, é sinal indiscutível de força no entender do pensador alemão, não apenas porque ela indica que, nestes homens, o antigo espaço, o “lugar de honra” que deveria ser ocupado pela verdade ou por algum ideal supremo, já não existe mais, mas igualmente porque denota uma capacidade psíquica de operar de maneira positiva com este espaço aberto para o surgimento de novas formas de orientação (novas verdades, novos valores), surgido a partir da derrocada dos ideais cristalizados por milênios.

A derrocada dos fundamentos que garantiam a orientação tanto da vida cotidiana quanto da sociedade como um todo é, no entender do filósofo, um acontecimento sem igual no que diz respeito ao exercício da autodeterminação, da autolegislação. A partir de agora, aqueles que não sucumbirem a este evento serão obrigados a haurir forças, valores e ideais a partir de si próprios.

Foi alcançado o ponto perigoso e sinistro (*unheimliche*) onde a vida maior, múltipla e mais abrangente *vive para além* da velha moral; o “indivíduo” está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, autoelevação, autorredenção.⁵⁶

Se, como havíamos ressaltado anteriormente, o pensador alemão considera o advento desta crise de valores como uma fatalidade que permitirá uma separação e hierarquização entre fortes e fracos — entre aqueles que não conseguem suportar o peso da existência sem

⁵⁴ “*Der Mensch aus einem Auflösungs-Zeitalter, welches die Rassen durch einander wirft, der als Solcher die Erbschaft einer vielfältigen Herkunft im Leibe hat, das heisst gegensätzliche und oft nicht einmal nur gegensätzliche Triebe und Werthmaasse, welche mit einander kämpfen und sich selten Ruhe geben, — ein solcher Mensch der späten Culturen und der gebrochenen Lichter wird durchschnittlich ein schwächerer Mensch sein: sein gründlichstes Verlangen geht darnach, dass der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe; das Glück erscheint ihm, in Übereinstimmung mit einer beruhigenden (zum Beispiel epikurischen oder christlichen) Medizin und Denkweise, vornehmlich als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Sathheit, der endlichen Einheit, als „Sabbat der Sabbate“, um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden, der selbst ein solcher Mensch war. — Wirkt aber der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -Kitzel mehr —, und ist andererseits zu ihren mächtigen und unversöhnlichen Trieben auch die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also Selbst-Beherrschung, Selbst-Überlistung hinzuvererbt und angezüchtet: so entstehen jene zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen, jene zum Siege und zur Verführung vorherbestimmten Räthselmensen, (...) Sie erscheinen genau in den selben Zeiten, wo jener schwächere Typus, mit seinem Verlangen nach Ruhe, in den Vordergrund tritt: beide Typen gehören zu einander und entspringen den gleichen Ursachen*”. ABM, 200.

⁵⁵ “(...) não existe hoje talvez um símbolo mais decisivo da “natureza elevada”, da natureza espiritual, do que estar cindida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses contrários (...)” GM, I, 16.

⁵⁶ “(...) *Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das grössere, vielfachere, umfanglichere Leben über die alte Moral hinweg lebt; das „Individuum“ steht da, genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung*”. ABM, 262

um princípio superior que lhes conceda sentido e orientação e, de outro lado, aqueles capazes de não apenas de suportar a destruição do fundamento único e seguro, mas que, na vivência em meio a uma contínua sucessão e embate entre diferentes perspectivas, são capazes de haurir novas forças espirituais para si — então o papel da grande política, entendida enquanto proposta de cultivo de uma nova casta de homens superiores em meio à época da morte de Deus, nos parece justamente ser o único desdobramento possível a este processo.

Com isso, entendemos que a preocupação do filósofo de Naumburg com o cultivo de uma casta de homens espirituais tem por objetivo justamente responder à iminente catástrofe espiritual sem precedentes que irá se abater sobre a humanidade, cujos sinais já se tornam assustadoramente visíveis — daí sua referência aos homens oriundos de uma época tardia, de “luzes abaladas”. Visto que a intenção de Nietzsche nunca foi a de buscar frear o processo de decadência e corrosão dos ideais de outrora, então a alternativa possível para aqueles que ainda não sucumbiram diante deste evento só pode ser a de buscar “criar um partido da vida”,⁵⁷ o qual, a partir do cultivo e da intensificação de certas características e posturas espirituais já possuídas por estes homens de exceção, seja capaz de torná-los ainda mais fortes. Espiritualmente fortes o suficiente para superarem a si próprios e, com isso, superarem o niilismo.

