

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ALICE FERREIRA RODRIGUES DIAS



NIETZSCHE: A TRANSVALORAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA



CURITIBA

2022

ALICE FERREIRA RODRIGUES DIAS

NIETZSCHE: A TRANSVALORAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA

Tese de Doutorado apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção de título de doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Dias, Alice Ferreira Rodrigues

Nietzsche : a transvaloração da filosofia política clássica. / Alice Ferreira Rodrigues Dias. – Curitiba, 2021.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Liberdade – Filosofia. 4. Ética. I. Paschoal, Antônio Edmilson, 1963-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **ALICE FERREIRA RODRIGUES DIAS** intitulada: **Nietzsche: a transvaloração da filosofia política clássica**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 05 de Setembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
10/09/2022 09:01:23.0
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
09/09/2022 21:53:32.0
ADRIANA DELBO LOPES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS)

Assinatura Eletrônica
09/09/2022 12:00:34.0
BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

Assinatura Eletrônica
09/09/2022 10:18:55.0
JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA
Avaliador Interno (PONTIFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
12/09/2022 17:04:49.0
VÂNIA DUTRA DE AZEREDO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

AGRADECIMENTOS

Aos meus filhos, pela alegria que trazem para meu cotidiano, ao meu marido pelo companheirismo e compreensão sempre que possível.

Aos colegas de equipe do curso de Geografia e à UFOPA pelo apoio e estímulo.

Especialmente ao meu orientador, Antônio Edmilson Paschoal, por receber uma *outsider* no Programa de Pós-graduação em Filosofia, por sua competência, generosidade, compreensão e confiança, meu agradecimento carinhoso.

À Prof.^a Adriana Delbó, pelas preciosas sugestões durante a qualificação, pelas anotações cuidadosas ao longo de todo o texto. Ao prof. Fabrício Silva, pelas recomendações no momento da banca de qualificação.

Aos membros da banca, nas pessoas do prof. Benito Eduardo Araújo Maeso, prof. Jelson Roberto de Oliveira, Prof. Vânia Dutra de Azeredo e prof.^a Adriana Delbó, por aceitarem o convite, pelas valiosas contribuições e estímulo.

Aos colegas do PPGF-UFPR, pelos debates, pela convivência e aprendizagem.

Enfim, agradeço a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram e estiveram comigo nessa trajetória.

RESUMO

O objetivo desta tese é demonstrar que o político, nos escritos de Nietzsche, é desenvolvido pela perspectiva filosófica, ou seja, que o filósofo se ocupa da política como um filósofo político e não como um cientista social ou como um político, bem como buscamos demonstrar que Nietzsche não tratou do tema político de modo isolado, mas ao longo de toda sua vida filosófica, adotando os três grandes problemas da filosofia política, a saber, o problema da compatibilização entre indivíduo e sociedade, o problema da sujeição da vida política a leis necessárias ou ao mundo da liberdade e, por fim, o problema ético, ou seja, de como deve se constituir a vida política do homem no sentido de um ideal para o futuro, nos termos de uma filosofia prática. Buscamos também demonstrar que a obra de Nietzsche se posiciona como um marco, ou melhor, como um ponto de viragem, ao se colocar a tarefa de reconfigurar a filosofia política a partir de outras perspectivas, dado o ocaso do ciclo filosófico-político socrático-cristão. Tendo em vista os objetivos listados e especialmente o interesse em demonstrar que os três grandes temas da filosofia política compõem a tarefa permanente do filósofo, apesar da fluidez conceitual ou da escrita nada ortodoxa, utilizamos a escala global de análise, considerando o conjunto de sua obra. Concluimos que para cada princípio e/ou mito de origem que leva à desvalorização da vida, Nietzsche cria outro com uma perspectiva afirmadora.

Palavras-chave: Filosofia Política. Indivíduo e Sociedade. Liberdade e Necessidade. Ética.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to show that the politician, in Nietzsche's writings, is developed by the philosophical perspective, that is, that the philosopher deals with politics as a political philosopher and not as a social scientist or as a politician, as we try to show that Nietzsche didn't deal with the political issue in an isolated way, but throughout his whole philosophical life, adopting three big problems of the political philosophy, the problem of compatibility between the individual and the society, the problem of the subjection of the political life to necessary laws or to the world of liberty and, finally, the ethical problem, that is, how a man's political life should be constituted in the sense of an ideal for the future, in terms of a practical philosophy. We also seek to demonstrate that Nietzsche's work is a turning point, as it faces the task of reconfiguring the political philosophy from other perspectives, given the case of the socratic-christian philosophy-political cycle. Considering the objectives listed and specially the interest in showing that the three big themes of political philosophy are part of the philosopher's permanent task, despite the conceptual fluidity or the unorthodox writing, we used the global scale of analysis, considering his work as whole. We conclude that for each principle and/or origin myth that leads to the devaluation of life, Nietzsche creates another with an affirmative perspective.

Key-words: Political Philosophy. Individual and Society. Freedom and Necessity. Ethic.

LISTA DE SIGLAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

I – Siglas das obras preparadas por Nietzsche para publicação:

I.1 – Textos editados pelo próprio Nietzsche:

NT – O nascimento da tragédia

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

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

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

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

HHI – Humano, demasiado humano (v. I e v. II)

A – Aurora

GC – Gaia Ciência

ZA – Assim falou Zarathustra

ABM – Além do bem e do mal

GM – Genealogia da moral

CI – Crepúsculo dos ídolos

I.2 – Obras preparadas por Nietzsche para publicação:

AC – O anticristo

EH – Ecce Homo

II – Siglas dos escritos póstumos:

EE – Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino

CP – Cinco prefácios a cinco livros não escritos

FT – A filosofia na época trágica dos gregos

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	010
1.1 <i>STATUS QUAESTIONIS</i> , O PROBLEMA E A CONSTRUÇÃO DA TESE	012
1.2 NIETZSCHE E OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA	028
1.3 MÉTODO DE PESQUISA E APRESENTAÇÃO DO PERCURSO	031
2 PONTO DE PARTIDA ACERCA DA POSSIBILIDADE DE UM PENSAMENTO POLÍTICO AFIRMATIVO EM NIETZSCHE	036
2.1 VIESENTEINER: CRÍTICA, MAS NÃO PENSAMENTO POLÍTICO	036
2.2 VILAS BÔAS: GRANDE POLÍTICA COMO RESISTÊNCIA E DISTANCIAMENTO	045
2.3 OUTRO TIPO DE DIALÉTICA PARA OUTRO TIPO DE FILOSOFIA POLÍTICA ...	056
3 OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA NO PRIMEIRO NIETZSCHE	059
3.1 AUTONOMIA E COMPATIBILIZAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE	059
3.2 POR UM NOVO MITO DE ORIGEM	068
3.3 O EQUILÍBRIO ENTRE DIONÍSIO E APOLO COMO PRINCÍPIO DE AUTONOMIA	071
3.4 INDIVÍDUO, SOCIEDADE E UNIDADE DE ESTILO	075
3.5 A SUPERAÇÃO DA OPOSIÇÃO ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE	090
3.6 O INDIVÍDUO QUE PRODUZ UMA CULTURA (DE MUITAS SOCIEDADES) E O GERME DE SUA PRÓPRIA DESTRUIÇÃO	092
3.7 A TAREFA ÉTICA	098
4 OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA NO SEGUNDO NIETZSCHE	103
4.1 A PERMANÊNCIA DA QUESTÃO DIONISÍACA	103

4.2 O PAPEL DO INDIVÍDUO NA SUPERAÇÃO DA HUMANIDADE ENFRAQUECIDA	109
4.3 COMPATIBILIZAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE: O GRANDE HOMEM, O CICLO VITAL DA CULTURA E A CRIAÇÃO DE UM NOVO ESTILO	114
4.4 PELA SUPERAÇÃO DA NOÇÃO DE LIBERDADE INDIVIDUAL COMO ESSÊNCIA DO HUMANO	120
4.5 A VIRAGEM DA NECESSIDADE E O PAPEL DA CONSCIÊNCIA	130
4.6 O FILÓSOFO LEGISLADOR	135
5 CONCLUSÃO	144
REFERÊNCIAS	153

1 INTRODUÇÃO

Nietzsche é considerado um dos pensadores de maior influência em nossa era por vários motivos, dentre eles a indispensabilidade de suas críticas ácidas a tudo aquilo que vivemos e que nos cerca: cultura, ciência, política e religião, temas que se imbricam mutuamente. Em meio a estes, o tema da política é o mais sensível, não somente por Nietzsche ter sido considerado um dos precursores do nazismo, contenda já superada pelo menos no âmbito especializado da academia¹, mas principalmente por suas críticas a instituições que valorizamos e desejamos intensamente, como democracia e igualdade.

Com ampla visão acerca da produção especializada em Nietzsche no Brasil e no mundo, Paschoal afirma que o “tema da política em Nietzsche parece gerar certa desconfiança no meio filosófico, chegando a ser tratado, por vezes, como um tabu. Tal interdição se fortalece, ao certo, pelo fato de o próprio filósofo não ter deixado nenhum texto acabado sobre o assunto”, bem como, “e especialmente, por conta de más interpretações que produziram mal-entendidos, ou, ainda, de intérpretes mal-intencionados que ligaram o pensamento de Nietzsche a finalidades totalmente alheias à sua filosofia”². Tais motivos certamente explicam a tendência em se pensar Nietzsche como antipolítico (Brobjer, 2014; Viesenteiner, 2006), apolítico ou suprapolítico (Tongerren, 2008), isto é, ou o filósofo é posto como um crítico contumaz da política ou alguém que passa ao largo dela, mas raramente como um pensador político.

Essa situação, aparentemente sem solução favorável ao florescimento da perspectiva política em Nietzsche, se mostra passível de superação quando diferenciamos política, enquanto prática cotidiana, de filosofia política, diferença perfeitamente cabível para o século XIX de Nietzsche. Além dessa diferenciação, agregamos uma terceira: a noção de ciências do político como a Ciência Política e a Sociologia Política, por exemplo. Estas são desenvolvidas ao longo do século XX, portanto ausentes do universo de Nietzsche, porém muito presentes no cotidiano de seus intérpretes.

A filosofia política clássica ou tradicional, compreendida entre Sócrates e o século XIX, pode ser encontrada na literatura com outros nomes, sendo o nome mais comum teoria política³, no entanto o termo teoria, nesse contexto temporal, é tomado num sentido muito amplo e não

¹ Cf. artigo de Mazzino Montinari intitulado *Interpretações nazistas* publicado em 1999 na revista *Cadernos Nietzsche*.

² Paschoal in Vilas Bôas, 2016, p. 11.

³ Agesta, 1986.

no plano do método científico. O mais importante a ser dito acerca da filosofia política, e isso vale tanto para a nova⁴ filosofia política quanto para a filosofia política clássica, é que ela opera como filosofia e não como política ou como ciência.

No que tange à diferença entre a filosofia política e as ciências do político, de acordo com Bobbio (2000), devemos considerar que filosofia e ciência ocupam áreas distintas e convém que se mantenham distintas, sendo três oposições consideradas tradicionais quando se pretende distingui-las respectivamente: prescritiva *versus* descritiva, geral *versus* particular, justificação *versus* explicação. Em resumo, “a filosofia política (...) orienta-se segundo valores e apresenta um caráter claro e conscientemente prescritivo: é valorativa e não pretende deixar de sê-lo”⁵.

O fato de ser prescritiva, no entanto, não significa ser diretiva. Bobbio aponta para outro tipo de confusão que passa a acarretar má compreensão a partir do século XX, quando surge o sentido de política como diretriz:

“ao significado tradicional de ‘política’ como a atividade ou o conjunto de atividades que de algum modo fazem referência à *pólis*, entendida como a organização de uma comunidade que, para conservar-se, em última instância, faz uso da força, foi-se justapondo ou mesmo sobrepondo um outro significado, o de política como diretriz ou conjunto de diretrizes que uma organização coletiva, não necessariamente o Estado, elabora e procura aplicar para atingir os próprios fins, significado que se revela na expressão, da linguagem comum, a ‘política’ da Fiat ou da Banca d’Italia. Essa confusão deriva da forçosa tradução em uma única palavra (...) de duas palavras inglesas, *politics* e *policy*. (...) A filosofia tradicional é uma metapolítica”⁶

Buscamos defender que Nietzsche pensa o político por uma perspectiva filosófica, por isso a presença de críticas relativas a práticas políticas de seu tempo, em algumas passagens de sua obra, e, certo dar de ombros, em outras, não o torna antipolítico ou suprapolítico. Nietzsche não pensa o mundo como governante ou como membro de partido político, não o pensa também como cientista político. Ao olharmos o tema político em Nietzsche pelo viés da Filosofia, deixamos de cobrar dele aquilo que ele não pode nos dar, por exemplo diretrizes políticas, e, ao mesmo tempo, vemos se abrir um novo horizonte que pode se mostrar muito profícuo:

⁴ Esse momento fica bem delimitado com a instituição de cátedras de filosofia política, ocorrida no momento da criação das novas faculdades nos anos 1960 (Bobbio, 2000).

⁵ Bobbio, 2000, p. 74-5.

⁶ Bobbio, 2000, p. 98.

Nietzsche como a aurora de outra filosofia política, dando início a outro ciclo, dado o ocaso da filosofia política socrático-cristã.

Defendemos a tese de que Nietzsche pensa o político pela perspectiva filosófica, ou seja, que ele olha para a política como um filósofo político, e que não tratou do tema político de modo isolado, mas ao longo de toda sua vida filosófica, adotando os grandes problemas da filosofia política como sua tarefa filosófica. Defendemos ainda que Nietzsche se posiciona como um marco, ou melhor, como um ponto de viragem, ao se colocar a tarefa de reconfigurar a filosofia política dado o ocaso do ciclo filosófico-político socrático-cristão.

Alguns ganhos podem ser listados ao se escolher ver Nietzsche como o filósofo político que se coloca a tarefa de reconfigurar a filosofia política clássica dada a proximidade do ocaso do ciclo filosófico-político socrático-cristão: (1) Verifica-se o afloramento de uma proposta filosófico-política, de cunho experimental, deixada por Nietzsche; (2) o tema político, em Nietzsche, é automaticamente reintroduzido no interior de sua filosofia, sem cisões; (3) essa perspectiva não rompe a unidade de seu pensamento, de sua tarefa; (4) prescinde da preocupação com o estatuto dos póstumos, pois não se prende ao conceito de grande política; (5) não limita ao âmbito individual um problema que é, em última instância, de ordem sociocultural; (6) a demonstração da presença constante dos três grandes temas da filosofia política na obra de Nietzsche nos leva a reconsiderar a ideia de que Nietzsche não teria deixado textos acabados sobre o assunto da política, permitindo a abertura de um novo campo de pesquisa nos estudos Nietzsche; (7) abertura para pesquisas científicas, no âmbito das ciências sociais/políticas, que partam de outros experimentos filosóficos, o experimento nietzschiano neste caso, acerca de sentidos alternativos para a noção de liberdade, para a relação entre indivíduo e sociedade, para a ética, diferentes daqueles que prevaleceram ao longo do que Nietzsche identifica por período socrático-cristão.

1.1 *STATUS QUAESTIONIS*, O PROBLEMA E A CONSTRUÇÃO DA TESE

Ao longo do século XX as interpretações do tema político em Nietzsche se mostraram tão divergentes entre si quanto numerosas. Theodor Adorno⁷, por exemplo, ressaltou o potencial

⁷ Cf. *Mínima moralia*. Ao considerarmos dois grandes grupos de intérpretes, um grupo preocupado em permanecer fiel ao contexto das ideias de Nietzsche e, o outro, em deformá-lo para dele tirar novas conclusões, Adorno é por nós incluído no interior do primeiro grupo juntamente com Ansell-Pearson e Vilas Bôas, por

emancipador de suas críticas aproximando-o do pensamento de esquerda; Robert Holub esclareceu os motivos da popularidade de Nietzsche dentre os anarquistas; houve ainda aqueles que o relacionaram com o liberalismo político de John Rawls⁸. Por outro lado, podemos listar também os que defenderam a ausência de intenção política nos escritos de Nietzsche, tal como Walter Kaufmann, o principal tradutor das obras do filósofo nos Estados Unidos.

Após a conclusão da primeira versão da edição crítica da obra de Nietzsche por Colli e Montinari em 1980 novas abordagens sobre o tema da política foram suscitadas devido ao esclarecimento de que seus últimos fragmentos póstumos eram relativos ao tema da grande política. Antes dessa publicação não era dada a atenção que vemos hoje ao conceito grande política⁹. Apesar desse novo marco nos estudos sobre a filosofia de Nietzsche, as divergências sobre o significado do político para o filósofo não ficaram menos diversas, inclusive dentre os especialistas.

É nesse contexto de trabalhos recentemente produzidos por especialistas em Nietzsche que se destaca uma vertente de intérpretes de língua inglesa que traduz a ideia de grande política como defesa de uma política aristocrática radical de fundo maquiavelista, sendo seus mais proeminentes interlocutores Ansell-Pearson, Fredrick Appel e Don Dombowsky. De acordo com Vilas Bôas a “dimensão do destaque alcançado por essa corrente de leitura ‘aristocrático-maquiavélica’ de Nietzsche pode ser avaliada pelo espaço notável que conseguiu conquistar em publicações internacionais de nível elevado”¹⁰, como é o caso das publicações no periódico internacional *Nietzsche-Studien*. No nosso caso, a obra de Ansell-Pearson, intitulada *Nietzsche como pensador político*, foi a primeira grande obra sobre a temática da política em Nietzsche publicada no Brasil. Nesta obra Ansell-Pearson defende que a dimensão política da obra do filósofo, diferentemente da dimensão filosófica, não serve aos nossos propósitos porque “o pensador apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores”¹¹.

Por outro lado, apesar da mencionada revelação, feita pela edição crítica de Colli e Montinari, que demonstra que os últimos fragmentos póstumos escritos por Nietzsche eram relativos ao tema da grande política, e da decorrente renovação de fôlego dentre os intérpretes

exemplo. Foucault, diferentemente, pode ser incluído no segundo grupo. Ambos são de grande valia para a pesquisa filosófica.

⁸ Cf. Siemens, 2016.

⁹ Cf. Vilas Bôas, 2016.

¹⁰ Vilas Bôas, 2016, p. 23.

¹¹ Vilas Bôas, 2016, p. 24.

sobre o tema, o posicionamento de Walter Kaufmann não deixou de ser reeditado pelo sueco Thomas Brobjer, intérprete hodierno de Nietzsche que continua a entender o filósofo alemão como um pensador apolítico. De acordo com Brobjer, a “perspectiva de Nietzsche (...) foi ambicionada tanto pessoal e filosoficamente quanto culturalmente, e apenas muito raramente meditada politicamente”¹². O intérprete não deixa abertura possível para a hipótese de Nietzsche como pensador político e corrobora seu posicionamento afirmando que o próprio Nietzsche “se autointitulou o último ANTIPOLÍTICO alemão”¹³. Brobjer busca também na biografia do filósofo argumentos para a sustentação de sua tese ao afirmar que Nietzsche foi apresentado por Ritschl à Universidade da Basileia como alguém que não é de natureza política¹⁴ e, em seguida, busca fortalecer sua linha de raciocínio ao mencionar a facilidade com que o então filólogo abandonou voluntariamente sua cidadania prussiana ao se mudar para Basileia, permanecendo até o fim de sua vida sem cidadania reconhecida.

A única exceção ao antipolitismo de Nietzsche, no entendimento de Brobjer, estaria presente em *O nascimento da tragédia*, “um tempo no qual ele estava politicamente muito mais envolvido do que em qualquer outro, por exemplo, anos mais tarde, quando de sua vida adulta”¹⁵. Ainda assim o intérprete promove uma reviravolta ao afirmar que se levarmos em conta a influência de Wagner, homem politicamente engajado, *O nascimento da tragédia* “é incrivelmente uma obra apolítica”¹⁶, e que a indiferença política de Nietzsche, “se não uma inimizade contra a política”¹⁷ só se torna patente ao escrever *David Strauss, o confessor e o escritor*, momento em que começa a se entender como um extemporâneo. De acordo com o intérprete, tal inimizade em relação à política teria sido “o motivo central para a escolha deste termo, *extemporâneo*”¹⁸.

Brobjer faz um sobrevoos por toda a obra de Nietzsche com o intuito de demonstrar, por meio da citação de diversos trechos, que é permanente em sua filosofia a negação do político, percorrendo desde as quatro *Considerações Extemporâneas* passando por *Humano, demasiado humano*, *Assim falou Zaratustra*, *Além de bem e mal*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce Homo* e fragmentos póstumos selecionados entre 1876 e 1888-9. Sem a intenção de levar à exaustão a descrição da tese e da argumentação do intérprete, citamos alguns dos mencionados

¹² Brobjer, 2014, p. 453.

¹³ Brobjer, 2014, p. 453 cita KSA 14: 472.

¹⁴ Brobjer (2014) cita carta localizada em KGB I/4: 548.

¹⁵ Brobjer, 2014, p. 453.

¹⁶ Brobjer, 2014, p. 453.

¹⁷ Brobjer, 2014, p. 453.

¹⁸ Brobjer, 2014, p. 453.

trechos: “Toda filosofia que se volta, por meio de algum acontecimento político, para o problema da existência ou que acredita [tê-lo] resolvido assim não passa de uma filosofia de galhofa e filosofia de desejos (*Spaass- und Afterphilosophie*)”¹⁹, da primeira metade da década de 1870; referindo-se ao espíritos livres na segunda metade da década de 1870: “Não se deve empenhar em política”²⁰; em meados da década de 1880 afirma que “existem várias coisas contra as quais eu não encontrei necessidade de falar: é autoevidente que [...], para mim, todos os partidos políticos são recrimináveis”²¹. Por fim, o não menos revelador fragmento:

“O devaneio político (...) é, acima de tudo, TORNAR TUDO MUNDANO (Verweltlichung), uma crença no *mundo* e um extirpar-o-sentido do ‘além’ e do ‘aquém-mundo’. Sua meta é o bem-estar do **efêmero** indivíduo (*desflüchtigen Individuums*) [...] Minha doutrina diz: viver assim, de modo que tenha que *desejar* viver novamente, é a tarefa”²²

Com essas citações Brobjer não quer defender que Nietzsche não tenha escrito eventualmente sobre questões políticas, mas que “esse não era, sem dúvida, seu principal interesse”²³. Quanto as questões políticas sobre as quais Nietzsche escreveu o intérprete propõe resumidamente que o filósofo foi crítico do nacionalismo e do antissemitismo, relativizou o sentido de Estado, foi cético da democracia, da igualdade e do movimento feminista. Por outro lado, foi simpático à Aristocracia²⁴, à perspectiva pan-europeia e ao significado de poder como instrumento de análise do indivíduo, da sociedade e da cultura. Sobre a concretude da expressão e do conteúdo da Grande política na obra de Nietzsche, Brobjer rumo à desqualificação:

“Em sentido politicamente superior encontra-se o chavão ‘grande política’. Entretanto, essa expressão é problemática por seu caráter vago (*Vagheit*), o que induz a livres interpretações sobre o seu significado e o seu conteúdo. Quando se estuda o que Nietzsche disse sobre a grande política e em qual contexto ele disse isso, remanesce pouca – tanto mais política – substância. A expressão ocorre mais ou menos uma dúzia de vezes na obra de Nietzsche, duas vezes de modo crítico e neutro, na maior parte referindo-se à política alemã de seu tempo, à qual, vista como um todo, Nietzsche jamais mostrou apoio. Apenas em duas passagens ele procede de modo consoante ao conceito (respectivamente, nas últimas linhas de JGB 208 e em EH, *Por que sou um destino* 1); no entanto, não é claro se a expressão ultrapassa o político, em sentido habitual, e/ou

¹⁹ Brobjer (2014) cita *Co. Ext. III* 2, KSA 1: 409.

²⁰ Brobjer (2014) cita *FP* 1976, 19[77].

²¹ Brobjer (2014) cita *FP* 1885-86, 2[180].

²² Brobjer (2014) cita *FP* 1881, 11[163].

²³ Brobjer, 2014, p. 455.

²⁴ No nosso ponto de vista, diferentemente, Nietzsche utiliza o termo aristocracia no contexto dos tipos escravo e nobre, e não no sentido da defesa de um governo aristocrático.

empresta sentido a algo que não fica absorvido no vocábulo transvaloração de todos os valores. Também o *status* de suas tardias anotações póstumas (NF 1888-89, 25[1]) e de suas cartas que remetem a esse contexto não é claro; ambos os textos revelam nitidamente traços da loucura que estava prestes a acometê-lo”²⁵

Para o intérprete a grande política de Nietzsche pode ter duas interpretações: 1) espiritual/cultural referindo-se à transvaloração de todos os valores, o que inclui sua luta contra o cristianismo; 2) Fisiológica, referindo-se à reelaboração do domínio fisiológico de forma a se tornar uma opção para a política. No entanto, Brobjer duvida especialmente da segunda possibilidade de interpretação alegando que Nietzsche valoriza as questões culturais em detrimento das questões políticas, respaldando-se em *CI*, O que me dista dos alemães 4, num trecho em que o filósofo opõe Estado e cultura e afirma que o que é grande culturalmente é antipolítico.

Consideramos todos esses argumentos muito frágeis para sustentar a tese de que Nietzsche seria antipolítico ou que tal temática seria desimportante para o filósofo, mas é interessante notar que Brobjer insiste na cisão entre filosofia e política, bem como entende o político como ativismo político, e não como uma reflexão filosófica acerca do político, sendo esta última a perspectiva que consideramos realmente rica de possibilidades e pouco explorada na literatura especializada.

Dois anos após a publicação da obra *Léxico de Nietzsche* no Brasil²⁶ contendo a mencionada tese de Brobjer como definição do verbete *política* em Nietzsche, João Paulo Vilas Bôas publica *Nihilismo e grande política em Nietzsche*. Nesse trabalho Vilas Bôas se defronta fundamentalmente com a tese de um Nietzsche apolítico de Walter Kaufmann e com a tese de que Nietzsche seria propositos de uma política aristocrática de homens superiores com viés escravocrata carente de legitimidade e oposta as atuais aspirações democráticas da humanidade de Ansell-Pearson.

Vilas Bôas se contrapõe à Kaufmann e à Ansell-Pearson com a defesa de que há contribuição de Nietzsche para o pensamento político atual. O intérprete brasileiro procurou desestabilizar a tese de Ansell-Pearson pelo viés metodológico de leitura e interpretação dos textos de Nietzsche, alegando que sua interpretação tende a ficar comprometida se não for considerado seu estilo peculiar e nada ortodoxo de escrita. Para Vilas Bôas o intérprete inglês

²⁵ Brobjer, 2014, p. 455.

²⁶ A obra *Léxico de Nietzsche*, organizada por Christian Niemeyer, é publicada na Alemanha em 2011 e no Brasil em 2014 pela editora Loyola.

não aprofundou suficientemente a temática das particularidades do estilo de escrita do filósofo, deixando mesmo de justificar o modo como compreende as ideias deste, “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’, não há qualquer outra discussão sobre critérios de leitura e interpretação”²⁷, nem mesmo, continua Vilas Bôas, foi realizada “uma apresentação dos parâmetros filológicos que orientaram (...) [o] trabalho [de Ansell-Pearson]”²⁸.

Além da crítica à Ansell-Pearson no que tange a ausência de aprofundamento e exposição dos critérios de leitura e interpretação da temática política em Nietzsche, Vilas Bôas condena a “insustentabilidade de uma interpretação da grande política nos moldes de uma proposta política no sentido tradicional”²⁹, sendo esse “sentido tradicional” entendido por Vilas Bôas como os tipos de propostas que visam determinar os “princípios orientadores de um regime organizado de administração social”³⁰. Por último Vilas Bôas condena o que chama de “solução *deus ex machina*”³¹ em Ansell-Pearson, quando este recorre a uma espécie de psicologismo para afirmar que, em sua vida madura, Nietzsche acaba por sucumbir ao ressentimento que ele mesmo denuncia em *Assim falou Zaratustra*. O objetivo dessa “solução *deus ex machina*” seria o de justificar, sem qualquer rigor, de acordo com o intérprete brasileiro, os problemas de incompatibilidade entre sua interpretação e algumas passagens da obra do filósofo que não a coadunam.

Diferentemente de Ansell-Pearson, que busca analisar aparições do tema político na obra de Nietzsche desde as *Considerações extemporâneas* até *Ecce Homo*, sem considerar um conceito em específico³², Vilas Bôas adentra no campo político da obra do filósofo pela chave do conceito de grande política, termo que aparece pela primeira vez em *Humano, demasiado humano I* e em seguida em *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos* e em *Ecce Homo*, totalizando seis aparições nessas quatro obras. A essas aparições Vilas Bôas adiciona os últimos fragmentos póstumos, pois apesar de não haver o registro da expressão *grosse Politik*

²⁷ Vilas Bôas, 2016, p. 58.

²⁸ Vilas Bôas, 2016, p. 58.

²⁹ Vilas Bôas, 2016, p. 151.

³⁰ Vilas Bôas, 2016, p. 151.

³¹ Vilas Bôas, 2016, p. 151.

³² O verbete *Politik* ocorre 193 vezes em 161 unidades textuais desde 1864 até 1888 em *Ecce Homo*. Se considerarmos termos afins ou outras palavras do universo da temática política esse número cresce consideravelmente por toda a obra do filósofo. Pesquisa realizada em www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT. Acessado em 9 de janeiro de 2021.

diretamente, Colli e Montinari, em sua edição crítica de 1980, revelaram se tratar de escritos relativos ao tema da grande política.

Visto que é através do conceito de grande política que Vilas Bôas adentra no campo político da obra de Nietzsche, é fundamentalmente por meio desse conceito que o intérprete combate Ansell-Pearson e constrói o argumento de sua tese. A primeira crítica ao intérprete inglês, no que tange a esse conceito, é sobre a maneira errônea com que este conduz o leitor a acreditar que teria havido uma evolução no pensamento político de Nietzsche. O conceito teria o sentido de crítica às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista, num primeiro momento, e, a partir de *Além do bem e do mal*, passaria a ter o sentido de projeto político. Vilas Bôas nega tanto que houve uma substituição de sentido de ordem cronológica, quanto que o discurso da grande política seria uma proposta política nos termos de Ansell-Pearson.

Quanto aos diferentes sentidos do conceito em questão, Vilas Bôas identifica em sua pesquisa filológica “dois sentidos distintos para a expressão: o de crítica irônica ao *Reich* alemão e o de proposta que emergiria por contraposição às práticas políticas modernas”³³. Vilas Bôas procura demonstrar que não há substituição de um sentido pelo outro, mas o uso concomitante de ambos até os últimos escritos do filósofo, meio pelo qual contesta o argumento evolutivo de Ansell-Pearson. Vemos que ambos os intérpretes afirmam haver em Nietzsche uma proposta política. Ansell-Pearson verifica em Nietzsche uma proposta positiva de política aristocrática, em que uma elite de homens superiores deveria fazer a gestão das forças produtivas através do uso da violência e emprego da escravidão, de modo a manter viva as condições de afloramento dos espíritos livres. Ao mesmo tempo em que identifica a suposta proposta política de Nietzsche, Ansell-Pearson aponta para o fato de que ela não é bem-vinda e que deve ser descartada. Nesse sentido o filósofo alemão teria muito a nos ensinar no âmbito filosófico de seu trabalho, mas o âmbito político deveria ser condenado e descartado. Verificamos que Ansell-Pearson acaba promovendo uma cisão muito parecida com aquela verificada em Brobjer, entre filosofia e política na obra de Nietzsche, apesar de o fazer por outra via.

Em Vilas Bôas também há uma dimensão política na obra de Nietzsche, tal como em Ansell-Pearson, mas com a diferença de que para Vilas Bôas ela não deve ser descartada por dois motivos: primeiro porque nega a interpretação de que haveria uma proposta de política

³³ Vilas Bôas, 2016, p. 152.

aristocrática de fundo escravocrata e com uso ostensivo de violência; segundo porque vê na proposta de Nietzsche uma importante contribuição para a política atual.

Vilas Bôas se filia à perspectiva de Brobjer no que tange à ideia de que o conceito de grande política em Nietzsche pode ser interpretado como de ordem espiritual/cultural, referindo-se à transvaloração de todos os valores, principalmente através da luta contra o cristianismo. A proposta política de Nietzsche é negativa aos olhos do intérprete brasileiro, já que se dá pela via principal da negação do estabelecido. Apesar de se filiar à perspectiva de Brobjer ao pensar o conceito de grande política no âmbito espiritual, Vilas Bôas ignora que o fundamento dessa interpretação em Brobjer está na consideração de um Nietzsche antipolítico, posição que Vilas Bôas condena em Kaufmann.

Essa concepção de um Nietzsche antipolítico pode ser encontrada, no caso do Brasil, no livro intitulado *A grande política em Nietzsche*, de Jorge Viesenteiner. De acordo com ele, Nietzsche pode ser visto como um crítico da política, mas não como um pensador político. Nos afastamos dessa interpretação de Viesenteiner, no entanto identificamos nesse intérprete uma brecha para se cogitar num pensamento político afirmativo em Nietzsche, diferentemente da interpretação de Brobjer, na medida em que ao situar a Grande Política no interior da crítica político-moral, Viesenteiner deixa abertura para a autossuperação da modernidade político-moral entendida como obsessão por homogeneidade, absolutização de um único modo de vida e autoconservação. Graças à essa brecha tornamos Viesenteiner e não Brobjer nosso interlocutor privilegiado.

Com esse percurso pretendemos mostrar que há uma dimensão que deixou de ser considerada pelos intérpretes acerca do que se chama genericamente de político na obra de Nietzsche e de seu alcance interpretativo. É no interior desse espaço inexplorado que agora começamos a construir nosso argumento, por partes. Primeiro, vemos a ausência de diferenciação, dentre os comentadores acima citados, entre atuação política, investigação empírica da política e Filosofia Política. Apesar da interrelação frequente, cada uma delas apresenta perspectivas muito diferentes do tratamento do político.

A noção de ciência política data de meados do século XVIII, tendo como um dos locais de sua aparição a obra *La Science du gouvernement* de Rêal de Curban em 1751 na França e, na Alemanha, somente um século depois, na obra *Das Staatslexikon* de Rotteck. De acordo com Giner (1986), o termo *Staatswissenschaften*, ou ciência do Estado, mantém-se na Alemanha sobretudo após a publicação da obra intitulada *System der Staatswissenschaften*, por Stein, em

Stuttgart, no ano de 1852. O crescente uso dessa expressão se dá, no entanto, somente na primeira metade do século XX, e se deve, de acordo com Giner, à aspiração de objetividade que granjeou todas as disciplinas sociais a partir de então. Com o auxílio de Giner, podemos concluir que, apesar do interesse de Nietzsche pelas pesquisas científicas, no momento histórico em que viveu ainda não existia o que posteriormente se consolidou como ciências do Estado ou ciências políticas. Por essa via, defendemos que cada um dos trechos dos escritos de Nietzsche citados por Brobjer que, segundo ele, comprovaria a má vontade do filósofo em relação à política, diz respeito, especificamente, à política como prática cotidiana. Sendo assim, ainda nos resta a dimensão filosófica da reflexão política, justamente onde acreditamos residir o pensamento político em Nietzsche, bem como sua inovação.

Filosofia Política é o ramo da Filosofia que trata da vida política, sendo vida política entendida como “essência, origem e valor do Estado”³⁴, estando a ética incluída nesta concepção filosófica de política desde a antiguidade grega. De acordo com Agesta, em “Filosofia Política propõem-se três grandes temas que se relacionam entre si e, às vezes, se sobrepõem”³⁵. O primeiro investiga o que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social do homem, ou seja, poder, luta e realização de um bem público. O segundo trata dos princípios básicos da convivência política, a saber, liberdade e necessidade. Por último temos o grande tema ético, do dever ser, ou seja, aquele que busca prescrever como deve ser a vida política do homem.

Além desses três grandes temas da Filosofia Política, existem inumeráveis subtemas a eles relacionados tais como a reflexão sobre a concepção homogênea ou heterogênea da sociedade, estando a primeira vinculada ao ideal democrático e a segunda ao ideal hierárquico; reflexão sobre o individualismo e o coletivismo; a contraposição do normativismo como fator predominante da configuração da vida política à afirmação existencial das decisões; a questão do dinamismo da ação humana que opõe a concepção estática de estrutura sociopolítica à concepção dinâmica, estando a segunda subdividida em três possibilidades, a saber, como progresso, como retorno de ciclos ou como incerteza.

Nos três grandes temas Agesta (1986) alerta que a Filosofia Política deve ser diferenciada da Ciência Política, pois apesar do relacionamento desta com a Filosofia Política, trata-se de uma ciência empírica e, por isso, parte da observação de fatos para formular

³⁴ Eckstein, 1970, p. 241 (tradução nossa).

³⁵ Agesta, 1986, p. 479.

conceitos e relacioná-los na medida do possível, apoiando-se, conscientemente ou não, numa perspectiva filosófica desses três grandes temas da Filosofia Política, aceitando as definições filosóficas da realidade, o suporte dos primeiros princípios e as projeções do dever ser.

Ao se definir, por exemplo, a “realidade política como ‘uma atribuição autoritária de valores’ ou como ‘uma ordem vinculatória da convivência’, é claro que essa atribuição ou essa ordem implicam critérios de distribuição e ordenação que são princípios de filosofia política”³⁶ que tem intrinsecamente “um conteúdo de valorações éticas, crenças ou afirmações sobre a natureza da convivência política e sua relação com os princípios de uma ordem universal”³⁷. Nietzsche tem uma visão filosófica da vida política, por isso está preocupado com os princípios e valores que produzem esta ou aquela realidade e não diretamente com o fato político x ou y do cotidiano.

D’Entreves (2000) afirma que nem sempre, ao contrário do que se crê, Filosofia Política e prática política apresentam uma integração recíproca, mas sim de clara oposição, pois “pode muito bem acontecer que a crítica filosófica (...) chegue a contestar ou até demonstrar como inúteis seus propósitos [da prática política cotidiana]”³⁸, e é nesse lugar que encontramos Nietzsche, ou seja, o filósofo político que contesta a atuação política de seu tempo por saber quais princípios e valores sustentam tal realidade política, bem como por ter clareza que outra realidade só pode ser construída se guiada por outra perspectiva, por outro conjunto de valores, e que isso se dá no registro dos três grandes temas da Filosofia Política e não em atos isolados da política cotidiana, já embebidos pelos valores que devem ser derrubados.

Nietzsche é apolítico na medida em que ignora fatos políticos de seu tempo ou se esquiva de interagir com eles, no entanto é filósofo político na medida em que se ocupa com os valores que estruturam e reproduzem tais fatos. Platão, Grócio, Kant, Hobbes e Rousseau não “pretendiam descrever fatos, mas ditar opções, ou propugnar valores; e eles bem sabiam (talvez melhor do que nós) que os valores não se ‘provam’ mas se ‘propõem’, se ‘argumentam’, se ‘ensinam’”³⁹, e isso se faz “apelando não somente (...) para as paixões e para o lado irracional do homem, mas também para a sua capacidade de entender e raciocinar, (...) para efetuar as opções, para julgar a realidade política (...) e, se necessário, para rejeitá-la e também transformá-la”⁴⁰. Nietzsche estava claramente em guerra, em maior ou menor grau, enquanto filósofo

³⁶ Agesta, 1986, p. 479.

³⁷ Agesta, 1986, p. 479.

³⁸ D’Entreves, 2000, p. 498.

³⁹ D’Entreves, 2000, p. 496.

⁴⁰ D’Entreves, 2000, p. 498.

político, com esses grandes nomes da história da filosofia política e pais dos valores modernos aos quais tão veementemente Nietzsche rejeita. Nesse sentido, pretendemos demonstrar que também à Nietzsche interessava propugnar valores e que essa tarefa é tipicamente do filósofo político. É no registro do terceiro grande tema que tem lugar, em Nietzsche, o filósofo do futuro, o filósofo legislador.

Ao não considerarmos a diferenciação entre Filosofia Política, pesquisa científica em política (Ciência Política, Sociologia, Antropologia Política etc.) e atuação política, aumentamos potencialmente o risco de cobrar dos filósofos políticos aquilo que não pretendem realizar. Josef Schmid (2014), por exemplo, lamenta que apesar de Nietzsche iniciar, em fins dos anos 1870, um plano próprio com vistas à criação de uma cultura superior, o que inclui a superação da moral vigente, o novo conteúdo não chega a especificar⁴¹. Ansell-Pearson, pela mesma via, reclama da ausência das condições necessárias para a transformação moral propugnada por Nietzsche:

“(...) retomando o diálogo entre Nietzsche e Rousseau, que dá nome ao seu livro, o autor inglês termina afirmando que, no que diz respeito à sua possibilidade de efetivação, a política de Nietzsche seria tão paradoxal quanto a de Rousseau, pois, da mesma forma que na obra do pensador genebrino, as condições necessárias para a realização da transformação moral na humanidade advogada pelo filósofo alemão (a saber: uma ‘cultura trágica’) não existem na sociedade atual”⁴²

Pretendemos apresentar como solução às queixas de Ansell-Person, Josef Schmid e Brobjer uma proposta de mudança de perspectiva ao considerarmos que, por definição, filósofos políticos tendem a ser extemporâneos, dado que a tarefa de um filósofo político dificilmente encontra penetração quando seu som é ecoado. De um extemporâneo não se pode esperar, tal como Nietzsche chama a atenção de seus leitores, “algo próximo a programas como resultado no final”⁴³.

Em segundo lugar pretendemos demonstrar que Nietzsche não tratou do tema político de modo isolado, seja no início ou no final de sua obra, mas que passou toda a sua vida filosófica tratando dos três grandes temas da Filosofia Política. Nesse sentido, nos confrontamos com os intérpretes que defendem a presença do político em Nietzsche somente em sua juventude, por conta da presença da temática do Estado, ou somente em *O nascimento da tragédia*, por

⁴¹ No prefácio de *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino (EE)* Nietzsche elenca três qualidades que seu leitor deve ter, sendo a terceira delas não “esperar algo próximo a programas como resultado no final”.

⁴² Vilas Bôas, 2016, p. 55.

⁴³ EE, Prefácio.

influência do engajamento de Wagner na política de então, como é o caso de Brobjer. Também nos confrontamos com aqueles que a veem patente somente em sua fase mais madura, como é o caso de Blondel (1993) que, por adentrar no campo político de Nietzsche através do conceito de vontade de poder, considera *Além do bem e do mal* o marco de sua preocupação com a política. Da nossa parte pretendemos fazê-lo por outra escala de análise que não de um conceito específico, a fim de demonstrar que os três grandes temas da Filosofia Política é a tarefa permanente do filósofo, apesar da fluidez conceitual ou da escrita nada ortodoxa.

Antes das considerações acerca do método de pesquisa empreendido nesta pesquisa, é preciso ainda trazer à superfície a questão das proximidades e distanciamentos entre Filosofia e Filosofia Política de maneira a construir a sustentação necessária para a tese de que Nietzsche é um filósofo político e que sua ocupação com a política, além de permanente e consistente, ocupa esse lugar e não o lugar do que entendemos pelo nome de ciência política ou social no século XX⁴⁴.