⁵⁷ “(...) *eine Partei des Lebens schaffen* (...)” Fragmento póstumo KSA 13, 25[1] p. 637 (Dezembro de 1888/Início de janeiro de 1889).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Os homens mais espirituais, enquanto os *mais fortes*, encontram sua felicidade onde outros achariam sua queda: no labirinto, na dureza contra si mesmos e com os outros, no experimento”.⁵⁸

A ameaça do niilismo avança sobre a humanidade como uma catástrofe inexorável, prestes a arrebentar os pilares das construções morais, lógicas e metafísicas, até então tomados como os fundamentos inabaláveis da civilização ocidental. Friedrich Nietzsche, ao perceber as rachaduras cada vez mais evidentes, faz de suas reflexões um verdadeiro alerta. Tal qual os profetas bíblicos, o filósofo antevê um evento de grande magnitude que irá transformar de maneira irreversível as bases da orientação cotidiana e, como uma espécie de último recurso — a única resposta em meio a uma época de turbulência extrema —, concebe uma proposta de cultivo e fortalecimento espiritual direcionada para aqueles que se mostrarem mais aptos; para aqueles que não apenas tenham a coragem de enfrentar seus escritos labirínticos, mas que igualmente se mostrem fortes o suficiente para suportar e resistir aos efeitos avassaladores desta crise.

Aos indivíduos mais débeis, para os quais a vida sem um ideal consolador e orientador se mostra como um fardo pesado demais, resta o autoentorpecimento na miríade infindável de prazeres instantâneos proporcionados de maneira incessante pela sociedade de consumo, ou então o mergulho nos fundamentalismos, nas variadas e igualmente perigosas formas de fanatismo cego, que seduzem justamente porque, ao mesmo tempo em que ainda alimentam a esperança na existência de um fundamento verdadeiro — pois negam que a causa do esfacelamento dos valores e das instituições seja intrínseca à própria interpretação moral religiosa do mundo —, também apontam claramente qual seria o “culpado” pela corrupção dos costumes, o qual precisa ser devidamente combatido e eliminado.

Por outro lado, aqueles para os quais estas soluções são demasiadamente grosseiras, isto é, para aqueles indivíduos incapazes de se contentar com estas formas de narcotização do espírito, resta o enfrentamento da condição de sem-sentido — da ausência definitiva de qualquer fundamento peremptório — em sua forma mais crua. Todavia, aquilo que, a partir da perspectiva dos homens mais fracos, pareceria ser uma empreitada impossível e irremediavelmente fadada ao fracasso, se revela a estes espíritos saudáveis e raros como um exercício criativo de autolegislação, pois estes homens elevados, longe de considerarem a nova condição epistemológica e moral inaugurada pelo niilismo como um vazio devorador de

⁵⁸ “Die geistigsten Menschen, als die Stärksten, finden ihr Glück, worin Andre ihren Untergang finden würden: im Labyrinth, in der Härte gegen sich und Andre, im Versuch;” AC, 57

sentido, tomam-na antes como um campo de perspectivas aberto para o surgimento de novas formas de orientação, como um estímulo à criação de novas metas e novas verdades.

Se o advento do niilismo trará consigo o inevitável reconhecimento do caráter temporal, não universal e não divino das verdades até então cristalizadas como eternas e universais, então a única possibilidade de uma efetiva superação desta condição se daria, a nosso ver, por meio do cultivo e do fortalecimento espirituais, de modo a tornar possível o enfrentamento desta condição permanente de ausência de um fundamento definitivo. Disso também decorre o repúdio do filósofo e sua veemente condenação de toda e qualquer tentativa de reedição do antigo fundamento religioso na forma de algum substituto laico (como o é a pequena política, por exemplo, que coloca o *Reich* acima de tudo), os quais estão presentes em toda a sua obra e o acompanham até seus últimos fragmentos.

Nesse sentido, se, como acreditamos haver deixado claro com este trabalho, não faz nenhum sentido remeter preocupações de natureza propriamente política ao âmbito das reflexões realizadas pelo filósofo alemão — e, por conseguinte, igualmente não faz sentido entender a grande política nos moldes de uma proposta política no sentido tradicional —, por outro lado, é fundamental atentar para o fato de que a grande política possui uma profunda importância política, visto que é parte integrante e fundamental da crítica nietzscheana aos valores e às instituições do seu tempo, na qual se incluem a democracia, o anarquismo, o socialismo, o liberalismo e o governo militarista do *Reich* alemão.