De acordo com Strauss e Cropsey (1993) a Filosofia antecede a Filosofia Política, tendo sido Sócrates⁴⁵ o primeiro filósofo político da história da Filosofia. Sócrates assim foi considerado por Platão, Aristóteles e por toda a tradição da chamada Filosofia Política clássica por eles fundada. O marco da fundação da Filosofia Política está no abandono do estudo das coisas naturais e divinas em prol das investigações das coisas humanas, a saber:

“as coisas justas, as coisas nobres, e as coisas boas para o homem *qua* homem; sempre falou sobre ‘o que é piedoso, o que é ímpio, o que é nobre, o que é baixo, o que é justo, o que é injusto, o que é sobriedade, o que é loucura, o que é valor, o que é covardia, o que é a cidade, o que é o estadista, o que é o governo sobre os homens, o que é um homem capaz de governar outros homens’ e coisas similares”⁴⁶

⁴⁴ De acordo com Strauss a “nova ciência da política” ou o que conhecemos por Ciência Política no século XX “surgiu pouco antes da Primeira Guerra Mundial; ela se tornou preponderante, ao mesmo tempo que chegou a sua forma madura ou final antes, durante e imediatamente depois da Segunda Guerra. Não é forçoso afirmar que ela seja um produto ou sintoma da crise do mundo ocidental moderno – de um mundo que se gabava de destacar-se por uma liberdade e um humanitarismo cada vez mais amplos; mas ela é, certamente, contemporânea dessa crise. A nova ciência política compartilha com os ingredientes mais conhecidos do nosso mundo em crise a circunstância de ser um fenômeno de massa. Ser um fenômeno de massa está intimamente ligado ao fato (...) de ser controlada por um punhado de formadores de opinião – um pequeno número de homens responsáveis pelos grandes avanços no topo com o grande número no andar de baixo seguindo os caminhos projetados por eles. Ela exerce grande autoridade no Ocidente, sobretudo nesse país [EUA]. Ela controla departamentos inteiros de ciência política em grandes universidades. E tem o apoio de fundações extremamente ricas que lhe dedicam uma confiança sem limites e bolsas incrivelmente generosas” (Strauss, 2016, p. 131).

⁴⁵ Strauss y Cropsey consideram o Sócrates de Platão.

⁴⁶ Tradução nossa. Cf.: “las cosas justas, las cosas nobles, y las cosas buenas para el hombre *qua* hombre; siempre conversó acerca de ‘lo que es piadoso, lo que es impío, lo que es noble, lo que es bajo, lo que es justo, lo que es

Sócrates pressupõe que se o todo consiste em partes distintas, a abertura para a consideração da distinção entre coisas políticas (ou coisas humanas) e não políticas está dada, pelo menos como possibilidade, pois se as coisas da ordem do humano formam em si uma classe, conseqüentemente podem ser estudadas em si mesmas. O estudo das coisas da ordem do humano, por sua vez, deve ser precedido pelo estudo da sociedade humana pois, para Sócrates não há como compreender a natureza do homem se não compreendemos a natureza da sociedade humana.

Não há, no entanto, nessa manobra de Sócrates (de Platão), mera separação entre o estudo das coisas humanas e da natureza, uma vez que o fundador da Filosofia Política compreende a natureza como forma ou ideia. O que há é o surgimento de uma nova classe de estudo das coisas naturais, ou seja, agora “a natureza ou ideia de justiça, ou direito natural, e sem dúvida a natureza da alma humana ou do homem é mais importante que, por exemplo, a natureza do sol”⁴⁷.

A primeira alteração desta noção clássica de ciência da política, tal como Aristóteles chamava, ou filosofia política, termos tratados como sinônimos até o início do século XX, ocorre em Maquiavel com a “formulação original do princípio da distinção entre fatos e valores e na atitude metodológica de proceder a um rebaixamento do olhar, de como devemos viver para como vivemos realmente”⁴⁸. Ainda no contexto dessa alteração e na esteira de Maquiavel, Hobbes transforma o conceito de poder em conceito essencial da política, porém anulando todo e qualquer sentido perverso que pudesse ter ao transformá-lo em direito natural.

“A partir de Hobbes (embora Bacon de certa forma já houvesse antecipado esse movimento), a acumulação de ‘poder’ (*power, potentia*) por meio da ‘cultura’ metódica da natureza levada a cabo pela ciência e pela tecnologia, possibilitada, em última instância, pela criação do Estado racional, protetor da vida humana e garantidor da saída do estado de natureza e, portanto, da paz, passa a ser entendida como o prolongamento e de certo modo a condição necessária do direito fundamental de autopreservação, que logo se tornará, em Locke, o direito à autopreservação confortável”⁴⁹

Rousseau protagoniza a segunda alteração ao se rebelar contra a civilização da autopreservação confortável, e isso se dá com a retomada do conceito de natureza, dando-lhe

injusto, lo que es sobriedad, lo que es locura, lo que es valor, lo que es cobardía, lo que es la ciudad, lo que es el estadista, lo que es el gobierno sobre los hombres, lo que es un hombre capaz gobernar a los hombres’ y cosas similares” (Strauss y Cropsey, 1993, p. 15-6).

⁴⁷ Strauss y Cropsey, 1993, p. 17 (*tradução nossa*).

⁴⁸ Verçosa Filho, 2016, p. 363.

⁴⁹ Verçosa Filho, 2016, p. 364.

um sentido novo ao entendimento dos antigos, já, em alguma medida, abalado por Maquiavel e Hobbes.

De acordo com esse novo sentido “o natural por excelência, o fim do ser humano (...) se encontra no começo, nos rudimentos da humanidade, e não, como pensava Hobbes, na saída desse estado promovida pela vontade informada pela paixão da sobrevivência”⁵⁰, ou ainda, como acreditavam os antigos, na “passagem ‘natural’ e necessária para o estado social, no qual o exercício da razão – para os antigos o homem é animal político ou social *porque*, e apenas *porque* é o animal racional, e não o contrário -, e, portanto, a perfeição do ser humano (...) se torna possível”⁵¹. Dessa maneira Rousseau elimina as barreiras que separavam o direito positivo do direito natural e define o direito natural bem como o homem ao qual se refere pela liberdade, identificando-a com a vontade geral.

Nietzsche está debatendo com essa longa tradição do pensamento filosófico político que vai de Sócrates até o século XIX, e não com nossos interlocutores do século XX que, de acordo com Strauss, estiveram ocupados fundamentalmente com outras questões, a saber, com o problema do conhecimento e do ser, passando ao largo da dimensão política da filosofia como é o caso de Bergson, Whitehead, Husserl e Heidegger, por exemplo. Simultaneamente a este afastamento da dimensão política da filosofia por parte dos filósofos mais proeminentes desse período, o estudo da política foi rapidamente se tornando cada vez mais técnico, migrando, assim, para as ciências sociais na primeira metade do século XX, período das duas Grandes Guerras não coincidentemente.

Ainda no escopo dessa demarcação Renato Janine Ribeiro, no artigo intitulado *Filosofia, ação e Filosofia Política*, trata das proximidades e distanciamentos entre Filosofia, Filosofia Política e Ciência Política. De acordo com o autor Filosofia e Filosofia Política tem em comum aquilo que as diferencia radicalmente das ciências:

“os objetos, ou o mundo em geral, não têm para nós, em Filosofia, o papel legitimador que possuem para as ciências em geral, inclusive as humanas. Elas se legitimam por referência a algo exterior, que explicam, em que interferem. Em nosso caso, como partimos do pensamento, são as compreensões, as fundações do mundo mesmo que entram em jogo”⁵²

⁵⁰ Verçosa Filho, 2016, p. 364.

⁵¹ Verçosa Filho, 2016, p. 364.

⁵² Ribeiro, 1998, s/ nº de página.

No que diz respeito a diferenciação entre Filosofia e Filosofia Política praticada hoje nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação, Ribeiro afirma que a Filosofia em geral elege a questão do conhecimento e do ser, enquanto a Filosofia Política, tornada periférica atualmente no ambiente filosófico, reside noutra questão, também clássica, que é a discussão sobre a ação.

Ribeiro (1998) identifica como um dos papéis prioritários da Filosofia, desde a antiguidade, a capacidade de lidar com tempos difíceis, sendo papel constante dos filósofos a construção de formas de pensar o mundo, a si mesmo e/ou formas de pensar saídas para o insuportável. Isso implica, de acordo com ele, a escolha por um tipo de filosofia. As filosofias que elegem a questão do ser ou a teoria do conhecimento estão localizadas no *otium*, que Ribeiro aproxima da *vita contemplativa*. Estas relacionam *otium* e *negotium*⁵³ como um par de oposição. A Filosofia Política não opõe *otium* e *negotium*, diferentemente das filosofias do ser e do conhecimento, mas cria um espaço de intersecção entre o *otium* e o *negotium* para, em seguida, ocupar esse espaço filosófico.

A “diferença decisiva entre a Filosofia e a Filosofia Política é, justamente, que o texto de Filosofia Política pede a seu leitor que o torne efetivo”⁵⁴. Ribeiro cita alguns autores clássicos do campo da Filosofia Política como Maquiavel, Hobbes, Rousseau, dentre outros, e afirma que eles tinham em comum o empenho em “tornar carne o seu verbo”⁵⁵ através de seus leitores, certamente de forma extemporânea, apontando para um futuro relativamente distante da escrita, já que, como já foi dito, a tarefa de um filósofo político dificilmente encontra penetração no momento em que seu som é ecoado, pois busca mudanças na ordem dos valores, na mudança de perspectiva, sempre tendo em vista a ação e não uma mera vida contemplativa.

Com a mesma preocupação em tornar carne o verbo, Nietzsche afirma em *Considerações extemporâneas III* que “é necessário constranger os homens a levá-lo a sério [Schopenhauer], isto é, deixar-se determinar por ele para uma ação”⁵⁶, pois considera “como

⁵³ De acordo com Ribeiro (1998), há “um velho recorte, que nos vem pelo menos dos romanos, que é o do *otium* versus o *negotium*, que não têm as acepções hoje usuais (e até vale a pena indagar por que mudaram tanto de sentido, com o ócio indicando hoje um lazer banalizado, e o negócio aquele conjunto de atividades que envolvem o ganhar dinheiro). O *otium* é, mais ou menos, a *vita contemplativa*. Não é simplesmente o lazer ou o estar à margem do mundo do trabalho; é, estando à margem do mundo do trabalho manual, poder com isso frequentar o saber, os grandes valores, o conhecimento. Já *negotium* vem da negação do *otium*, antepondo-lhe a partícula negativa *nec*. É misturar-se nos negócios públicos, aceitar o burburinho do mundo, interessar-se pela coisa pública, pela coisa política”, s/ nº de página.

⁵⁴ Ribeiro, 1998, s/ nº de página.

⁵⁵ Ribeiro, 1998, s/ nº de página.

⁵⁶ Co. Ext. III 8.

escrita inutilmente toda palavra atrás da qual não está essa exigência para a ação”⁵⁷. Mais de vinte anos depois Nietzsche revalida em *Ecce Homo* essas ideias defendidas nas *Extemporâneas*, fazendo, contudo, um significativo ajuste: não seria bem “Schopenhauer como educador” o título mais adequado para a *terceira extemporânea*, mas “Nietzsche como educador”⁵⁸.

Em *Considerações extemporâneas III* Nietzsche mostra que sua filosofia é, ao mesmo tempo, pensamento e prática, ocupação com o futuro distante e com o agora. O tipo de filósofo que Nietzsche se propõe a ser não sofre nem de miopia, como é o caso dos eruditos, nem de hipermetropia. Ele é capaz de compreender o presente em seu singular significado e como parte de um todo, de um processo. É sua capacidade de enxergar à distância, tal como uma águia, que o dá perspicácia para avaliar o presente⁵⁹ no interior de um todo e de um processo, para criticar esse presente⁶⁰ e, em seu ápice, experimentar na prática e no agora novos valores. Esses novos valores que são experimentados no agora, tal como sementes lançadas ao vento, em se frutificando formarão uma nova cultura. Nesse contexto Nietzsche afirma que os verdadeiros filósofos, “os verdadeiros amigos [da sabedoria] provam através da ação que o amor à verdade é algo terrível e violento”⁶¹ porque esse experimento pressupõe pôr tudo quanto é válido para o espírito do tempo em perigo, não deixando nada em segurança.

É justamente por causa da dificuldade em operar no âmbito dos valores que Strauss, em *O que é a Filosofia Política*, afirma que “o diálogo platônico sobre política e leis começa com uma conversa (...) longa sobre o vinho”⁶². Platão quer nos dizer que para enfrentar valores arraigados, tradições sedimentadas, é preciso ousadia, coragem, e o vinho tem o poder de soltar línguas, nos torna jovens, nos “faz decididos, ousados, dispostos a inovar”⁶³. Platão utiliza a metáfora do vinho ou do embebedamento para comparar “a filosofia à loucura, o oposto da sobriedade ou moderação; [pois para o filósofo político] o pensamento não deve ser moderado, mas sem medo, para não dizer sem vergonha”⁶⁴.

⁵⁷ *Co. Ext. III* 8.

⁵⁸ *EH*, As Extemporâneas, 3.

⁵⁹ Em *Considerações extemporâneas III* 1 e 2 Nietzsche avalia a ética cristã como intimidadora e enganadora.

⁶⁰ A crítica filosófica de Nietzsche à ética cristã busca perturbar o *status quo*, se livrar do espírito do tempo (Cf. *Co. Ext. III* 6, 7 e 8).

⁶¹ *Co. Ext. III* 8.

⁶² Strauss, 2011, p. 18.

⁶³ Strauss, 2011, p. 18.

⁶⁴ Strauss, 2011, p. 19.

Em resumo podemos afirmar que todo filósofo político é filósofo, mas nem todo filósofo é filósofo político. Nesse sentido, ao afirmarmos que Nietzsche é um filósofo político, não pretendemos eclipsar a dimensão do “filósofo em geral” em Nietzsche desconsiderando ou diminuindo a importância da presença das temáticas do ser e do conhecimento em sua obra. Nosso propósito, ao contrário, é não permitir que a grande sombra causada pelo insuflamento das temáticas do ser e do conhecimento, ao longo do século XX, destitua Nietzsche da dimensão política de sua obra, nos termos da tradição filosófica, e nem, por outro lado, que cobrem de um filósofo do século XIX um plano de ação nos moldes daquilo que surge somente no século XX.

1.2 NIETZSCHE E OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA

O primeiro grande tema de toda Filosofia Política diz respeito a reflexão acerca do que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social humana. Ele pergunta fundamentalmente pela realidade radical do político, sendo tal objeto de investigação de caráter “metafisicamente existencial”⁶⁵. Em outras palavras, busca-se definir uma hipótese social da vida política.

Duas hipóteses extremas balizam as posições historicamente mapeadas: a primeira concebe a sociedade “como uma soma de relações individuais vinculadas pelo direito”⁶⁶ e a segunda “como um todo coerente e substantivo que determina e condiciona os indivíduos que a integram”⁶⁷. Em meio a essas duas posições extremas existe um amplo leque de soluções dialéticas que buscam compatibilizar indivíduo e sociedade.

O solidarismo e o institucionalismo são dois exemplos de hipóteses balizadas por esses dois extremos. No caso do solidarismo afirma-se a corresponsabilidade dos indivíduos no que se refere ao bem comum e a mutualidade entre o bem público e o privado. No institucionalismo destaca-se a concepção de Aristóteles, que por partir do princípio de que o homem é um animal político, entende que o homem é condicionado à vida social por sua própria natureza.

⁶⁵ Agesta, 1986, p. 479.

⁶⁶ Agesta, 1986, p. 479.

⁶⁷ Agesta, 1986, p. 479.

Nosso interesse, quanto ao primeiro grande tema da filosofia política, é identificar a hipótese social da vida política em Nietzsche, ou seja, identificar sua hipótese sobre o que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social humana bem como a maneira como o filósofo alemão busca compatibilizar a afirmação do indivíduo com a da sociedade. Faremos isso acompanhando dois intervalos do pensamento do filósofo a fim de demonstrar a permanência de sua ocupação com o primeiro grande tema de sua Filosofia Política, apesar das mudanças de perspectiva e da fluidez conceitual. Aquilo que chamamos aqui por primeiro Nietzsche considera prioritariamente os textos publicados na primeira metade da década de 1870.

A crença de que é possível esboçar uma imagem daquilo que permanece ao longo da obra de Nietzsche no que tange aos três grandes temas se respalda em todos aqueles intérpretes que, apesar dos riscos, ousaram pensar sobre o conjunto do pensamento do filósofo. Dentre eles cito a apreciação de Giacoia Jr. Sobre o trabalho de Benchimol (2002) intitulado *Apolo e Dionísio*:

“abre uma ousada e ambiciosa perspectiva de interpretação do conjunto do pensamento de Nietzsche, na medida em que (...) o conteúdo filosófico reunido por Nietzsche no antagonismo entre Apolo e Dioniso deixa sulcos profundos e perduráveis ao longo de toda sua obra, cujos efeitos ultrapassam de muito a modulação predominantemente estética de sua metafísica de artista escrita no início dos anos setenta do século XIX”⁶⁸.

Nietzsche foi o filósofo das múltiplas perspectivas, dos conceitos fluidos, das muitas verdades e, por essa ótica, é natural que qualquer intérprete sinta certo desconforto em cogitar pensar aquilo que permanece em Nietzsche. No entanto, Nietzsche também é o filósofo da unidade, homogeneidade, direção, da hierarquia dos impulsos e da tarefa como guia de sua filosofia. Por essa ótica vemos a abertura necessária que nos permite considerar uma interpretação de escala macro ou, nas palavras de Giacoia, “uma interpretação do conjunto do pensamento de Nietzsche”, que não visa, obviamente, negar todas as outras, mas apenas ser mais uma dentre as possíveis óticas interpretativas que a obra do filósofo permite.

Dentre as duas preocupações acerca do primeiro grande tema da filosofia política no primeiro Nietzsche, a saber, a identificação da hipótese de Nietzsche sobre o que é a política enquanto realidade na qual se projeta a vida social humana e a maneira como busca conjugar a afirmação do indivíduo com a da sociedade, é imprescindível explicar em que medida vemos

⁶⁸ Giacoia Jr., 2002, p. 11-2.

compatibilidade entre o que Agesta (1986) chama por sociedade e Nietzsche, mais frequentemente, por povo, cultura e Estado.

De acordo com Delbó, a noção de Estado em Nietzsche, no período que compreende os anos de 1871-1876, diz respeito à vida dos homens em sociedade na medida em que “para Nietzsche o Estado, além de não se separar da natureza, é apenas instrumento para que ela continue a fazer parte, transfigurada, da vida dos homens em sociedade”⁶⁹. Em outra passagem do mesmo artigo, Delbó fornece elementos que nos permite interpretar “vida coletiva” e “questões públicas” como similares ao que Agesta chama por sociedade e, ao mesmo tempo, a interpretar que o conceito de cultura em Nietzsche, nesse contexto, diz respeito à vida dos homens em sociedade: “voltar-se para as questões políticas, para a vida coletiva da cidade, a dedicação a questões públicas, é, então, essencial na formação de uma cultura”⁷⁰. Frezzatti (2016), de modo muito similar à Delbó, ao definir o conceito de cultura em Nietzsche, faz aflorar o entendimento de que ao falar de cultura, remete-se a algo que se dá no nível do agrupamento de pessoas e, em seguida, chama esse agrupamento também de povo: Nietzsche “vê os agrupamentos humanos como complexos de cultura (...). Cada agrupamento ou povo tem sua expressão característica”⁷¹. Tendo em vista a permutabilidade desses termos em Nietzsche, consideramos que nos é permitido compreender que todos esses termos (Estado, povo, agrupamento humano, vida coletiva, questões públicas, cultura), de uma forma ou de outra, se remetem ao social ou à vida dos homens em sociedade.

O segundo tema, inevitável para todo filósofo da política, “é em que medida a vida política está sujeita a leis necessárias, como a natureza orgânica, ou é um mundo de liberdade”⁷². Ao longo da história da filosofia política prevaleceu a ideia de que a condição da liberdade humana se funda na existência de um mundo transcendente ao qual o homem estaria ligado, pois se ele fosse somente um ser natural, constituído apenas por forças instintivas, não poderia ser responsabilizado por suas ações⁷³. A ideia de que o homem tem atributos divinos como alma imortal, autonomia e soberania dá a garantia lógica para se concluir que o homem pode dominar seus impulsos naturais.

A posse da consciência ou do espírito, faculdade elevada vista somente dentre os homens, vincularia este ao divino e o distinguiria de todos os outros viventes. É a presença

⁶⁹ Delbó, 2007, p. 27.

⁷⁰ Delbó, 2007, p. 28.

⁷¹ Frezzatti, 2016, p. 174.

⁷² Agesta, 1986, p. 479.

⁷³ Em acordo com Barrenechea, 2008.

dessa faculdade que permitiria ao homem, no contexto dessa noção de liberdade, controlar os impulsos de sua parte besta, animalesca, como também sua independência frente a todas as forças terrestres. Na verdade, mais que controlar suas forças animalescas ou administrar duas espécies constitutivas totalmente diferentes, ou seja, sua parte animal e sua parte divina, o homem estaria destinado a regressar ao mundo inteligível e perfeito do qual é originário, onde não existem erros, fraquezas, dor e morte.

Sob tal compreensão de liberdade humana o mundo efetivo ou natural é definido negativamente e em oposição ao mundo inteligível. Na medida em que a liberdade é invocada para desqualificar o instintivo, ela o torna feio e repugnante. É no contexto dessa concepção de liberdade que Nietzsche encontra o surgimento e a manutenção de valores antivitais que favorecem o pessimismo e o cansaço do homem moderno. Na verdade, mais que identificar o local de nascimento do ódio pela existência, Nietzsche busca compreender como o homem chegou a tal ideal antinatural e por que cerceou os próprios impulsos negando a saúde e desvigorando o corpo. Nessa parte do trabalho buscamos expor como se dá a proposta de superação da oposição entre liberdade e necessidade em pelo menos dois diferentes momentos da obra do filósofo.

O terceiro grande tema da filosofia política diz respeito a maneira como deve se constituir a vida política do homem no sentido de um ideal para o futuro, nos termos de uma filosofia prática. Esse é o tema ético, do dever ser. Nesse grande tema vislumbramos analisar a crítica de Nietzsche à ética socrático-cristã, bem como expor seu projeto ético na figura do filósofo legislador.

1.3 MÉTODO DE PESQUISA E APRESENTAÇÃO DO PERCURSO

A partir de agora acreditamos ser possível adentrar na questão do método. Tendo em vista nosso interesse em demonstrar que Nietzsche se ocupa permanentemente, desde a juventude até a maturidade, com o debate acerca dos três grandes pilares temáticos da Filosofia Política, que sua inovação no âmbito da filosofia política nasce desse debate e que sua tarefa filosófica está diretamente ligada à essa inovação, ou melhor, transvaloração; tendo também em vista que características de sua filosofia como fluidez conceitual e escrita nada ortodoxa não comprometem, de antemão, a permanência da ocupação com os três grandes temas da filosofia

política como tarefa filosófica, entendemos que esse trabalho deve ser feito numa escala global, não se limitando, assim, à localização textual de um conceito específico como grande política ou vontade de poder, sem, com isso, diminuir a importância destes para estudos realizados em outras escalas e com outros objetivos.

Quanto ao problema da fluidez conceitual, importantes intérpretes de Nietzsche, no Brasil e no mundo⁷⁴, alertam para as dificuldades específicas da compreensão de sua obra, dado o caráter polissêmico e subversivo de sua filosofia, que não se realiza somente no conteúdo, mas também em sua forma. No prefácio de *Aurora*, Nietzsche traduz a filologia como a arte de ler bem e exorta seus leitores a tal aprendizagem: “*aprendei a ler-me bem!*”⁷⁵. Scarlett Marton assinala, em *Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método*, que o uso da palavra aprender grifada e o ponto de exclamação revelam o desejo do filósofo em estabelecer uma relação ímpar com seus leitores, na medida em que exige um aprendizado. Montinari (1997), aponta para as indicações que o próprio Nietzsche fornece acerca da execução de uma boa leitura, a saber, importância concebida pelo filósofo à leitura filológica e necessidade de esforço, por parte do leitor, em deixar seus próprios preconceitos de lado, que diz respeito, fundamentalmente, à sua própria cultura no sentido da erudição.

Diferentemente de seus pares, que tendem a organizar um plano de trabalho previamente dotado de coerência, com vistas a conduzir o leitor a um lugar exato, Nietzsche não busca competir com seus antecessores por um sistema melhor, mas apontar para o não dito por esses construtores de sistemas, aquilo que fica velado por detrás da fachada da coerência lógica e, assim, denunciar o quão são cúmplices, determinados homens e suas visões de mundo, do processo de decadência do homem ocidental.

Em *Genealogia da Moral* o filósofo exorta seus leitores a contemplar a lentidão e a sutileza na medida em que a boa leitura tem como requisito também o cuidado com a volta reiterada ao texto, como uma espécie de ruminação bovina. Nietzsche contrapõe a leitura apressada e mecânica do homem moderno à leitura como arte, sendo esta última a que persuade seus leitores a realizar, pois “o filólogo deve ter entusiasmo criador e o mais delicado sentido da forma, para fazer ressurgir a beleza dos antigos e até mesmo resgatar sua concepção de cultura”⁷⁶, de modo a favorecer uma nova visão de cultura.

⁷⁴ Dentre eles Scarlett Marton (2018), Ernani Chaves (1997), Montinari (1997), Stegmaier (2013).

⁷⁵ A, Prefácio 5.

⁷⁶ Marton, 2018, p. 10.

O procedimento genealógico permite a Nietzsche o questionamento do valor dos valores morais na medida em que dá abertura para o exame das condições e circunstâncias de seu surgimento, o contexto de seu desenvolvimento, bem como de suas modificações. De acordo com Marton “é precisamente à crítica dos valores que o filósofo dedica a maior parte de seus escritos”⁷⁷ sendo a civilização ocidental seu alvo de crítica radical. A necessidade de Nietzsche em apontar os caminhos para a boa leitura, para a arte do ler bem, para a filologia, que vai além da erudição e em prol da criação, tem por detrás sua necessidade em dotar seus leitores da capacidade do diagnóstico e, a partir do diagnóstico, do poder da transformação. Nas palavras da intérprete:

“Nietzsche se posiciona contra o seu tempo por um tempo por vir. É o que o leva a instar junto a seus leitores para que pratiquem, frente a seus textos, a arte de ler bem. Portandose como filólogos, eles poderiam perceber a partir de onde ele fala; bem mais, poderiam compreender o diagnóstico que faz do mundo em que vive e, quiçá, contribuir para transformá-lo”⁷⁸

Para além das indicações fornecidas por Nietzsche acerca da maneira como deveria ser lido e os riscos da desconsideração dessas advertências, Marton chama a atenção para os riscos adicionais decorrentes do contexto histórico no qual estamos inseridos, sendo um deles nossa tendência a proceder de maneira eminentemente técnica ao analisar seus escritos. O primeiro cuidado metodológico que devemos ter, para não incorrer em demasia numa aproximação abalizadamente técnica dos textos do filósofo, é não perder de vista as análises de conjunto, mesmo quando a pesquisa internacional tende a privilegiar estudos pontuais com vigorosos recortes no *corpus* nietzschiano. A visão de conjunto é imprescindível porque “são elas que permitem ultrapassar abordagens que se apresentam como parcelares e, por conseguinte, sempre parciais”⁷⁹, além de possibilitar “que se apreenda o sentido e se aquilate o valor de seu empreendimento filosófico”⁸⁰. Um pesquisador que mantém em seu horizonte tal preocupação carrega consigo, então, a noção de que não há rupturas na obra do filósofo – e quanto a isso já foi contestada a prática de dividir a obra em três períodos estanques, fechados em si mesmos⁸¹.

O método contextual, por nós adotado nesses termos, realiza-se por várias facetas que vai desde a preocupação com a visão de conjunto no sentido do valor do empreendimento

⁷⁷ Marton, 2018, p. 11.

⁷⁸ Marton, 2018, p. 12.

⁷⁹ Marton, 2018, p. 13.

⁸⁰ Marton, 2018, p. 13.

⁸¹ Vide Wotling: 2013: p. 88-90.

filosófico, bem como pelo exame de seus referenciais teóricos e, nesse sentido, a história da filosofia é indispensável. No que tange ao contexto, deve-se considerar ainda a história cultural e factual da Europa em que o pensamento de Nietzsche foi produzido, tendo em vista o confronto com seus contemporâneos e antecessores, afinal, é como pensador do século XIX que Nietzsche precisa ser analisado e somente assim poderemos ter clareza do caráter inovador de suas reflexões e do seu alcance em nossos dias.

Aquilo que chamamos aqui por primeiro Nietzsche considera prioritariamente os textos publicados na primeira metade da década de 1870, a saber, *O nascimento da tragédia* e as *Considerações extemporâneas* e, por segundo Nietzsche, os textos publicados entre 1878 e 1889. Eventualmente textos póstumos desses dois períodos serão abordados, mas sem retirar a preeminência das obras publicadas ou preparadas para publicação pelo próprio filósofo num ato de consideração por suas escolhas e postura filológica⁸². Esse corte tem como principal intenção demonstrar que os três grandes temas da filosofia política permanecem centrais na filosofia de Nietzsche, com ou sem a influência de Wagner, diferentemente do que afirma Brobjer. De acordo com Marton, “*Humano, demasiadamente humano* [obra publicada por Nietzsche em 1878] é o livro em que Nietzsche toma coragem para se emancipar”⁸³, decretando “sua independência intelectual, libertando-se de Schopenhauer, de Wagner, da metafísica, do idealismo, do romantismo, enfim, de tudo o que não fazia parte de sua índole”⁸⁴. Não se trata, contudo, de consideramos a existência de duas fases distintas na obra do filósofo, mas

⁸² Ao confrontar uma postura filológica com uma postura antifilológica, Stegmaier afirma que a “relação antifilológica que se tem com a filosofia de Nietzsche partiu da compilação de *A vontade de poder*, texto que Elisabeth Förster-Nietzsche havia proclamado como a ‘obra principal’ de Nietzsche. A nova edição dos apontamentos póstumos, juntamente com as variantes corrigidas nos manuscritos e sua ordenação cronológica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari não anulou, porém, a fixação sobre o espólio. Ainda se acredita encontrar ali a formulação do pensamento mais próprio e sem rodeios de Nietzsche, conferindo a eles a mesma importância das obras que foram publicadas ou enviadas à publicação pelo próprio Nietzsche, quando não, inclusive, conferir primazia ao espólio. Também isto é filologicamente bem questionável. Pois não se trata aqui – tal como demonstrado por Montinari – de ‘fragmentos’, isto é, textos retrabalhados ou textos interrompidos durante a elaboração, mas sim apenas de apontamentos (*Notate*) mesmo que tenham sido significativamente formulados. Em seus apontamentos Nietzsche articula pensamentos e contextos de pensamentos primeiro para si mesmo; e anotamos para nós mesmos apenas aquilo que se poderia esquecer, mas não se quer, e o mesmo vale também para as formulações. Aqueles pensamentos mais importantes que não queremos largar, não esquecemos e, por isso, não é necessário anotá-los. Não se deve aceitar daí que a ‘autêntica filosofia de Nietzsche’ se encontrará precisamente em seus apontamentos póstumos como ‘fragmentos’ das suas verdadeiras ‘doutrinas’. Em seus apontamentos, Nietzsche teria anotado resultados de leitura, casos, visões gerais, linhas de pensamento e esboços, experimentou com eles, reescreveu-os, reagrupou-os – e então, em suas publicações, recorreu ou não a eles muito livremente” (Stegmaier, 2013, p. 299-300). Ainda assim, de acordo com Stegmaier, nem mesmo as formulações publicadas devem ser tratadas como definitivas na medida que na obra de Nietzsche não há nada definitivo. Suas conclusões sempre têm alguma provisoriedade na medida que seu filosofar se dá no tempo e sempre deixa as portas abertas.

⁸³ Marton, 2016, 46.

⁸⁴ Marton, 2016, 46.

demonstrar que a ocupação com o político em Nietzsche não está restrita ao período em que foi influenciado pelo empreendimento de Bayreuth, como defende Brobjer, nem somente ao período em que discute a noção de vontade de poder, como defende Blondel, por exemplo, mas que os três grandes temas da filosofia política estão presentes tanto no primeiro período, apesar da ausência de um vocabulário próprio, quanto no segundo período, quando o filósofo ostenta autonomia filosófica.

No próximo capítulo apresentamos o problema do tema político em Nietzsche no meio especializado e, em seguida, o papel da dialética aberta no projeto político nietzscheano. No terceiro capítulo demonstramos a presença patente dos três grandes temas da filosofia política no primeiro Nietzsche e no quarto capítulo damos continuidade a esta demonstração ao mostrar que esses mesmos três grandes temas da filosofia política permanecem presentes de *Humano, demasiadamente humano*, quando Nietzsche se emancipa decretando “sua independência intelectual”⁸⁵, até *Ecce Homo*.

⁸⁵ Marton, 2016, 46.

2 PONTO DE PARTIDA ACERCA DA POSSIBILIDADE DE UM PENSAMENTO POLÍTICO AFIRMATIVO EM NIETZSCHE

2.1 VIESENTEINER: CRÍTICA, MAS NÃO PENSAMENTO POLÍTICO

De acordo com Viesenteiner “dentre o universo de temas que figuram no pensamento de Nietzsche, a crítica político-moral que ele opera em relação à tradição vem ganhando contornos cada vez mais definidos”⁸⁶, e no interior dessa crítica “uma abordagem político-cultural”⁸⁷ vem recebendo espaço de destaque: a noção de Grande Política. Ao situar a Grande Política no interior da crítica político-moral, o intérprete traduz tal noção como contradiscurso ao paradigma político-moral moderno entendido como obsessão por homogeneidade, absolutização de um único modo de vida e autoconservação.

Sustentando-se na letra do texto do filósofo, o intérprete apresenta três hipóteses hermenêuticas para a expressão grande Política. Em sua primeira hipótese hermenêutica, Viesenteiner propõe a leitura da Grande Política em Nietzsche como contradiscurso construído a partir da crítica radical que o filósofo dirige ao paradigma político-moral da modernidade ocidental denominada pequena política. Para tal o intérprete direciona sua análise para os textos do filósofo que fazem críticas corrosivas à tradição ocidental, bem como para aqueles textos que expõem o engendramento e efetivação do paradigma político-moral moderno.

A pequena política, ou unilateralidade político-moral, define uma dinâmica decadencial que tem seu germe na cultura judaico-cristã e seu prolongamento nos movimentos sócio-políticos da modernidade, pretendendo-se absoluta. Mais que uma mera perspectiva engendrada num determinado contexto conflitual, a pequena política busca se impor como válida para todos em todo o sempre. A unilateralidade político-moral atua fundamentalmente pela aniquilação das diferenças de toda e qualquer outra perspectiva, a fim de anular possibilidades de conflito com a justificativa pseudo-humanista de defesa da igualdade de todos. Ao eliminar tudo que se porte como diferente ou acima do rebanho, a pequena política busca homogeneizar pensamentos e comportamentos tendo como fachada a virtude humanista de valorização do

⁸⁶ Viesenteiner, 2006, p. 15.

⁸⁷ Viesenteiner, 2006, p. 15.

humano. O objetivo desse movimento é garantir a existência de um tipo de vida medíocre e, por isso, tem como marca distintiva a autoconservação da vida.

Para sustentar sua primeira hipótese, Viesenteiner busca nos textos de Nietzsche a descrição das condições sobre as quais a pequena política surge, bem como os valores sobre os quais se assenta, chegando, assim, na relação estabelecida pelo filósofo entre *décadence* e niilismo. O termo *décadence*, segundo o intérprete, é empregado por Nietzsche principalmente para denotar a era da moralização do homem moderno, iniciada por Sócrates e Platão e difundida pelo cristianismo como moral hegemônica. A *décadence* é um processo cultural que tem início na filosofia socrática niilista – negadora da vida –, sendo o niilismo ou vontade de nada não a causa da *décadence*, mas sua própria lógica interna.

Ao triunfar, em seu processo constitutivo, a vontade niilista estabelece uma nova “tábua de valores”⁸⁸ para então se autoafirmar como a moral mesma e negar tal condição a tudo que não for ela mesma. Com isso, “qualquer organização social, qualquer conjunto de leis, forma de governo ou práxis política se efetivará tendo como eixo orientador a moral decadente”⁸⁹. Sendo assim, afirma Viesenteiner, “a dimensão político-moral do Ocidente se sustentará e se prolongará até a modernidade a partir da dinâmica interna do niilismo, qual seja, a negação e o extermínio do conflito em proveito das pastagens verdes e calmas tão almejadas pela política de rebanho presente na modernidade”⁹⁰.

A hegemonia levada a cabo pelo cristianismo expressa a absolutização desses valores, expressa a “absolutização de uma única perspectiva que se obstina em igualar a partir de uma dinâmica niilista de extermínio”⁹¹, expressa o estabelecimento da modernidade niilista. É nesse sentido que o intérprete chama a atenção para o fato de que o cristianismo não pode ser considerado somente como religião, mas fundamentalmente como proposta moral hegemônica, pois se estabelece como moral mundanizada no seio dos movimentos sócio-políticos, na arte, filosofia, economia e mesmo nas ciências naturais.

Diferentemente do que pode parecer, direitos humanos, liberdade e fraternidade, progresso, razão, socialismo, anarquismo etc. não são produto de uma ruptura com a tradição, não negam a tradição cristã, mas pelo contrário, representam o prolongamento da dinâmica

⁸⁸ AFZ 74.

⁸⁹ Viesenteiner, 2006, p. 32.

⁹⁰ Viesenteiner, 2006, p. 32-33.

⁹¹ Viesenteiner, 2006, p. 38.

niilista com outras feições, mantendo a sombra do Deus morto por meio de sua aparente substituição.

“Nesse sentido, progresso, democracia, socialismo, moral, ciência – todos centrados numa espécie de culto divino à Razão e otimismo santificado na capacidade humana – configurar-se-iam nos ideais laicizados candidatos à ocupação do trono celestial; enfim, é o homem moderno, o ‘último homem’ que se descobre, piscando os olhos, inventor da felicidade. É neste sentido que o niilismo imperfeito procura superar o niilismo sem, contudo, transvalorar os valores”⁹².

No interior do processo de transformação do niilismo moderno, sua configuração mais radical é encontrada na fúria dos movimentos anarquistas russos, sendo estes identificados como o coroamento da perspectiva da pequena política. Visto como “lógica final do processo de desdobramento do niilismo ao longo da história ocidental, remonta precisamente à fúria do ativismo político revolucionário – em especial o anarquismo russo – em que se expressaria a mesma vontade cristã de obstinada negação do mundo”⁹³, nesse contexto, por meio da “destruição de toda ordem existente”⁹⁴. Giacoia, compartilhando da mesma interpretação, defende que a dinâmica da negação, nesse estágio, atua contra o Estado e contra qualquer outra instituição na medida em que acredita “que a *única* verdade é não haver qualquer sociedade, qualquer instituição”⁹⁵.

As transformações propagandeadas pela modernidade, enquanto nova época, são apenas transformações aparentes ou de pequena magnitude na medida em que não rompem com a tradição cristã, pois do ponto de vista da perspectiva da dinâmica niilista, atua com a mesma estratégia de negação encontrada na tradição judaico-cristã. Sendo assim, a principal diferença real, e talvez a única, é a crença na ruptura com a tradição, a crença em todos os temas que constituem o projeto iluminista para a humanidade, ruptura que o filósofo afirma não existir de fato. A substituição por um novo ideal é somente aparente na medida em que a modernidade e seus temas permanecem sob a sombra do Deus morto.

Ao desferir seu martelo contra a pequena política o filósofo não pretende “aniquilar ou destruir as ideias dominantes em seu tempo, sobretudo ligadas às questões políticas, (...) pretende antes realizar, através de uma genealogia da cultura ocidental levada a efeito pela

⁹² Viesenteiner, 2006, p. 53.

⁹³ Viesenteiner, 2006, p. 72-3.

⁹⁴ Giacoia, 1997, p. 87.

⁹⁵ Viesenteiner, 2006, p. 73.

práxis do perspectivismo, a desarticulação dessas ideias”⁹⁶. Essa desarticulação já se realiza no momento em que o filósofo transforma a moral que se tornou hegemônica no ocidente em uma mera perspectiva, fragilizando sua pretensão de se mostrar como único modo de vida, fragilizando seu caráter absoluto, sua pretensão à totalidade.

Na medida em que o processo decadencial é necessário e que seu esgotamento deve ser vivenciado até suas últimas consequências, o intérprete conclui que a Grande Política decorre desse esgotamento na forma contrária à da pequena política, ou seja, enquanto afirmação perspectiva do mundo. A Grande Política é vista como uma espécie de compulsão que brota da pequena política e sob tal compreensão Viesenteiner apresenta sua segunda hipótese, a saber, a que entende a Grande Política como produto de um tipo de dialética. Esta hipótese interpretativa conta com três pressupostos negativos básicos. São eles:

“a Grande Política não extermina a tradição político-moral; não opera apegando-se a um futuro utópico; e, finalmente, o processo de superação da pequena política não segue um desenvolvimento lógico-necessário em direção a uma meta determinada. Trata-se, doravante, de compreender precisamente o processo de superação da pequena política”⁹⁷

A Grande Política não se constrói simplesmente pela desconstrução e subsequente substituição da pequena política pois se assim fosse, Nietzsche estaria agindo com o mesmo dogmatismo dos filósofos metafísicos. De acordo com o intérprete, sua proposta não é desconstruir a cultura moral hegemônica, mas desestabilizá-la, revelando-a como uma entre outras perspectivas possíveis. A superação da pequena política se utiliza da própria pequena política e os novos caminhos ou novas perspectivas brotam do interior desta mesma tradição.

A dialética praticada por Nietzsche, por sua vez, também não opera nos termos da tradição, ou seja, não opera com o sentido hegeliano do termo na medida em que o processo de superação da pequena política não respeita um curso necessário rumo a um fim determinado. Nas palavras de Nietzsche, “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode (...) ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual”⁹⁸. Com isso o filósofo conclui que “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um

⁹⁶ Viesenteiner, 2006, p. 58.

⁹⁷ Viesenteiner, 2006, p. 85.

⁹⁸ *GM* II 12.

progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças”⁹⁹. Trata-se, então, de uma dialética aberta e voltada para a manutenção do conflito entre as perspectivas em questão.

Por fim, Viesenteiner pressupõe que a Grande Política não pode ser entendida utopicamente ou como mais um programa de melhoramento do homem na medida em que está voltada para um problema do tempo presente e na medida em que não idealiza o homem nos termos da perfeição metafísica. Nietzsche busca trazer à baila uma perspectiva demasiadamente humana.

De posse desses três pressupostos negativos, Viesenteiner passa a defender sua segunda hipótese hermenêutica de que a Grande Política é produto de um tipo de dialética. Nesse contexto o tema da vontade de verdade é apontado como central na medida em que preludia teoricamente o niilismo bem como dialeticamente a superação da modernidade político-moral.

A vontade de verdade é exibida como pano de fundo do dualismo tradicional criado pela metafísica que opõe mundo verdadeiro e aparente, sendo o mundo verdadeiro aquele que jamais entra em contradição consigo e que não muda. O mundo verdadeiro é o contrário do devir porque a verdade é tida por divina e enquanto divina não se deteriora, é eterna. O “homem veraz (...) afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história”¹⁰⁰ significando, tal impulso à verdade, o desejo mais profundo por segurança da grege humana. De acordo com o intérprete, o “impulso à verdade como desejo por segurança contém a desconfiança entre homem e homem como dinâmica que movimenta e induz os homens a pactuarem entre si”¹⁰¹, noções estas que “já se encontram registradas até mesmo nos escritos de juventude de Nietzsche”¹⁰² ao afirmar que

“o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, [por isso] ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo. Esse trabalho de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira”¹⁰³

⁹⁹ GM II 12.

¹⁰⁰ GC 344.

¹⁰¹ Viesenteiner, 2006, p. 97.

¹⁰² Viesenteiner, 2006, p. 97.

¹⁰³ VM, 1, p. 32.

A vontade de verdade é produto da compreensão moral do mundo, pois a exigência de que ninguém jamais engane é de utilidade fulcral para o rebanho, é o que garante a segurança da grege humana. Viesenteiner demonstra a relação original entre vontade de verdade e compreensão moral do mundo com aforismos que vão desde a *Gaia Ciência* até *Genealogia da Moral*, passando por *Para além do bem e do mal*: “(...) ‘vontade de verdade’ não significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: - e com isso estamos no terreno da moral”¹⁰⁴; “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto [ele] quer chegar?”¹⁰⁵. Dada a relação entre verdade e moral, ao colocar o valor da moralidade em questão, com a finalidade de desestabilizá-la, Nietzsche automaticamente põe em questão, também por meio do método genealógico, a vontade de verdade.