Além disso, a grande política, por sua própria natureza, não é e não pode ser uma proposta de alcance universal, pois requer um tipo de homem que superou a si próprio por meio do enfrentamento da própria necessidade de justificar a existência a partir de um fundamento externo, e que por isso seja capaz não apenas de suportar o “crepúsculo dos ídolos”, mas também de vivenciar a destruição e o aniquilamento como eventos necessários para o surgimento de novas criações, novas verdades, novas “metas”. A grande política é uma política para espíritos fortes que, ao invés de esmorecerem diante do deserto da ausência de fundamentos, continuam a viver e a afirmar a vida apesar disso.

A resignificação ou “transliteração conceitual” realizada por Nietzsche com o termo política — na medida em que o pensador se apropriou de um conceito com uma importância e um âmbito de aplicação tradicionalmente consagrados pela tradição filosófica, utilizando-o para dar vazão à sua própria proposta de superação do niilismo — já fornece um exemplo de como se daria o processo de criação a partir do aniquilamento. Se o niilismo acaba por destruir as pretensões da política tradicional ao solapar as bases morais sobre as quais ela se apóia, isso não significa um esvaziamento completo do conceito de política. Para além do

niilismo, descortina-se a possibilidade da grande política, uma política ressignificada, transvalorada e, como tal, uma política para homens de exceção.

BIBLIOGRAFIA

ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau*. A study of Nietzsche's moral and political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, criação, aniquilamento*. São Paulo: Discurso, 2004.

ARALDI, Clademir L. "Para uma caracterização do nihilismo na obra tardia de Nietzsche". São Paulo, in: *Cadernos Nietzsche 5*. São Paulo: Discurso, 1998, p. 75-94.

BROBJER, Thomas H. "The absence of political ideals in Nietzsche's writings. The case of the Laws of Manu and the associated Caste-Society". In ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 300-318 (Vol 27).

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Études littéraires. Edition établie et prefacée par André Guyaux. Paris: Gallimard, 1993.

CONNOLLY, William E. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

D'LORIO, Paolo. "The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche" In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. p. 70-80 (Vol. 40).

DOMBOWSKY, Don. "A response to Alan D. Schrift's 'Nietzsche for democracy?'" in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 278-290 (Vol 31).

DOMBOWSKY, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Palgrave Macmillan, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Labirintos da alma*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans (org.). *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. München, Langenscheidt Verlag: 2008.

KUHN, Elisabeth. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”, in: BEHLER, Ernst; MONTINARI, Mazzino; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang; WENZEL, Heinz (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol 13).

KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992, p. 4-6. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25).

LEBRUN, Gérard. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 169-198.

MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?”, in: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32.

MONTINARI, Mazzino. “Interpretações nazistas”. In: *Cadernos Nietzsche 7*, São Paulo: Discurso, 1999, p. 55-77.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKWGB). Disponível em <<http://nietzschesource.org/texts/eKGWB>>. Acesso em: 01 março 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

OLIVEIRA, Jelson R. “A Grande Ética de Nietzsche”. Artigo aceito para publicação na revista eletrônica *Índice*. ISSN: 2175-6244.

OLIVEIRA, Jelson R. “Bourget fonte de Nietzsche: O Conceito de *décadence* para a exumação de um século”. In: PASCHOAL, A. E. ; FREZZATTI JR. W. A. (Org.). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 107-127. Aqui, p. 109.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

OTTMANN, Henning. (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.

PASCHOAL, Antonio E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

PASCHOAL, Antonio. E.; FREZZATI JR, Wilson. A. (Org.) *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007.

SCHRIFT, Alan. “A disputa de Nietzsche. Nietzsche e as guerras culturais”. Trad. Sandro K. Fornazari. In: *Cadernos Nietzsche* 7. São Paulo: Discurso, 1999. p. 3-26.

SCHRIFT, Alan. “Nietzsche for Democracy?”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, p. 220-233 (Vol. 29).

SCHRIFT, Alan. “Response to Don Dombowsky”. ”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, p. 291-297 (Vol 31).

SIEMENS, Herman. “Nietzsche’s Political Philosophy. A review of recent literature”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526, (Vol 30).

STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. In: *Trans/Form/Ação*. Marília: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2010, vol. 33, n. 2, p. 241-277.

STEGMAIER, Werner. “‘Philosophischer Idealismus’ und die ‘Musik des Lebens’. Zu Nietzsches Umbang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr.372 der *Fröhlichen Wissenschaft*”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p. 90-128 (Vol. 33).

STEGMAIER, Werner. “Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, p. 80-94 (Vol. 36).

STEGMAIER, Werner. “Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)”, in: ABEL, Günther; SIMON, Josef; STEGMAIER, Werner (org.). *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 62-114 (Vol. 37).

VIESENTEINER, Jorge L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VIESENTEINER, Jorge L. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. (Tese de doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2009.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.