Nietzsche enuncia em *Genealogia da moral* a fórmula da dissolução desse processo: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que há na essência da vida”¹⁰⁶, afirmação que já aparece no aforismo 95 de *Aurora*. É nesse sentido que o intérprete defende que a Grande Política opera com os mesmos valores da pequena política (ou veracidade cristã), levando esta a seu esgotamento interno e produzindo, por dentro, o próprio contradiscurso: “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*”¹⁰⁷. Ao aflorar na consciência como problema filosófico a vontade de verdade executa sua própria autossupressão por meio de um movimento de refutação histórica.

A Grande Política, enquanto parte dessa dinâmica de esgotamento, “não pretende interromper este processo de aprofundamento na exigência de verdade a todo custo, mas antes, deixar que o curso da história arremate a extração das principais consequências resultantes do interior deste processo”¹⁰⁸ permitindo assim “que a própria história opere a refutação da lógica dos valores cultivados tradicionalmente, a fim de elevá-los até suas últimas consequências”. Nesse contexto o intérprete cita uma das mais emblemáticas fórmulas de Nietzsche: “auto-supressão da moral por veracidade, a auto-supressão do moralista em sua antítese”¹⁰⁹. É na negação da vontade de verdade como consequência da probidade intelectual que se concretiza

¹⁰⁴ GC 344.

¹⁰⁵ ABM 6.

¹⁰⁶ GM III 27.

¹⁰⁷ GM III 27.

¹⁰⁸ Viesenteiner, 2006, p. 111.

¹⁰⁹ EH, “Por que sou um destino”, 3.

o momento dialético em que a Grande Política é levada a termo. O niilismo, como parte do mesmo processo de autodissolução e autossuperação da pequena política, ao extrair de si todas as consequências, voltar-se-á também contra si mesmo.

Enquanto um exemplar dos niilistas ativos, Nietzsche considera a si mesmo, em *Ecce Homo*, um tanto *décadent*, mas também “sua antítese”¹¹⁰. Em um aforismo de *Humano, demasiado humano* o filósofo afirma que “é dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente mais fracos que depende o *progresso espiritual*: são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso”¹¹¹.

Em não havendo, neste movimento, uma finalidade específica, o instante dialético “em que a tradição volta-se contra si mesma em face do esgotamento do seu conjunto axiológico, exige (...) um ato de auto-superação para, posteriormente, lançar as novas perspectivas que farão parte de uma nova etapa no jogo da auto-superação constante”¹¹². Esse tipo de dialética, definido por Viesenteiner em seus três pressupostos negativos, a saber, como uma dialética não exterminadora, não utópica e não clássica, coincide com o que Jaspers¹¹³ chama por dialética aberta, ou seja, plural e sem finalidade prévia.

Como contramovimento surgido do extremo esgotamento da cultura ocidental, “a transvaloração possui (...) a palavra *afirmação* como a mais enfática”¹¹⁴. Juntamente a tal afirmação do mundo brotam constantes exigências por novos valores, “cuja tarefa a Grande Política assume sobretudo no tocante à preparação para o advento dos ‘precursores e arautos’ do projeto de transvaloração”¹¹⁵. Estes são os filósofos do futuro, os filósofos legisladores, fundadores de outra ética.

As mesmas condições impelem ao desenvolvimento tanto do último homem como do além do homem, ou, em outros termos, do animal de rebanho e do “animal-dirigente”¹¹⁶ respectivamente, sem que o segundo aniquile o primeiro, pois é característico do filósofo legislador “o pressuposto da multiplicidade, a tensão de espírito, uma filosofia experimental que se ocuparia de ‘perigosos talvez’ (*ABM 2*) e não de certezas imediatas”. Estes teriam seu gosto e orgulho ferido se “sua verdade fosse tida como verdade para todos (...). Neles o

¹¹⁰ EH, “Por que sou tão sábio”, 2.

¹¹¹ HH 224.

¹¹² Viesenteiner, 2006, p. 136.

¹¹³ Jaspers, 2016.

¹¹⁴ Viesenteiner, 2006, p. 139.

¹¹⁵ Viesenteiner, 2006, p. 139.

¹¹⁶ Viesenteiner, 2006, p. 143.

perspectivismo como condição da vida, como condição de possibilidade de experimentação para fins de legislação, está presente de maneira destacada”¹¹⁷.

Na terceira hipótese hermenêutica o intérprete caracteriza a Grande Política pelo viés do termo *agon* e pelo pluralismo considerado próprio do contexto agonístico. Num tal ambiente conflitual não haveria estímulo para absolutizações dogmáticas excludentes, mas sim terreno fértil para o “estabelecimento de uma arena que consiste muito mais na integração em proveito da manutenção da tensão do conflito”, terreno no qual os filósofos legisladores “são capazes da criação, da experimentação e, sobretudo, do cultivo global da Terra”¹¹⁸.

Enquanto nas duas primeiras hipóteses hermenêuticas Viesenteiner buscou estabelecer a Grande Política como contradiscurso e produto dialético da perspectiva da pequena política num movimento de autossuperação, na terceira hipótese ele busca caracterizar a Grande Política de maneira mais positiva, no entanto, estabelece para si mesmo os seguintes obstáculos: 1) “nas obras publicadas (...) o conceito não é amplamente elaborado por Nietzsche, mas apenas citado esparsamente”¹¹⁹; 2) mesmo nos fragmentos inéditos em que o conceito aparece elaborado com maior detalhamento, mais notavelmente no intitulado “*Die Grosse Politik*”¹²⁰, escrito entre dezembro de 1888 e janeiro de 1889, “é praticamente impossível elencar quais seriam os ‘textos realmente patológicos’ da Grande Política”, sendo este texto em específico, a saber o texto em que o conceito de Grande Política foi mais detalhado (*Die Grosse Politik*), “escrito precisamente no contexto do colapso mental”¹²¹.

Tendo em vista tais dificuldades, o intérprete afirma em sua terceira hipótese interpretativa que aos “termos *grande* e *política*, Nietzsche executa uma espécie de contradiscurso estridente em oposição ao que ele denominou de ‘tempo da pequena política’ (...), ou seja, ao contexto de nivelamento, homogeneização e apequenamento do homem”. Assim o intérprete retoma suas duas primeiras hipóteses hermenêuticas para definir os termos grande e política do conceito Grande Política:

“quanto ao termo ‘política’, (...) não se trata aqui de esboçar um suposto pensamento político de Nietzsche contido em seus escritos, no qual seria fornecida uma pretensa proposta política para a Europa de seu tempo. Não se oferece, portanto, o direito de analisar a política pela política. *Prefere-se antes falar de uma crítica política de*

¹¹⁷ Viesenteiner, 2006, p. 156-7.

¹¹⁸ Viesenteiner, 2006, p. 161.

¹¹⁹ Viesenteiner, 2006, p. 164.

¹²⁰ O intérprete cita KSA 14, p. 509 (Viesenteiner, 2006, p. 164).

¹²¹ Viesenteiner, 2006, p. 165.

Nietzsche, que por seu turno é acolhido pelo conceito de 'Grande Política' e que está, além disso, inserida num contexto maior de crítica à cultura operada pelo filósofo, levada a termo pelo projeto genealógico. Por isso, não se trata de encontrar nenhum esboço de proposta política – o que já inviabilizaria as tentativas de relacioná-lo a um nacional-socialismo – mas, ao contrário, de uma tentativa de fazer com que a modernidade política esgote absolutamente seus últimos horizontes de expectativas, a fim de poder respirar novos ares”¹²²

O intérprete demonstra certo incômodo ao apresentar hipóteses hermenêuticas negativas, nos dois primeiros casos, e a dificuldade em reverter esse quadro em sua terceira hipótese, quando tenta demonstrar que por detrás da expressão grande política existe um projeto positivo de criação de unidade cultural. Em nosso ponto de vista essa dificuldade se dá porque o intérprete parte do pressuposto de que “não há um *pensamento político de Nietzsche*, (...) mas sim uma *crítica política*”¹²³. Certamente Nietzsche é um crítico mordaz da moral socrático-cristã e, conseqüentemente, das estruturas sociais forjadas a partir dessa moral. No entanto, Nietzsche também é o filósofo da afirmação, e aqui defendemos que há a necessidade da mudança de perspectiva, no caso das investigações acerca do político em Nietzsche, para que sejamos capazes de produzir hipóteses interpretativas com viés afirmativo.

Sem considerarmos aqui a diferença já discutida entre filosofia política e prática política, algo não contemplado pelo intérprete, podemos afirmar que apesar de toda crítica realizada por Nietzsche ao paradigma político-moral iniciado por Sócrates, não há nada na obra de Nietzsche e na interpretação de Viesenteiner que nos obrigue a pensar Nietzsche somente como crítico e, ao mesmo tempo, nos impossibilite de pensá-lo como pensador político. É nesse sentido que Viesenteiner, com espaço privilegiado em nossa pesquisa, aparece mais como fonte e importante ponto de partida que como intérprete para uma possível confrontação.

Viesenteiner nos diz¹²⁴ que ao desferir seu martelo contra a pequena política o filósofo transforma a moral que se tornou hegemônica no ocidente em uma mera perspectiva, fragilizando sua pretensão de se mostrar como único modo de vida, fragilizando seu caráter absoluto, sua pretensão à totalidade. Essa martelada pode ser vista, então, como algo muito mais profícuo que mera crítica, na medida que é ela que dá a abertura para o novo, para outras perspectivas.

¹²² Viesenteiner, 2006, p. 165.

¹²³ Viesenteiner, 2006, p. 22, nota 4.

¹²⁴ Viesenteiner, 2006.

Em outra passagem Viesenteiner afirma que “a transvaloração possui (...) a palavra *afirmação* como a mais enfática”¹²⁵ e que juntamente de tal afirmação do mundo brotam constantes exigências por novos valores, “cuja tarefa a Grande Política assume sobretudo no tocante à preparação para o advento dos ‘precursores e arautos’ do projeto de transvaloração”¹²⁶. Estes são os filósofos do futuro, os filósofos legisladores, fundadores de outra ética porque nestes é característico “o pressuposto da multiplicidade, a tensão de espírito, uma filosofia experimental que se ocuparia de ‘perigosos talvez’ (ABM 2)”¹²⁷.

Nietzsche demonstra essa atitude de filósofo experimental ao exercitar a transvaloração dos valores mais sagrados da moral socrático-cristã com, por exemplo, a transvaloração profunda do conceito de liberdade e com a refundação de seu mito de origem mais importante: o da origem da razão humana. Com isso Nietzsche refunde a ética do filósofo legislador platônico sobre outros parâmetros. Quando falamos de liberdade *versus* necessidade, do princípio político de autonomia e em seu papel na compatibilização entre indivíduo e sociedade, falamos dos pilares da filosofia política clássica que tem início em Sócrates. Nenhum desses pilares ficou de fora de uma reformulação por parte do filósofo alemão. É a partir dessa grande crítica e dessa grande transvaloração que se torna possível afirmar a natureza, o devir, a pluralidade, o Estado (contra o mencionado anarquismo russo), o próprio perspectivismo, a insegurança etc., como listou o intérprete ao longo de sua tese.

A partir da hipótese interpretativa de que Nietzsche experimenta a reconstrução da filosofia política clássica sobre outros pilares que buscamos demonstrar que o filósofo possui um pensamento político de extrema importância, que ele está presente ao longo de toda sua obra publicada, que esse pensamento é puramente afirmativo e que sua filosofia política é sua própria tarefa enquanto filósofo legislador.

2.2 VILAS BÔAS: GRANDE POLÍTICA COMO RESISTÊNCIA E DISTANCIAMENTO

Penetrando no campo político do pensador alemão por meio da expressão Grande Política, Vilas Bôas visa oferecer uma interpretação que relaciona intrinsecamente política, cultura e niilismo. Sua proposta interpretativa se constrói a partir do confronto com dois grandes

¹²⁵ Viesenteiner, 2006, p. 139.

¹²⁶ Viesenteiner, 2006, p. 139.

¹²⁷ Viesenteiner, 2006, p. 156-7.

intérpretes do filósofo, a saber, Walter Kaufmann e Keith Ansell-Pearson, tendo o segundo ocupado um cenário importante na difusão e consolidação de sua interpretação acerca do político em Nietzsche, com obras traduzidas em diversas línguas, inclusive no Brasil, e com publicações nas principais revistas especializadas tal como o periódico internacional *Nietzsche-Studien*.

O confronto com Kaufmann¹²⁸ se dá fundamentalmente entorno de sua negação da possibilidade de um propósito político nos textos de Nietzsche. Nos termos de Kaufmann o fio condutor do trabalho do filósofo tem como tema o “indivíduo antipolítico que procura o autoaperfeiçoamento à distância do mundo moderno”¹²⁹. No caso de Ansell-Pearson, Vilas Bôas rejeita sua interpretação de que (1) Nietzsche apreciaria negativamente a civilização ocidental e que seria partidário de uma política aristocrática com traços de violência e escravidão; bem como (2) sua tese de que haveria uma cisão entre a dimensão filosófica e a dimensão política nos escritos do filósofo; além da (3) interpretação de que Nietzsche sucumbiria ao ressentimento em seus últimos escritos, contrariando sua própria obra do período intermediário.

Nas linhas que seguem veremos os argumentos de Vilas Bôas que sustentam sua defesa de que Nietzsche não tem nem uma postura antipolítica, como quer Kaufmann, nem uma postura política aristocrática inviável para os dias atuais, como interpreta Ansell-Pearson. Em seguida estabeleceremos um diálogo com Vilas Bôas a fim de apontar caminhos alternativos às suas conclusões.

O primeiro aspecto apontado como problemático na interpretação de Ansell-Pearson diz respeito à ausência de linhas mestras que justifiquem sua interpretação ou, em outras palavras, o caminho pelo qual conduz e justifica sua compreensão das ideias de Nietzsche. Desse aspecto problemático decorre o equívoco em considerar a Grande Política como uma “proposta propriamente política (...), ou seja, uma proposta cuja intenção seria discutir ou apresentar um

¹²⁸ Bôas aponta Walter Kaufmann como o principal tradutor das obras de Nietzsche nos Estados Unidos, feito que contribui para popularizar seu nome não apenas como tradutor, mas também como importante intérprete, o que foi responsável por considerável consolidação de sua visão acerca da ausência de um pensamento político em Nietzsche, tanto dentre o público mais amplo quanto dentre o especializado.

¹²⁹ Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 418, *apud* Vilas Bôas, J. P. S. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: a aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016, p. 21.

modelo organizacional de gestão Estatal (...) com vistas a solucionar o problema do niilismo e da decadência dos valores ocidentais”¹³⁰.

Contra a interpretação de Ansell-Pearson de que teria havido “uma ‘evolução’ no pensamento político nietzscheano, o qual inicialmente se referiria de modo crítico às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista e, depois, passaria a dizer respeito apenas ao ‘projeto político’ de Nietzsche”¹³¹, Vilas Bôas defende que “a expressão ‘grande política’ foi empregada em ambos os sentidos ao longo da produção tardia do filósofo e que estes continuaram a coexistir até mesmo nos seus derradeiros fragmentos, redigidos entre o final de 1888 e o início de 1889”¹³², período em que “o filósofo tratou dessa temática de maneira mais direta e pungente”¹³³.

Desde *Humano demasiado humano* até seu último póstumo escrito em janeiro de 1889, Vilas Bôas identifica vinte ocorrências da expressão grande política, sendo dez delas empregadas para se referir à política autoritária e militarista do *Reich* alemão de modo irônico. Dessas dez ocorrências, seis são localizadas em aforismos publicados. No sentido de um projeto nietzscheano, ou seja, sem o tom de ironia, Vilas Bôas identifica outras sete aparições, sendo 4 destas em textos publicados ou preparados para tal pelo próprio filósofo. Por fim o intérprete discrimina outras três aparições, todas nos póstumos, em esquemas preparatórios, no formato de esboços, em que a expressão aparece sozinha, sem comentário ou explicação, impossibilitando a apuração do sentido aplicado.

Sendo assim, dentre as dez vezes em que a expressão grande política aparece na obra publicada ou preparada para tal pelo filósofo, em quatro ocorrências ela aparece com o sentido que Vilas Bôas interpreta como sendo aquele que expõe o político em Nietzsche. Certamente o diminuto número de aparições por si só não representa indicativo de fragilidade para a tese do intérprete, no entanto pretendemos demonstrar que para muito além da necessidade de materialidade do termo grande política na obra do filósofo, é possível defender o enorme peso do político em Nietzsche, enquanto projeto filosófico, pelo uso frequente, e ao longo de toda sua obra, dos temas da filosofia política clássica¹³⁴ em sua tentativa de ressignificá-los.

¹³⁰ Vilas Bôas, 2016, p. 59.

¹³¹ Vilas Bôas, 2016, p. 83.

¹³² Vilas Bôas, 2016, p. 83.

¹³³ Vilas Bôas, 2016, p. 83.

¹³⁴ De acordo com Norberto Bobbio, 2000, p. 72, o que se entende por Filosofia Política clássica ou tratadística política clássica compreende os textos de Platão a Hegel, passando por São Tomás de Aquino, Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, dentre muitos outros.

Ao mesmo tempo que Vilas Bôas delineia seus argumentos com vistas a se afastar do esquema interpretativo defendido por Ansell-Pearson, também se afasta da tese de Kaufmann que afirma serem absolutamente isentas de implicações políticas as reflexões de Nietzsche. Para solucionar esse aparente impasse Vilas Bôas remete seus leitores ao panorama moral a partir de onde se erguem as críticas do filósofo às instituições e à política hespérios.

Nietzsche identifica uma crise profunda no mundo moderno ocidental que se manifesta com o crescimento exponencial da dúvida acerca das antigas crenças que legitimavam as bases desta civilização, a saber, valores e instituições que até aquele momento estruturavam a visão de mundo e a organização da sociedade. A corrosão dos pilares da civilização moderna tem como consequência, nas palavras de Vilas Bôas, não apenas o advento “de um clima de inquietação espiritual generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos com relação ao Estado, o que foi denominado pelo escritor francês Paul Bourget de *décadence*”¹³⁵.

O mencionado clima generalizado de inquietação espiritual e a denúncia de crescente desagregação e insubordinação dos cidadãos com relação ao Estado marcam o século XIX¹³⁶, um século tomado por críticas à “intolerável degeneração da estrutura do Estado, seguida de uma perda talvez irre recuperável da sua unidade, conquistada com enorme esforço pelos grandes Estados territoriais contra a fragmentação da sociedade medieval”¹³⁷. Essa preocupação com a fragmentação da sociedade ou perda de sua unidade retratada por Paul Bourget e outros revela o ambiente político vivenciado pela Europa contemporânea de Nietzsche, mas diferentemente da interpretação corrente de sua época, Nietzsche acredita que esse ciclo degenerativo é muito maior historicamente, tendo início em Sócrates-Platão e, por isso, ultrapassando em muito o período moderno.

Nietzsche denominou por niilismo esse fenômeno de esfacelamento dos valores que estruturavam a visão de mundo moderna que, para o filósofo, tem início com Sócrates e é difundida pelo cristianismo, tendo recebido na modernidade sua versão laica. Trata-se, então, do esfacelamento de uma moral específica, a saber, da moral cristã, pedra angular que

¹³⁵ Vilas Bôas, 2016, p. 89-90.

¹³⁶ A crescente desagregação e insubordinação dos cidadãos com relação ao Estado marcam o século XIX, fazendo surgir, no século XX, a democracia pluralista. De acordo com Bobbio, essa “emancipação da sociedade civil ocorre gradativamente quando, através das constituições democráticas, passa a ser reconhecido o direito de associação a partir do qual nasce a democracia pluralista (...), em contraste com o ideal da democracia monística”, esta última entendendo que a soberania reside no povo, sendo una e indivisível. (Bobbio, 2000, p. 84-5).

¹³⁷ Bobbio, 2000, p. 85.

estruturou nossa civilização em seus aspectos mais basais, mais profundos, quer consideremos a política, a filosofia, a ciência ou o direito.

Vilas Bôas sustenta, nos termos de Elisabeth Kuhn, que “o projeto de Nietzsche acerca do complexo de temas do niilismo ocupa o centro no âmbito dos seus filosofemas mais importantes”¹³⁸, e por isso toma como base para realizar sua investigação duas ideias base: primeiro, “a de que a caracterização da modernidade foi claramente anunciada por Nietzsche nos seus escritos como um dos seus objetivos”¹³⁹; segundo “a de que, na realização de tal tarefa, o filósofo entendeu o niilismo como o acontecimento que melhor traduziria a dinâmica dos principais eventos do seu tempo”¹⁴⁰. Do nosso ponto de vista, vemos na filosofia de Nietzsche um esforço que ultrapassa em muito a tarefa de caracterização da modernidade e identificação do niilismo como melhor tradução da dinâmica dos eventos do seu tempo. O trabalho hercúleo de Nietzsche está na ressignificação dos três grandes temas da “filosofia política clássica, de Sócrates / Platão a Hegel”¹⁴¹, condição para se recomeçar um novo ciclo a partir de outros valores, com outra disposição, com outra saúde.

Nietzsche desenha Sócrates como um indivíduo doente e decadente por se colocar frente a vida com uma postura negativa, postura essa justificada por uma espécie de fisiologia fraca. Essa fragilidade fisiológica, de acordo com o filósofo alemão, seria decorrente do descontrole de suas pulsões, suscitando a perda da capacidade de exploração de suas potencialidades. Sua fragilidade o impedia de resistir e digerir os infortúnios inevitáveis da vida, encarando-os como condição insuperável de sofrimento. Para sobreviver com tal constituição fraca, Sócrates idealiza uma visão de mundo que serve tanto como justificativa para o sofrimento como uma finalidade para a vida. A racionalidade ganha, então, o protagonismo na atividade de dominação dos instintos, aqueles com os quais não tinha força para conviver.

Ao relacionar a razão àquilo que é eterno, fixo, perfeito, divino, seguro e, por isso, previsível, seu contrário, ou seja, tudo que é da ordem do material, do mutável e do pulsional automaticamente é desvalorizado por Sócrates¹⁴². A conclusão lógica a que chegaria

¹³⁸ Kuhn, E. Nihilismus. In: Ottmann, H (org.). Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2000. P. 293 *apud* Vilas Bôas, 2016, p. 92.

¹³⁹ Vilas Bôas, 2016, p. 92.

¹⁴⁰ Vilas Bôas, 2016, p. 92.

¹⁴¹ Bobbio, 2000, p. 72.

¹⁴² Delbó esclarece que o “elo entre Estado e cultura, como sinal de saúde de um povo, subsiste, contudo, apenas enquanto não adquire vigor na cultura, na moral condenatória dos ímpetos não racionais, tal como ele [Nietzsche] julga ocorrer a partir da figura de Sócrates, na oposição trazida por ele entre racionalidade e instinto. Nisso Nietzsche reconhece uma decisiva inovação de *O nascimento da tragédia*” em seu novo prefácio para esta obra, datado de 1886. Delbó, 2006: p. 206.

inevitavelmente é a de que a cura definitiva para a vida corpórea estanciaria precisamente na morte¹⁴³.

Sócrates não era, contudo, o único homem doente da Grécia no século V aos olhos de Nietzsche: “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: ninguém mais era senhor de si, os instintos se voltavam uns *contra* os outros”¹⁴⁴. Essa solução, proclamada aos quatro ventos, no entanto, não visava salvar seus pares ou os cidadãos gregos, mas abafar a chama dos homens mais egrégios de seu tempo. Para Nietzsche, então, a maiêutica socrática não tinha outro motor que a inveja que nutria pelos mais fortes e o profundo desgosto com a própria fraqueza e imensa feiura.

A morte do Deus cristão, que irrompe o niilismo, é apontada por Nietzsche como desfecho necessário do fenômeno moral ocidental iniciado com Sócrates, pois ao seu ver o que derrotou verdadeiramente o Deus cristão não foi um ataque externo, mas “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”¹⁴⁵ ou, em outras palavras, a própria maiêutica socrática transmutada em asseio intelectual.

Nietzsche percebe antecipadamente o ocaso da modernidade, mais que isso, o ocaso do ciclo socrático, no aforismo 125 de *A gaia ciência* intitulado *O homem louco*, além de prever a escalada do desamparo do ser humano, num futuro próximo, quando se verá, de maneira mais clara, num mundo e numa vida sem sentido. O homem louco é aquele que acende uma lanterna nas ruas do mercado em plena luz do dia em busca de Deus, mesmo sabendo que este está morto, demonstrando que tal acontecimento, mesmo que tão grandioso, vem passando despercebidamente para grande parte das pessoas.

Para Vilas Bôas trata-se de um ensejo, por parte de Nietzsche, para retomar algo recorrente em seus escritos, “presente já nos textos do primeiro período da sua filosofia: a diferença fundamental entre o homem destacado – o qual, no período tardio, será também

¹⁴³ Sócrates, enquanto homem sábio, julgou da seguinte maneira a vida: “*ela não vale nada*” (CI, O problema de Sócrates, 1). Esse julgamento é demonstrado por Nietzsche em suas últimas palavras antes de morrer envenenado: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador” (CI, O problema de Sócrates, 1).

¹⁴⁴ CI, O problema de Sócrates, 9.

¹⁴⁵ GM III, 27.

referido como espírito livre¹⁴⁶, o filósofo-artista ou, ainda, o filósofo do futuro – e o homem comum”¹⁴⁷. O homem louco é, então, um exemplar “desses indivíduos de consciência mais refinada”¹⁴⁸ e por isso com um discurso extemporâneo, capaz de enxergar mais longe que seus contemporâneos.

Sem conseguir compreender o problema do niilismo em sua profundidade, os homens comuns permanecem vivendo sob a sombra de Deus ao substituí-lo pela autoridade da razão entendida como uma entidade capaz de acessar a verdade absoluta de caráter universal, ideologia que tem como pretensão o preenchimento do vazio existencial deixado pela morte de Deus. Nietzsche chama este fenômeno por “niilismo incompleto”¹⁴⁹, ou seja, a tentativa de “*escapar do niilismo sem transvalorar os valores*”¹⁵⁰. Doutro modo, o reconhecimento da impossibilidade de qualquer verdade eterna e universal é a condição para que se dê o que Nietzsche chama por “niilismo completo”¹⁵¹. Esse niilista atinge um tal grau de consciência que o impede de levar a ilusão dos valores modernos adiante, num ato de profunda honestidade intelectual consigo.

Vilas Bôas identifica no aforismo 208 de *Além do bem e do mal* a presença de uma relação clara entre o niilismo e a tarefa da grande política pela menção, no referido aforismo, do “estabelecimento de uma ‘casta dominante sobre a Europa’”¹⁵² ligando o niilismo à eclosão de um novo ordenamento hierárquico entre os homens. Para o intérprete, a grande política

¹⁴⁶ Vilas Bôas e Giacoia utilizam, nos trechos citados nesse trabalho, o conceito de espírito livre com o sentido aceito em grande medida pela comunidade especializada. Esse sentido geral e fortemente aceito pela comunidade nos diz que “ao contrário do espírito aprisionado à tradição e às crenças, um espírito se torna livre justamente ao liberar-se do que é tradicional: sendo exceção, ele pensa de maneira diferente do que se poderia esperar considerando sua proveniência e situação. Decorrente da força de autodeterminação e da instauração própria de valores, semelhante liberação conduz o espírito livre a questionar os valores de seu tempo e a desprender-se de crenças, em especial da crença na verdade. (...) [O espírito livre] opõe-se aos espíritos aprisionados e firmemente arraigados, que não aspiram senão fixidez e certezas. É exatamente por isso que o autêntico espírito livre se distingue (...) dos chamados ‘livres-pensadores’ (...). Por mais que se vejam como ateus, como liberados e adversários do ideal ascético, os pretensos ‘espíritos livres’ ainda representam o ideário que pensam combater, sobretudo porque continuam presos à crença na verdade, divinizando-a. De resto, os supostos ‘livres-pensadores’ são porta-vozes de ideias às quais se contrapõem os espíritos livres propriamente ditos, tais como democracia, igualdade de direitos, simpatia pelos sofredores, extinção do sofrimento e do perigo, felicidade do rebanho e assim por diante. Antípodas do ideal ascético e das ‘ideias modernas’, os espíritos livres, entre os quais Nietzsche faz questão de se incluir por vezes de maneira expressa, tomam como seu o problema da hierarquia e perguntam pela possibilidade de inversão dos valores: eles figuram assim como precursores dos filósofos do futuro” Corbanezi, 2016, p. 203-4.

¹⁴⁷ Vilas Bôas, 2016, p. 105.

¹⁴⁸ Vilas Bôas, 2016, p. 105.

¹⁴⁹ KSA 12, 10 [42], p. 476, outono de 1887 *apud* Vilas Bôas, 2016, p. 105.

¹⁵⁰ KSA 12, 10 [42], p. 476, outono de 1887 *apud* Vilas Bôas, 2016, p. 106.

¹⁵¹ KSA 12, 10 [42], p. 476, outono de 1887 *apud* Vilas Bôas, 2016, p. 109.

¹⁵² Vilas Bôas, 2016, p. 112.

enquanto tarefa “se apresenta como um contramovimento às práticas políticas do Ocidente – as quais (...) estão profundamente ligadas aos valores cristãos”¹⁵³, porém não como algo da ordem de uma “organização política ou social, mas (...) relacionada com a tentativa de estabelecer as condições espirituais para o cultivo de determinadas características (...) determinantes”¹⁵⁴, de modo a “eliminar a dependência do indivíduo para com qualquer espécie de verdade externa que garanta sentido e justificação para a sua vida”¹⁵⁵.

Determinado a interpretar a grande política, em seu sentido não irônico, como uma espécie de cultivo espiritual do homem, Vilas Bôas defende que diferentemente do sentido negativo do termo grande política “apontado como o de uma crítica a determinadas práticas políticas do seu tempo, (...) [em] seu sentido ‘positivo’ (...) passa longe da pretensão de estabelecer princípios para qualquer forma de organização social”¹⁵⁶. A grande política é, para Vilas Bôas, a contraposição de Nietzsche “ao processo de mediocrização cultural e espiritual levado a cabo pelas diferentes modalidades de práticas políticas da modernidade (democracia, socialismo, liberalismo, pequena política etc.), propondo-se a buscar condições que tornem possível a superação”¹⁵⁷ através do cultivo de um indivíduo elevado, sentido próximo ao proposto por Viesenteiner ao pensar a grande política como uma espécie de contradiscurso da pequena política. Vilas Bôas seleciona o sentido de homem superior encontrado no capítulo IX de *Além do bem e do mal* como aquele que mais se aproxima da “proposta de cultivo da grande política”¹⁵⁸, a saber, o indivíduo que é nobre¹⁵⁹, que possui o *páthos* da distância, disposição para o conflito e para tornar-se ele próprio um campo de batalha.

¹⁵³ Vilas Bôas, 2016, p. 112.

¹⁵⁴ Vilas Bôas, 2016, p. 112.

¹⁵⁵ Vilas Bôas, 2016, p. 112.

¹⁵⁶ Vilas Bôas, 2016, p. 121.

¹⁵⁷ Vilas Bôas, 2016, p. 123.

¹⁵⁸ Vilas Bôas, 2016, p. 124.

¹⁵⁹ Conceitos como o de indivíduo nobre frequentam a obra de Nietzsche desde seus primeiros escritos. De acordo com Delbó, é “a partir da compreensão que Nietzsche tem de cultura, sob a influência de Burckhardt em seu pensamento, que conceitos como ‘grandes espíritos’, ‘espíritos nobres’, ‘grandes indivíduos’, ‘cultura superior’, ‘grande política’, ‘indivíduo soberano’, ‘moral superior’, entre outros, podem ser vistos pelo viés do conceito burckhardiano de cultura e, por decorrência, de grandeza – algo que, segundo ele mesmo, não tem sistematicidade, mas funciona pelo sentimento de falta, do gosto pelo que ainda não foi alcançado ou pelo que já deixara de ser, mas não deixa de ser almejado. É nesse sentido que ‘espírito nobre’ não se vincula à nobreza proveniente das distinções e opressões de classe. Pelo mesmo motivo, ‘indivíduo soberano’ não é uma vertente do indivíduo burguês, preocupado com o efeito favorável da economia em sua própria vida, mas sim a ideia de um ‘indivíduo soberano’ (personagem) (...). Portanto, somente com a compreensão do conceito de cultura (cultura como ímpeto à grandeza, para além da elevação de um ou outro aspecto da vida social) que determinados termos, como ‘superior’, ‘grandioso’ e ‘nobre’, podem ser mantidos à distância das demandas da política moderna (também objeto de crítica, na obra de Nietzsche). Delbó, 2021: p. 247.

Vilas Bôas encontra uma pista sobre como poderia ocorrer tal cultivo: na inversão do aprendizado (*umlernen*) sobre a política. O intérprete percebe, em seu levantamento, que o verbo *umlernen* é empregado desde *Considerações Extemporâneas III* até *Ecce Homo* sempre com o sentido de mudança de paradigma, esquecimento de determinados conceitos ou valores de modo a serem substituídos por outros ou reaprendidos de outra forma. O parágrafo 10 de “Por que sou tão inteligente” de *Ecce homo* é apontado pelo intérprete como um aforismo esclarecedor sobre o emprego do termo *umlernen* ao campo da política:

“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 aprendizado.** 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 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!”¹⁶⁰

Ainda que o papel desempenhado pela grande política possa ser “o de representar esse processo de inversão ou revisão do aprendizado (...) com relação à política, o qual não deixa de atingir também a cultura e a educação”¹⁶¹, não partilhamos da ideia do intérprete de que a tarefa de Nietzsche só pode estar relacionada “com o estabelecimento de uma postura de resistência e distanciamento com relação aos ideais que fundamentam a sociedade e a cultura atuais”¹⁶², acreditando que Nietzsche não teria deixado registrado “qualquer proposta de fortalecimento espiritual”¹⁶³.

Como médico da cultura e como filósofo experimental, ambas características contempladas por Vilas Bôas, Nietzsche não poderia somente se ocupar com críticas aos valores socrático-cristãos da civilização ocidental. Como médico ele quer curar e se cura com terapêutica. Como filósofo experimental ele experimenta possibilidades de *umlernen* para o

¹⁶⁰ EH, Por que sou tão inteligente, 10, grifo nosso.

¹⁶¹ Vilas Bôas, 2016, p. 126.

¹⁶² Vilas Bôas, 2016, p. 141.

¹⁶³ Vilas Bôas, 2016, p. 141.

tripé da filosofia política clássica. O filósofo alemão tem um trabalho homérico de (1) elaboração de outra perspectiva de hipótese social da vida política no modo como busca compatibilizar indivíduo e sociedade, bem como reorienta (2) as ideias de liberdade e necessidade nesse âmbito. Por fim, Nietzsche não deixa de considerar o terceiro grande tema da filosofia política clássica ao tratar do (3) papel do filósofo como legislador do futuro.

Apesar de compartilhar com Vilas Bôas a visão de que não há interesse, em Nietzsche, de formulação ou prescrição de preceitos de natureza política como alternativa às práticas políticas modernas, vemos grande esforço do filósofo na criação de perspectivas alternativas acerca dos três grandes temas da filosofia política, estes sim capazes de ensejar a produção de outros tipos de sociedades, completamente fora dos princípios fundadores da moral socrático-cristã. Como funcionarão, inclusive politicamente, creio que nem mesmo Nietzsche foi capaz de antecipar. Isso não o impediu, porém, de experimentar alternativas, de se lançar destemidamente na infinitude do oceano¹⁶⁴.

O fato de o filósofo não ter pretendido interromper a trajetória do ciclo moral do socratismo-cristão não significa simplesmente que sua obra teve a única função de anunciar seu ocaso e apontar para o surgimento futuro de homens de exceção. Do nosso ponto de vista Nietzsche exercita ou experimenta novos valores no âmbito da filosofia política clássica, valores alternativos ao do ciclo moral ocidental do socratismo-cristão. Léo Strauss acusa Nietzsche de aniquilar a filosofia política¹⁶⁵. Talvez isso seja fato em relação à filosofia política clássica, por Nietzsche chamada de moral socrático-cristã, mas não em relação à existência mesma da filosofia política porque Nietzsche exercita sua superação justamente no interior de seus três grandes temas, ressignificando-os, mas não aniquilando-os. Sem dúvidas, se não formos capazes de pensar numa filosofia política não clássica ou não socrático-cristã, Nietzsche de fato destruiu a filosofia política, mas definitivamente não temos a intenção de limitar o futuro da filosofia política ao seu passado, na medida que o futuro se dá sempre em abertura ao desconhecido.

¹⁶⁴ No aforismo intitulado *No horizonte do infinito*, Nietzsche nos diz: “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! (...) Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. (...) Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’!” (GC, 124).

¹⁶⁵ Strauss, 1993; 2016.

Nesse sentido não vemos qualquer cisão entre duas supostas dimensões da filosofia de Nietzsche, a saber, dimensão filosófica e dimensão política, como quer Ansell-Pearson, de forma a salvar a primeira e destituir de validade a segunda, por ler esta última como defesa de Nietzsche por uma espécie de política aristocrática de cunho violento e adepto da escravidão. Tampouco aceitamos que não haja propósito político nos escritos do filósofo, como defende Walter Kaufmann.

Vilas Bôas demonstra com sua análise dos dois sentidos do termo grande política que há preocupação, por parte de Nietzsche, com o campo da política e que isso não significa rompimento com a unidade de seu pensamento, porém reduz essa relevância política à postura crítica de Nietzsche às instituições de seu tempo no primeiro sentido, a saber, o irônico. O segundo sentido da expressão grande política é associado a uma espécie de “proposta de cultivo e de fortalecimento espiritual direcionada para aqueles que se mostrarem mais aptos a ela”¹⁶⁶, sendo os mais aptos “aqueles que não apenas tenham a coragem de enfrentar seus escritos labirínticos, mas que igualmente se mostrem espiritualmente fortes o suficiente para suportar e resistir aos efeitos avassaladores dessa crise”¹⁶⁷. A esses indivíduos, conclui o intérprete,

“incapazes de se contentarem com essas 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 esses espíritos saudáveis e raros como um exercício criativo de autolegislação, pois tais indivíduos, longe de considerarem a nova condição epistemológica e moral inaugurada pelo niilismo como um vazio devorador de sentido, tomam-na como um campo de perspectivas aberto para o surgimento de novas formas de orientação, como um estímulo à criação de novas metas e valores.”¹⁶⁸

Vilas Bôas não chega a identificar na obra do filósofo experimentos nesse sentido, ou seja, novas formas de orientação ou estímulo à criação de novas metas e valores. Com o desejo de contribuir, propomos que Nietzsche realiza tais experimentos reorientando os três grandes temas da filosofia política clássica ao criar perspectivas alternativas de princípios e valores sem, contudo, dar-lhes tom ou alcance de universalidade, o que seria totalmente incoerente com sua filosofia. A ausência de pretensão à universalidade ou eternidade não significa, porém, que não

¹⁶⁶ Vilas Bôas, 2016, p. 153.

¹⁶⁷ Vilas Bôas, 2016, p. 153.

¹⁶⁸ Vilas Bôas, 2016, p. 153.

haja uma busca por ordenamento de valores. Na apresentação do livro de Vilas Bôas, Paschoal afirma:

“Defrontando-se, pois, com um perigo análogo à desagregação das partes diante do todo, como descreve Paul Bourget, a grande política corresponderia, por um lado, à busca por um ordenamento (*Rangordnung*) de valores que permita a produção de um tipo sadio e peculiar de homem destacado, no qual se ressaltaria aquilo que o torna único, em detrimento da massa disforme objetivada pelos valores modernos, pela ‘pequena política’”¹⁶⁹

Vilas Bôas defende que a “grande política é uma política para espíritos fortes que, ao invés de mergulharem na depressão e esmorecerem diante do deserto da ausência de fundamentos, continuam a viver e a afirmar a vida, criando novas verdades, novas perspectivas e novos valores”, e é na esteira da conclusão de Vilas Bôas que defendemos a hipótese de que o filósofo da afirmação da vida chegou a criar perspectivas, novos valores, criando, assim, verdades alternativas. Ademais, essa criação foi realizada num lugar muito claro e objetivo, o que não foi à toa: no lugar dos três pilares da filosofia política clássica. Para cada princípio e/ou mito de origem que leva à desvalorização da vida, Nietzsche cria outro com uma perspectiva afirmadora.

2.3 OUTRO TIPO DE DIALÉTICA PARA OUTRO TIPO DE FILOSOFIA POLÍTICA

Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche devolve “aos hegelianos sua dialética, mas não sem antes arrancar dela sua mais forte conclusão, aquela que se volta contra ela mesma. Pois se ‘todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-superação’ (GMIII, 27), também a dialética deve fazê-lo”¹⁷⁰. Ao mesmo tempo que essa dialética hegeliana é devolvida aos seus, Nietzsche, por outro lado, ressignifica tal conceito dando a ele a potência de tudo que é imanente e experimental. Nesses termos o filósofo pratica, em *Genealogia da moral*, sua “dialética entre indivíduo e sociedade”¹⁷¹.

De acordo com Jaspers (2016), a compreensão do método dialético utilizado por Nietzsche permite a ultrapassagem das contradições aparentemente arbitrárias de seus

¹⁶⁹ Paschoal in Vilas Bôas, 2016, p. 16.

¹⁷⁰ Paschoal, ANPOF, 2000: s/p.

¹⁷¹ Giacóia, 2003, p. 15.

pensamentos na unidade daquilo que se pretende aberto, em busca: a experimentação. Assim Nietzsche explora os diferentes caminhos do pensável. Essa clarificação dialética praticada pelo filósofo não é somente uma espécie de intelecção lógica, tipo de dialética repetidamente criticada por Nietzsche muitas vezes na figura da dialética racionalista de Sócrates e Platão, mas uma crítica implacável proveniente da superação incessante de si. Nenhuma tentativa de congelamento (temático) em Nietzsche pode desconsiderar o fato de que sua obra não se dá de outra maneira que pelo movimento. Nesse sentido este ou aquele mapa, esta ou aquela interpretação é esgotável, mas não a obra de Nietzsche.

Em sua dialética vivida o filósofo deixa que as contradições se exacerbem em seus níveis máximos, e nessa luta tudo pode ser posto em dúvida e invertido: a probidade é posta sob suspeita, o instinto criador de deuses não suspende o ateísmo, a crítica a todo tipo de profecia pode dar suporte a uma profecia, Dionísio contra o crucificado podem ser, ao mesmo tempo ou em momentos diversos, reflexo do próprio Nietzsche.

Nenhum conteúdo, por mais importante que seja para o seu filosofar, por mais que experimente lugar de destaque, pode deixar de ser colocado em questão. Tudo é sagrado em Nietzsche e, ao mesmo tempo, nada o é. Toda fixação essencial do mundo, todo valor, deve ser levado aos extremos, sentido em todo seu vigor e então, ser superado. Tal intensidade e velocidade o permitiram trocar muitas vezes de pele, viver muitas vidas.

A superação se dá através da suspeita e da traição, e é esta postura que impede que algo possa estar fora de questionamento. Esse questionamento, voluntário ou involuntário, não é simplesmente da ordem de uma refutação puramente pensada, mas parte da dinâmica pulsional de Nietzsche e o transforma. Por isso Jaspers chama a dialética experienciada por Nietzsche de dialética vivida. Traição aqui não é ausência de fidelidade, mas a disposição para a busca do completamente outro. Suspeita e traição são os motores do que Jaspers também chama de dialética infinita, outra denominação para a dialética singular praticada por Nietzsche.

O conceito de dialética vivida tem por propósito distinguir a dialética praticada por Nietzsche do método dialético da filosofia tradicional, e essa diferença se dá fundamentalmente na maneira como vida e pensamento se entrelaçam, como uma única coisa, e não como lados opostos e separados que convivem em paralelo num corpo dual. As oposições e contradições são, portanto, experimentadas corporalmente enquanto realidade e não prevê uma síntese de antemão. A síntese é sempre existencialmente aberta. O movimento da dialética praticada por Nietzsche, nesse contexto também chamada de dialética real, não é, porém, arbitrário ou sem

direção. A direção é dada pelo corpo que avalia, pensa, sente, experimenta, nega, move, transforma. A dialética real, vivida, fática ou imanente fala de um movimento que é dirigido não para uma meta pré-estabelecida de virtude, bem etc., mas para o infinito. Em outras palavras, contra a uniformização, Nietzsche é orientado por disposições vitais diversas, por isso sua orientação é filosoficamente distinta.

O conhecimento dialético dirigido pelo pensamento que se transforma em realidade e da realidade que se transforma em pensamento faz do não a força geradora do novo sim. As três metamorfoses do espírito do primeiro discurso de *Assim falou Zaratustra* representam uma imagem dessa dialética real: o espírito suporta com toda sua força e esse extremo o leva a questionar o valor do peso, levando à libertação dos grilhões, mas que por si não chega a preencher nada e, a partir da experiência profunda do não sagrado um novo questionamento se dá precipitando, assim, o sim sagrado.

Considerando os limites desta pesquisa, nos basta pensar junto com Jaspers (2016) e Viesenteiner (2006) que a dialética praticada por Nietzsche não opera nos termos da tradição, ou seja, não opera com o sentido hegeliano do termo na medida em que o processo de superação da pequena política não respeita um curso necessário rumo a um fim determinado. Nas palavras de Nietzsche, “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode (...) ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual”¹⁷². Com isso o filósofo conclui que “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças”¹⁷³.

¹⁷² GM II 12.

¹⁷³ GM II 12.

3 OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA NO PRIMEIRO NIETZSCHE

Chamamos aqui por primeiro Nietzsche prioritariamente os textos publicados na primeira metade da década de 1870, a saber, *O nascimento da tragédia* e as *Considerações extemporâneas*. Eventualmente textos póstumos desse período serão abordados, mas sem retirar a preeminência das obras publicadas ou preparadas para publicação pelo próprio filósofo. Esse corte tem como principal intenção demonstrar que os três grandes temas da filosofia política são centrais em suas primeiras obras, e que tal presença independe da localização textual de conceitos como grande política ou vontade de poder.

3.1 AUTONOMIA E COMPATIBILIZAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE

Apolo, como a divindade do individual "engendrou todo o mundo olímpico e, neste sentido, deve ser reputado por nós como o pai desse mundo, mas qual foi a prodigiosa necessidade de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos?"¹⁷⁴, questiona Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia* o filósofo se pergunta pelos fundamentos em que se assenta "o artístico edifício da cultura apolínea"¹⁷⁵ entre os gregos e com "qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida"¹⁷⁶ a ponto de inverter a resposta dada ao rei Midas por Sileno, visto que enquanto para Sileno¹⁷⁷ a melhor coisa para o homem era não ter nascido e a segunda melhor morrer o quanto antes, para os gregos a melhor coisa era viver.

Na religião grega tudo é divinizado, não importando se dor ou prazer. Certamente esse povo conheceu os horrores do existir, e para que a vida fosse possível implantaram entre eles e

¹⁷⁴ NT 3.

¹⁷⁵ NT 3.

¹⁷⁶ NT 3.

¹⁷⁷ "Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer" NT 3.

a vida "a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos"¹⁷⁸. Os gregos transfiguraram a teoria titânica primitiva dos horrores em "teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza, como rosas a desabrochar da moita espinhosa"¹⁷⁹. A vida humana era dignificada pelo fato de os próprios deuses a viverem e, se havia algo que diferenciava os deuses dos homens era a imortalidade. É nesse sentido que a sabedoria popular grega, em seu tom serenojovial, invertia a resposta de Sileno considerando morrer prematuramente a pior dentre todas as coisas e morrer um dia a segunda pior.

Tendo como substrato o terror da sabedoria de Sileno, Apolo se "apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*", aquele por meio do qual a libertação do terror é possível. Esse princípio, atuando como imperativo, tem como única lei o indivíduo. Delbó explica que enquanto

“o êxtase dionisiaco conduz o indivíduo para além de sua vida cotidiana e individual, para a experiência do retorno ao *Ur-Eine*, a configuração apolínea, mesmo sob convulsões guerreiras, o mantém como elemento indispensável e insubstituível na vida social, política e artística de sua cultura. Enquanto poder da natureza da *individuationis*, o apolíneo mantém na cultura o ímpeto responsável pelo brilho da individuação – o guerreiro, o herói, as batalhas. Brilho esse que não surge sem a mesma dor com que ocorre na natureza todo nascimento e com que, na sociedade, ocorre o derramamento de sangue, a disputa e a vitória de todo herói”¹⁸⁰

Para tal a divindade ética (Apolo) exige a medida, possível somente pelo caminho do autoconhecimento entendido como as duas máximas délficas: conhece-te a ti mesmo e nada em demasia¹⁸¹. Segundo esclarece Benchimol (2002) o indivíduo só pode se constituir por meio da diferenciação do *Uno-primordial* e dos outros indivíduos. O intérprete fragmenta sua análise em dois registros: metafísico e psicológico. No registro metafísico Apolo funciona como uma espécie de metáfora conceitual da individuação, simbolizando cada uma das infinitas espécies presentes na natureza, ou seja, a multiplicidade incontável dos indivíduos empíricos.

Essa tendência metafísica construtiva que produz o esfacelamento do todo em indivíduos é denominada, em *O nascimento da tragédia*, de *principium individuationis*¹⁸².

¹⁷⁸ NT 3.

¹⁷⁹ NT 3.

¹⁸⁰ Delbó, 2006: p. 199-200.

¹⁸¹ NT 4.

¹⁸² Nas palavras de Benchimol (2002), em Nietzsche o *principium individuationis* é “aquilo que possibilita que a unidade primordial da vida se manifeste por meio da multiplicidade dos viventes individuais, sendo, portanto, idêntico ao próprio impulso apolíneo”, p. 58.

Como o indivíduo só pode se constituir por meio da diferenciação dos outros indivíduos, faz parte “da dinâmica interna do movimento de individuação a busca do indivíduo por uma definição cada vez mais nítida dos próprios limites, por uma crescente auto-suficiência, independência e capacidade de autodeterminação”¹⁸³. É nesse sentido que devemos entender o que o filósofo designa por “*indivíduo que quer e promove seus escopos egoísticos*”¹⁸⁴, ou seja, que promove ou reivindica sua autonomia.

No registro psicológico Apolo, igualmente orientado pelo *principium individuationis*, representa o mundo figurativo. Nesse registro simboliza “a lucidez e a serenidade do conhecimento ordenador, a conservação dos limites e fronteiras, e a proibição da *hybris*, tal como preceituada pelo mandamento délfico do *conhece-te a ti mesmo*”¹⁸⁵. Nietzsche se remete ao *gnothi seauton* de Apolo, esculpida sob a frente do templo de Delfos, e não à interpretação filosófica fornecida por Sócrates do conhece-te a ti mesmo porque, de acordo com Gentili, “o apelo ao mote délfico demonstra que esse processo somente pode ser acionado a partir da vida”¹⁸⁶.

Nietzsche fala de um represamento artificial construído através do comedimento e da aparência, meio pelo qual “a vida se torna possível e digna de ser vivida”¹⁸⁷. A mitologia homérica é, em Nietzsche, a vitória sobre os excessos bárbaros do impulso dionisíaco, uma forma de evitar, por meio dos limites e do comedimento, o perigo iminente da transgressão destruidora. Mas a vitória sobre os excessos dionisíacos não significa a vitória sobre o dionisíaco, pois a sabedoria grega se baseia justamente na regulação mútua desses dois impulsos¹⁸⁸.

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. (...) Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a 'moda impudente' estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado,

¹⁸³ Benchimol, 2002, p. 58-9.

¹⁸⁴ Benchimol, 2002, p. 59.

¹⁸⁵ Giacoia Jr., 2002, p. 12.

¹⁸⁶ Gentili, 2010, p. 59.

¹⁸⁷ NT 1.

¹⁸⁸ Em consonância com Benchimol, 2002, interpretamos que Nietzsche associa a saúde de uma cultura ao equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco.

fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial.¹⁸⁹

O dionisíaco em *O nascimento da tragédia* é a expressão instintiva da unidade natural de todas as coisas. Aquilo que é separado pelo instinto da individuação apolínea volta a ser sentido sob a experiência do mesmo através do instinto dionisíaco. A separação implementada pela hierarquia social, pelas diferenças culturais, pelas singularidades¹⁹⁰ individuais e pela inferioridade do homem perante os deuses se desfaz. Cultura e natureza fenomênica tornam-se, sob a embriaguez do indiscernível, uma mesma massa amorfa.

Na realização artística a cultura também é sentida como uma continuidade da natureza, uma vez que os impulsos naturais apolíneo e dionisíaco são disposições fisiológicas cujas manifestações os homens dão vazão através da arte em sua mais alta expressão, entretanto não somente através dela. Tendo em vista que Apolo se faz sentir por meio de seu fundamento, o *principium individuationis*, esse instinto garante que as coisas estejam submetidas ao tempo e ao espaço, assegurando assim a individualidade civil, a existência da sociedade¹⁹¹ e do Estado¹⁹², além da própria multiplicidade dos fenômenos naturais, ou seja, todas as ilusões de forma e separação necessárias à vida humana.

Dioniso, por sua parte, está na origem do impulso que rompe com o princípio de individuação revelando, assim, a essência do mundo. O impulso dionisíaco provoca o rompimento com todas as convenções sociais e tentativas de individuação dos fenômenos

¹⁸⁹ NT 1.

¹⁹⁰ É importante ter em mente que as “cadeias do indivíduo, restabelecidas por Apolo, satisfazem a necessidade de uma sociedade que precisa da distinção. A demarcação das fronteiras do indivíduo em uma sociedade amparada pela diferença entre os homens é indispensável, visto que nela o que tem valor é a possibilidade de destacar-se na singularidade, de alcançar a glória nas diversas formas de disputa ocorridas no âmbito social. (...) A necessidade de destaque, de singularidade, de diferenciação dos demais, era algo presente em vários âmbitos sociais, não somente nas guerras (...) entre as cidades, mas também nas competições, na educação agonística e na arte, vide Homero”. Delbó, 2006: p. 201-2.

¹⁹¹ Delbó esclarece que quando “Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, atribui ao efeito apolíneo o restabelecimento das dimensões social e individual dissolvidas pelo êxtase musical dionisíaco no decorrer da encenação trágica, não se pode deixar de reconhecer que admite a intervenção do apolíneo em aspectos da vida política grega. Considera que, graças a tal intervenção o espectador trágico recupera a confiança no princípio de individuação, indispensável para a produção artística, assim como para o envolvimento com o Estado e com todas as atividades da vida cotidiana” Delbó, 2006: p. 187-8.

¹⁹² Cf.: “(...) Apolo formador de Estados é outrossim o gênio do *principium individuationis*, e que nem o Estado, nem o senso da pátria podem viver sem a afirmação da personalidade individual” NT 21.

naturais. Sob tal ímpeto tudo se torna tão somente natureza, mas não no sentido fenomênico, e sim no sentido do Ser primordial, da Vontade primeira, da coisa-em-si¹⁹³.

O impulso natural apolíneo forja o indivíduo, a sociedade, o Estado e a natureza (fenomênica) através do mesmo princípio de individuação, separação essa ilusória que garante a manutenção do desejo pela existência singular. Nesse sentido, a mesma força originária produz a sociedade e a natureza (fenomênica). Por outro lado, tudo o quanto existe sucumbe ao todo único e atemporal traduzido pelo impulso de morte dionisíaco, onde tudo se dissolve no todo. Mais uma vez sociedade e natureza (fenomênica) permanecem juntas no ato de dissolução.

Dionísio e uno-primordial significam natureza¹⁹⁴ em sua verdade última: o Todo. A tensão fundamental entre Apolo e Dionísio também encerra uma concepção teleológica circular¹⁹⁵ de natureza na medida que se equipara à Vontade, ou seja, apesar das ilusões do indivíduo o retorno ao fundo primordial é inevitável. Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche articula dois sentidos de natureza, um como verdade última e o outro como ilusão (natureza individualizada e fenomênica). No segundo caso inclui-se tudo que é da ordem da multiplicidade individualizante dos fenômenos, seja cultural (Estado, diferentes culturas etc.) ou biológico.

Em *O nascimento da tragédia*, ainda que de maneira embrionária, já aparece bem esboçado aquilo que o filósofo levará até suas últimas publicações: a ruptura com a ideia de oposição ou de exclusão entre homem e mundo¹⁹⁶. O impulso é, ao mesmo tempo, um fenômeno

¹⁹³ Em *O nascimento da tragédia* a relação agonística e conciliatória entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco baseia-se na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e na distinção schopenhaueriana entre representação e vontade.

¹⁹⁴ Araldi afirma que de forma geral “Nietzsche propõe a *desdivinização* da natureza como condição para a *naturalização do homem*”, mas que “o jovem Nietzsche propunha uma concepção *sui generis* de natureza divinizada, por meio de Dioniso. A divindade Dioniso mostra-se como ‘impulso’ e como ‘fundo’ artístico da própria natureza, cujos poderes titânicos sobressaíam nas festas dionisíacas e nos mitos gregos. Nos gregos, o sátiro configurava a verdade, o núcleo mais íntimo da natureza, em contraposição à mentira da civilização. Nesse sentido, há ainda uma concepção teleológica de natureza: equiparada à Vontade, a natureza uma se serve de ilusões do indivíduo para atingir seus alvos. Entretanto, além da crueldade e do retorno ao fundo primordial, através da arte da bela aparência seria possível afirmar a natureza na multiplicidade de seus fenômenos” (Araldi, 2016, p. 322). Do nosso ponto de vista já há em *O nascimento da tragédia* a desdivinização que realmente interessa à Nietzsche e que estará presente ao longo de toda sua obra: a desdivinização socrático-cristã. Nietzsche já promove em *NT* o primeiro rompimento com a noção de oposição entre homem (e suas instituições) e natureza ao dar a ambos a mesma origem, o fundo primordial, e, novamente, quando justifica a multiplicidade dos fenômenos por meio do mesmo princípio, o *principium individuationis*.

¹⁹⁵ Em *NT* a concepção teleológica da natureza já aparece como circular, negando a concepção progressiva e linear da filosofia tradicional.

¹⁹⁶ Giacoia (2002) afirma que no “par de conceitos-metáforas [Apolo e Dionísio], Nietzsche teria expressado seu mais profundo discernimento: o da pertença mútua e inexorável entre vida e morte, agonia e êxtase, sombra e

fisiológico e psicológico: sentimentos, pensamentos e digestão etc. são parte de um mesmo complexo de impulsos em permanente combate entre si com momentos de hierarquia harmonizada. Homem *versus* mundo ou *versus* natureza é substituído por homem-mundo ou homem-natureza no sentido de continuidade e não de diferença.

Sua crítica, já nessa primeira obra, à cultura socrática e ao cristianismo¹⁹⁷, já demonstram sua inquietude com a ideia do mundo como criação divina e do divino como perfeição extraterrena: "Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, (...) santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado"¹⁹⁸, porque na sabedoria popular dos gregos "nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau"¹⁹⁹. Em seu projeto naturalista²⁰⁰ os impulsos humanos são impulsos naturais que reúnem corpo e pensamento, e os deuses são ao mesmo tempo impulsos naturais e produto da criação de uma cultura. Em Nietzsche o homem se torna mais parte do mundo e menos sujeito desse mundo.

Em acordo com Wotling (2011), independentemente da diferença entre *Cultur* e *Civilisation*, num sentido amplo cultura em Nietzsche não diz respeito à formação intelectual, mas ao conjunto das atividades humanas no que tange a sua produção, o que inclui filosofia, arte, moral e religião, como também estrutura social e política. Na juventude seu foco está sobre o problema da unidade e da harmonia que atravessa todas as manifestações de um povo. A erudição é apontada como o contrário dessa harmonia/unidade na medida em que pressupõe a mistura caótica de diversos estilos, levando à barbárie²⁰¹. Wotling identifica nessa diferenciação entre unidade e barbárie cultural a presença da questão da estrutura pulsional ou da disciplina dos instintos que será tema de sua filosofia até os últimos escritos.

luz, criação e destruição" p. 13-4. Entendemos que homem e mundo ou homem e natureza também integra seu discernimento da pertença mútua e inexorável desde *NT* e assim prosseguirá até seus últimos escritos.

¹⁹⁷ Em *NT 3* Nietzsche faz uma rápida menção, porém já crítica, ao cristianismo.

¹⁹⁸ *NT 3*.

¹⁹⁹ *NT 3*.

²⁰⁰ Para alguns comentadores a ideia de um Nietzsche naturalista causa certo mal-estar talvez por conta da sombra destruidora que o determinismo natural deixou desde o colonialismo até o neocolonialismo, passando pelo holocausto. Para pensar o sentido disso que se chama projeto naturalista em Nietzsche ver Itaparica 2008; Marton 2010; Schacht 2011; Han-Pile 2011; Siemens 2016. Nesse contexto especificamente identificamos uma espécie de naturalismo fortemente influenciado pela filosofia da natureza antiga, pela arte romântica e pela metafísica de Schopenhauer (cf. Jordan, 2016).

²⁰¹ Gentili (2010) explica que erudição é barbárie em Nietzsche na medida em que promove a cisão entre o interno e o externo.

No contexto da tensão pulsional entre Apolo e Dionísio, as diferentes culturas são produto de "um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo"²⁰². A necessidade sexual e alimentar são os impulsos ordinários mais fortes que a vontade mantém presentes como meio de prender as criaturas à vida, no entanto não são suficientes quando se trata das "naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral como desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência"²⁰³. Estes elaboram ilusões mais sofisticadas de modo a enganar a si mesmos:

"A um algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu de beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna"²⁰⁴

A partir dessas elaboradas ilusões, desses estimulantes, "compõe-se tudo o que chamamos cultura"²⁰⁵, afirma o filósofo. De acordo com as características ou elementos constitutivos tem-se "uma cultura preferencialmente *socrática* ou *artística* ou *trágica*; ou se se deseja permitir exemplificações históricas: há ou uma cultura alexandrina, ou então helênica, ou budista"²⁰⁶. Em seu movimento de rompimento com a ideia de homem como filho de Deus e, portanto, sujeito racional em oposição a todo o resto (irracional) do mundo que o cerca, Nietzsche coloca essa concepção cultural apenas como uma configuração ilusória possível dentre tantas outras, e como uma cultura que nega a vida. Essa é a cultura alexandrina no qual todo o mundo moderno está preso e tem sua origem na figura de Sócrates. Em sua elaboração Nietzsche, a um só tempo, desdiviniza a noção de sujeito e naturaliza o processo de constituição das diferentes culturas. Toda e qualquer cultura é produto de naturezas mais nobremente dotadas que por não conseguirem lidar com o peso da existência, criam ilusões para enganar a si mesmas. Vemos que natureza, em *O nascimento da tragédia*, não se opõe à cultura, mas à produz.

Nietzsche encontra vestígios do instinto conciliatório dionisiaco em homens e povos de diferentes espaços e tempos históricos, da Grécia antiga ao Medievo alemão, quiçá mesmo no espírito de alguns alemães de seu tempo. No caso dos primitivos, todos os povos e todos os

²⁰² NT 18.

²⁰³ NT 18.

²⁰⁴ NT 18.

²⁰⁵ NT 18.

²⁰⁶ NT 18.

homens são capazes de tal manifestação fisiológica, mas para além dos primitivos tal instinto não é experimentado por todos os homens:

Há pessoas que, por falta de experiência ou por embotamento de espírito, se desviam de semelhantes fenômenos como de 'moléstias populares' e, apoiados no sentimento de sua própria saúde, fazem-se sarcásticas ou compassivas diante de tais fenômenos: essas pobres criaturas não têm, na verdade, ideia de quão cadavérica e espectral fica essa sua 'sanidade', quando diante delas passa bramando a vida candente do entusiasta dionisíaco.²⁰⁷

Nietzsche aponta para o fato de que existem aqueles que se desviam das manifestações dionisíacas. Não há qualquer menção quanto à recorrência desse embotamento, se ele é corriqueiro ou raro, apenas que se trata de algum tipo de deficiência, possivelmente decorrente da falta de experiência ou de embotamento de espírito, deficiência que os rende o título de pobres criaturas.

No que tange àqueles nos quais tais instintos irrompem, Nietzsche nos leva a crer que sua origem é completamente natural: "irrompem da própria natureza"²⁰⁸. De acordo com o filósofo, o instinto apolíneo "independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo"²⁰⁹, e no caso do instinto dionisíaco, da mesma maneira, "como realidade inebriante (...) não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade"²¹⁰. Tratam-se, portanto, de "estados artísticos imediatos da natureza"²¹¹.

Ao defender que tal instinto não depende de uma formação, de uma "educação artística" ou "altitude intelectual", Nietzsche é congruente com sua afirmação anterior de que o instinto dionisíaco está presente em povos primitivos, mais ainda, que está presente em "todos os povos e homens primitivos"²¹², porém não está presente em todos os homens gregos e, menos ainda, nos homens modernos, homens estes que enxergam tal manifestação fisiológica como moléstia popular. O filósofo indica que é possível encontrar as chaves para a compreensão desse embotamento que afasta alguns ou muitos homens²¹³, dependendo da civilização, dos instintos

²⁰⁷ NT 1.

²⁰⁸ NT 2.

²⁰⁹ NT 2.

²¹⁰ NT 2.

²¹¹ NT 2.

²¹² NT 1.

²¹³ *O nascimento da tragédia* não explicita a dimensão quantitativa desse acidente.

naturais que em princípio estariam presentes de maneira latente, como elemento constitutivo do humano, ou melhor, do animal humano.

Nietzsche elenca dois vetores de força para justificar a possibilidade da existência das naturezas nobres e dos embotados de espírito: sensibilidade natural e ambiente cultural. Quanto à sensibilidade natural, trata-se de algo da ordem do aleatório. Nietzsche apenas constata que existem pessoas dotadas "pela natureza de qualidades mais nobres e delicadas"²¹⁴ e, por conseguinte, as que não possuem tais qualidades. As "naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral com desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência"²¹⁵, tendem a transformar esse fardo em estimulante para a criação de ilusões que têm a função de prender tais criaturas à vida. Essas naturezas mais nobremente dotadas, por apresentarem maior sensibilidade, vivenciam intensamente tanto o impulso dionisíaco quanto o impulso apolíneo ou, em outras palavras, tais instintos estão mais aflorados nessas naturezas sensíveis.

O ambiente cultural é capaz de difundir culturalmente qualidades nobres e delicadas. Trata-se de uma espécie de dotação artificial de determinado *ethos*, por isso de caráter menos forte. Homero²¹⁶, Ésquilo, Péricles etc. são exemplos de indivíduos sensíveis que contagiaram culturalmente seus contemporâneos dando origem ao que Nietzsche chama de sabedoria popular grega.

As diferentes culturas são, portanto, formadas a partir de diferentes ilusões de indivíduos que têm em comum uma maior sensibilidade para o dionisíaco e para a superação desse mesmo impulso destruidor do dionisíaco, produzindo, assim, a ilusão necessária à sobrevivência, a ilusão da individuação, a ilusão da possibilidade da vida, da vida boa.

Vemos em Nietzsche tanto a defesa de uma continuidade entre "coração da natureza"²¹⁷ e cultura, como o caminho por onde tal continuidade se dá: o indivíduo. O indivíduo mais tomado pelo dionisíaco, quando consegue se prender à vida, o faz porque seu instinto apolíneo também está presente fortemente. Observamos que, em Nietzsche, um determinado tipo de

²¹⁴ NT 22.

²¹⁵ NT 18.

²¹⁶ De acordo com Araldi (2009) Homero não é sujeito da criação onírica dos deuses olímpicos, mas Apolo: "É Apolo quem conduz Homero, o artista ingênuo, para a glorificação do prazer da aparência" p. 127. Mas no que tange ao nosso interesse, Homero, por algum motivo, é o que encarna o impulso apolíneo, então não acreditamos entrar num desacordo com Araldi.

²¹⁷ Nietzsche diferencia "o coração da natureza" (NT 4) ou "natureza em sua máxima força" (NT 8) da natureza vista como real ou empírica.

indivíduo, mais sensível, é capaz de produzir cultura ou, dependendo das circunstâncias, é capaz de resistir à uma cultura que não lhe parece favorável à vida.

Sócrates tanto quanto Schiller, Goethe, Kant, Schopenhauer, Wagner, dentre outros, são indivíduos sensíveis, mas a atuação de cada um desses indivíduos na história foi bastante diferente. Para Nietzsche, "heróis como Schiller e Goethe não conseguiram arrombar aquela porta encantada que conduz à montanha mágica helênica (...), não chegaram mais longe do que aquela mirada nostálgica"²¹⁸, outros, como Kant e Schopenhauer criaram condições para o aparecimento das primeiras fissuras na cultura socrática e Wagner, através do espírito da música, estaria a postos para a tarefa do renascimento da tragédia no momento da implosão da cultura alexandrina, mas nenhum deles, e nem mesmo todos eles conjuntamente, carrega o mérito da destruição do socratismo. Veremos adiante como um indivíduo pode atuar na transformação cultural e como uma cultura pode destruir a si mesma.

3.2 POR UM NOVO MITO DE ORIGEM

Diferentemente da visão que enxerga no berço de nossa civilização as mais belas obras de arte, o florescimento da filosofia e a riqueza das discussões políticas, Nietzsche precipita uma perspectiva que ele afirma ser bem mais realista: na origem de nossa civilização encontra-se antes o sofrimento, a crueldade e a selvageria²¹⁹.

Tal desconhecimento²²⁰, no entanto, não surpreende o filósofo, uma vez que os submetidos ao Estado "pouco se preocupam com sua origem assustadora"²²¹, afirma em *O estado grego*, "tanto que não há no fundo nenhum acontecimento que a historiografia ensine de maneira pior do que a realização daquelas usurpações súbitas, violentas e, pelo menos em um

²¹⁸ NT 20.

²¹⁹ De acordo com Delbó, se "*O nascimento da tragédia* contextualiza a arte trágica no interior da concepção helênica de mundo em que a dor não se dissocia da origem da existência, em 'O Estado grego', Nietzsche se volta para a análise do poder institucional estatal grego, que também não se desvincula da dor por seu ímpeto para a guerra, a usurpação, o domínio, a exploração. Ao se deter na análise da relação dos gregos com a arte, Nietzsche também esteve interessado nas suas formas do agir político. E a permanência de elementos de barbárie no Estado grego não foi por ele repudiada" Delbó, 2006: p. 188.

²²⁰ "o Estado, para o jovem Nietzsche, não é sinal da vitória do impulso civilizador, racional e anti-barbárie". Delbó, 2006: p. 195.

²²¹ CP, O estado grego, p. 47.

ponto, não esclarecidas"²²². Segundo Nietzsche é preferível aos modernos²²³ acreditar que na base e no significado do nosso Estado se encontra a dignidade do homem.

Os gregos não só sabiam dessa origem e sabiam lidar com ela, como eram sustentados pela imagem artística da guerra. Por isso Nietzsche afirma que a história não conheceu "nenhum outro exemplo de um desencadeamento tão medonho do impulso político, de um sacrifício tão incondicional de todos os outros interesses a serviço desse instinto de estado"²²⁴, tal como encontrado entre os gregos. Neles,

esse impulso é tão carregado que sempre volta a se enfiar contra si mesmo e a fincar os dentes na própria carne. Essa rivalidade sangrenta de uma cidade contra a outra, de uma facção contra a outra, esta cobiça mortífera das pequenas guerras, o triunfo de tigre sobre o cadáver do inimigo abatido, em poucas palavras a renovação ininterrupta daquelas cenas de batalha e horror em Tróia, em cuja contemplação vemos Homero mergulhar cheio de entusiasmo, como autêntico heleno"²²⁵

Seja com clareza, tal como entre os gregos, ou não, como entre os modernos, o Estado é para Nietzsche a força geradora do processo social, "a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado – aquele *conquistador* com mão de ferro, que nada mais é do que a objetivação do instinto mencionado"²²⁶. Thomas Hobbes marca a passagem do estado natural ou pré-social, caracterizado pela guerra de todos contra todos, para o estado social, pelo rito do contrato social. Para evitar a *bellum omnium contra omnes* os indivíduos livres teriam optado por um contrato social, abdicando de certas liberdades em troca de uma convivência pacífica em sociedade. Nietzsche nega essa ideia de contrato social²²⁷ ao alegar que o social é a própria violência, bem como sua manutenção, e que

²²² CP, O estado grego, p. 47.

²²³ De acordo com Peter Burke (2009) é atribuído a Burckhardt a organização de ensaios em torno de ideias como "modernidade", ao invés de conceitos mais convencionais como "redespertar da antiguidade". Este foi um conceito central de Burckhardt que sofreu críticas. A principal crítica diz respeito à aproximação realizada pelo historiador ao chamar de moderno acontecimentos separados por um ou mais séculos, desconsiderando transformações profundas. Dada a influência que Burckhardt exerceu sobre Nietzsche e a maneira menos rigorosa que o termo "modernidade" era utilizado quando viveram, não é difícil identificar a mesma ausência de rigor no filósofo em questão quanto ao termo "moderno" ou "modernidade". No entanto, este não é nosso objeto de estudo. Por este motivo aplicaremos o sentido pouco preciso, tal como ele aparece, sem maiores preocupações.

²²⁴ CP, O estado grego, p. 48.

²²⁵ CP, O estado grego, p. 48.

²²⁶ CP, O estado grego, p. 46.

²²⁷ Compartimos da interpretação de que "em *O Estado grego* Nietzsche rechaça a tradição que reconhece no Estado uma representação do povo. Ainda que subliminarmente, ele se opõe, nesse escrito, a todos aqueles que conceberam a origem do Estado em um acordo de cavaleiros, que viram nele o resultado de uma conquista racional instauradora da soberania". Delbó, 2006: p. 206-7.

tal violência é instintiva. O filósofo alemão combate a ideia moderna de que a sociedade ou o Estado é o símbolo do pacifismo²²⁸ em contraposição ao estado natural. Nesse confronto com Hobbes, Nietzsche nega, mais uma vez, a oposição entre natureza e sociedade.

Apesar da origem comum e do Estado como fato, há, entretanto, aqueles que se situam "fora dos instintos do povo e do estado"²²⁹, aqueles que carecem do instinto inconsciente à tendência estatal. Com exceção destes, todos os outros cidadãos, afirma Nietzsche, "permanecerão às escuras, seguindo cegamente aquilo que a natureza intenta através deles com seu instinto estatal"²³⁰. Estes, que se encontram na categoria da exceção, produzem perturbações perigosas na esfera política, perturbações essas que representam riscos tanto para a arte quanto para a sociedade. A carência do instinto estatal leva estes a tratar o estado como meio e não como fim. De acordo com o filósofo, carecem do instinto estatal "aqueles eremitas monetários, internacionalistas, despatriados, que, por sua falta natural do instinto estatal, aprenderam a utilizar abusivamente a política e os estados e a sociedade como aparato de seu próprio enriquecimento"²³¹. Por meio destes há um desvio da propensão estatal para a monetária.

A maneira como alguém que carece do instinto estatal é capaz de levar aqueles que o possuem a outro tipo de propensão, bem como dentre estes dois tipos, qual representaria a maioria e que força promove e sustenta o desvio da propensão, são questões que não possuem resposta evidente, mas em *A disputa de Homero* Nietzsche reforça a ideia de que não há distinção entre homem e natureza: "Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade"²³².

Em *O estado grego*, Nietzsche afirma que esse tipo que carece do instinto de estado, "para alcançar as mais elevadas exigências de suas metas egoístas pelos meios estatais"²³³, faz com que o Estado se liberte das "contrações terríveis e irregulares da guerra"²³⁴, de modo que o Estado seja "usado racionalmente; e, nessa situação, a guerra é uma impossibilidade"²³⁵.

²²⁸ De acordo com Delbó, o "Estado grego, aos olhos de Nietzsche, admitiu as consequências violentas de toda sua organicidade, não se consolidando com vistas à construção controlada e negadora dos ímpetus humanos mais terríveis – isso teria ocorrido graças ao elo entre mito e Estado, graças à ausência das criações teórico-racionais que Nietzsche identifica na explicação junsnaturalista para o Estado moderno". Delbó, 2006: p. 191.

²²⁹ CP, *O estado grego*, p. 49.

²³⁰ CP, *O estado grego*, p. 50.

²³¹ CP, *O estado grego*, p. 51.

²³² CP, *A disputa de Homero*, p. 65.

²³³ CP, *O estado grego*, p. 50.

²³⁴ CP, *O estado grego*, p. 50.

²³⁵ CP, *O estado grego*, p. 50.

Temos, então, a ideia de que existe alguma incompatibilidade entre uso racional do Estado e instinto de Estado, uma vez que a guerra é própria do instinto de Estado.

Noutro escrito do mesmo período, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche afirma: "O teu saber não aperfeiçoa a natureza, ele apenas mortifica a tua própria natureza"²³⁶, e mais adiante, nesse mesmo escrito, afirma que haverá uma juventude, a "primeira geração de lutadores e matadores de cobras, que precede o aparecimento de uma cultura e uma humanidade mais feliz e mais bela"²³⁷. Esta sofrerá do mal do excesso da razão, mas também de seu antídoto, vindo a ter "uma saúde mais vigorosa e, em geral, (...) uma natureza mais natural do que os seus predecessores, os 'homens cultos' (...) do presente"²³⁸. O "excesso de razão" causa um desequilíbrio que prejudica a vida porque além de não aperfeiçoar a natureza como pretende, mortifica a própria natureza.

Ao criticar a visão que enxerga no berço de nossa civilização as mais belas obras de arte, o florescimento da filosofia e a riqueza das discussões políticas (1), afirmar que na origem de nossa civilização encontra-se antes o sofrimento, a crueldade e a selvageria (2), que o Estado é o meio pelo qual a natureza forjou a sociedade (3), que essa é a natureza do Estado e que pessoas sem o instinto político ou de Estado põe a sociedade em risco (4), e que não existe nada que distinga o homem da natureza (5), Nietzsche dirige uma crítica ácida ao mito fundador do Estado moderno ocidental de base socrático-cristã, a saber, o mito do homem racional. Em decorrência da falência histórica do mito do homem racional, Nietzsche precipita e ao mesmo tempo prevê o surgimento do novo homem: uma natureza que não sofre de excesso de razão, por isso mais natural e saudável, e que dará origem a uma cultura e humanidade mais feliz e mais bela.

3.3 O EQUILÍBRIO ENTRE DIONÍSIO E APOLO COMO PRINCÍPIO DE AUTONOMIA

Nietzsche nos diz que o saber, o conhecimento, a história são vantajosos na medida em que são necessários "para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação"²³⁹. O filósofo identifica em nosso tempo justamente o contrário de um saber à serviço da

²³⁶ Co. Ext. II, p. 77.

²³⁷ Co. Ext. II, p. 96.

²³⁸ Co. Ext. II, p. 96.

²³⁹ Co. Ext. II, p. 5.

vida ou da ação, mas um saber à serviço do próprio saber e em detrimento da vida, donde esta vem se definindo e se degradando. Nietzsche constata nessa ultravalorização do saber pelo saber um dos sintomas mais característicos da doença de nosso tempo.

A sede pelo saber é produto do ódio pelo vir-a-ser da existência, pelo conhecimento da inevitabilidade do vir-a-ser, em outras palavras, pela consciência da dor, da degradação e da morte. Com um sentimento de inveja, afirma Nietzsche, o animal-homem olha para a felicidade do animal e o inveja por acreditar que este não sente nem ansiedade, nem melancolia, nem angústia, nem dúvida, ou seja, o animal é visto pelo homem como a categoria vivente que somente experimenta o instante fugaz do presente, com seu prazer ou desprazer momentâneo, sem elucubrações.

O homem se admira com a programação instintiva do animal para o esquecimento e lamenta a própria incapacidade de aprender a esquecer, vendo-se sempre preso ao que passou. Por viver a-historicamente, o animal "não sabe se disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero"²⁴⁰. O mais próximo que o animal-homem chega disso é a infância, mas tal bem-aventurança logo lhe é arrancada quando aprende o significado da palavra foi, tornando-se noticiado da imperfeição de sua existência através do sofrimento que não se esvai. Se a morte é a solução porque traz o tão aspirado esquecer, tal como ouviu o rei Midas de Sileno, o presente e a existência são levados embora ao mesmo tempo.

Nos extremos do tudo esquecer e do nada esquecer Nietzsche define felicidade e infelicidade, sendo a felicidade "o poder-esquecer ou (...) a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração"²⁴¹. Quanto ao segundo caso, o filósofo nos propõe imaginar um exemplo extremo:

um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver por toda a parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser²⁴².

O filósofo conclui, a partir do exame dos extremos, que é possível viver e viver feliz quase sem lembrança, tal como nos mostra o animal; mas, por outro lado, que viver sem esquecimento é impossível. Por essa via Nietzsche afirma que "há um grau de insônia, de

²⁴⁰ *Co. Ext. II*, p. 8.

²⁴¹ *Co. Ext. II*, p. 9.

²⁴² *Co. Ext. II*, p. 9.

ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um povo, um homem ou uma cultura"²⁴³. A vida humana é possível no espaço que preenche esses extremos, excluindo-se os extremos. Nas palavras do filósofo:

(...) somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem. No entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar. Onde encontramos feitos que puderam ser empreendidos pelo homem sem antes imiscuir-se naquela névoa espessa do a-histórico?²⁴⁴

A vida necessita da história ou a história é vantajosa para vida na medida em que não ultrapassa o limite em que a história passa a ser prejudicial ao vivente²⁴⁵. Assim Nietzsche estabelece em que medida o saber é vantajoso e em que medida é desvantajoso para a vida.

(...) Se por detrás do **impulso histórico** não age nenhum **impulso construtivo**, (...) se a justiça vige sozinha, então o **instinto criador** é enfraquecido e desencorajado. Uma religião, por exemplo, que precisasse se converter em saber histórico sob a vigência da pura justiça, uma religião que precisasse ser inteiramente conhecida cientificamente, acabaria ao mesmo tempo aniquilada ao final deste caminho. A razão disto está em que, no ajuste de contas histórico, sempre vêm à tona tantas coisas falsas, toscas, inumanas, absurdas e violentas, que a disposição para a ilusão piedosa, a única na qual tudo o que quer viver pode viver, necessariamente se dissipa: somente no amor, porém, somente envolto em sombras pela **ilusão do amor**, o homem **cria** (...). A história, porém, que não apenas destrói, sem que um impulso construtivo interno a conduza, torna a longo prazo as suas ferramentas esnobes e **desnaturadas**: pois tais homens destroem ilusões e 'quem destrói ilusões em si e nos outros **pune a natureza** como o tirano mais cruel!'"²⁴⁶

Na *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o filósofo retoma a lógica dos instintos dionisíaco e apolíneo de *O nascimento da*

²⁴³ Co. Ext. II, p. 10.

²⁴⁴ Co. Ext. II, p. 12.

²⁴⁵ Nietzsche formula três tipos de história e aponta em cada uma delas a vantagem e a desvantagem da história para a vida. São elas a história monumental, a história antiquária e a história crítica. Uso vantajoso: 1) "se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental"; 2) "quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário"; 3) "somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena". Uso prejudicial à vida: 1) "o conhecedor do grande sem o poder do grande"; 2) "o antiquário sem piedade"; 3) "o crítico sem necessidade" Cf.: Co. Ext. II, p. 25.

²⁴⁶ Co. Ext. II, p. 59 (*Grifo nosso*).

tragédia: 1) ambos os impulsos são naturais²⁴⁷, o histórico (enquanto revelação do devir) e o criador; 2) ambos são indispensáveis para a vida humana e devem conviver de maneira equilibrada. A saúde de uma cultura depende do equilíbrio dos instintos artísticos da natureza, “em rigorosa proporção recíproca”²⁴⁸.

O impulso histórico, em excesso, produz somente o sentimento do absurdo e do horrível, levando à destruição das linhas que delimitam a vida humana e forçando sua reincorporação ao todo. A predominância do impulso apolíneo, por sua vez, produz o excesso de individualização ou segregação que leva ao adoecimento ou mesmo à morte do organismo sociocultural. Nietzsche exemplifica o primeiro caso com a cultura budista, dada sua nostalgia pelo nada, consequência prática do conhecimento da unidade de todas as coisas. O segundo caso o filósofo exemplifica com a cultura romana, dada sua sobrestima do Estado e seu sentimento político²⁴⁹.

A ausência ou reduzida presença do instinto dionisíaco, ao contrário do que poderia parecer, não garantiria a suprema autonomia humana por meio de uma espécie de grau máximo do instinto criativo de fundo apolíneo pois, apesar de ser próprio da “dinâmica interna do movimento de individuação a busca do indivíduo por uma definição cada vez mais nítida dos próprios limites, por uma crescente auto-suficiência, independência e capacidade de autodeterminação”²⁵⁰, esse impulso apolíneo fora de medida “teria como consequência uma cada vez maior segregação entre os indivíduos, o que, por sua vez, significaria o enfraquecimento da própria vida como *unidade orgânica* de todos os viventes”²⁵¹, portanto seu adoecimento ou mesmo sua destruição.

Nos termos de *O nascimento da tragédia*, apesar de Apolo ser o formador de indivíduos e Estados por meio do *principium individuationis*, isso não significa que esse mesmo princípio, quando em desmedida, não possa levar à sua própria destruição: “De modo igualmente necessário cai um povo, a partir da vigência incondicional dos impulsos políticos, numa via de mundanização extrema, cuja expressão grandiosa, mas também horrorosa, é o *imperium romano*”²⁵².

²⁴⁷ Como vimos nos itens anteriores, em Nietzsche natureza e cultura não se opõem. Muito pelo contrário, desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche busca a superação dessa oposição.

²⁴⁸ NT 25.

²⁴⁹ NT 21.

²⁵⁰ Benchimol, 2002, p. 58-9.

²⁵¹ Benchimol, 2002, p. 59.

²⁵² NT 21.

Em resumo, apesar de Nietzsche relacionar a autonomia humana à dinâmica interna do movimento de individuação próprio do instinto apolíneo, sem a mediação do instinto dionisíaco a individuação tende a ser levada aos extremos, conduzindo à desintegração do organismo sociocultural da mesma forma que o faria a prevalência do instinto dionisíaco. Com isso concluímos que Nietzsche localiza o princípio de autonomia²⁵³, em *O nascimento da tragédia*, justamente no equilíbrio entre o vir-a-ser dionisíaco e a individuação apolínea.

3.4 INDIVÍDUO, SOCIEDADE E UNIDADE DE ESTILO

Para os propósitos dessa tese, temos nas primeiras *Considerações Extemporâneas* duas ideias centrais que devem ser analisadas em seus pormenores: 1) "Cultura é sobretudo unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo"²⁵⁴ e 2) "Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos"²⁵⁵. Começemos pela primeira dessas duas citações.

À esta citação (1), constante da *primeira extemporânea*, junta-se a definição de cultura presente na *segunda extemporânea*: "A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie (...) [é] a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo"²⁵⁶. Ambas se complementam. Vejamos os termos que elas trazem: 1a) Cultura, unidade de estilo, arte e povo são elementos mutuamente dependentes; 1b) Cultura é a antítese da barbárie; 1c) Cultura é unidade de estilo manifesta na vida cotidiana de um povo, em cada uma de suas atividades, da mais simples à mais honrada.

Parece possível derivar dessas citações que se um povo possui uma cultura, essa mesma cultura se manifesta em cada um dos indivíduos que a compõe. Trata-se de um movimento de mão dupla em que a cultura nutre e direciona o indivíduo e o indivíduo, por sua vez, atualiza em cada um de seus atos essa mesma cultura.

Para se atribuir uma cultura a um povo, tal cultura deve se expressar em cada uma de suas manifestações com unidade de estilo²⁵⁷. É essa unidade de estilo que une os indivíduos

²⁵³ Como vimos no item II.1, em Nietzsche o homem se torna mais parte do mundo e menos sujeito desse mundo. Nesse sentido, a autonomia está na individuação de todas as espécies e não na razão humana.

²⁵⁴ *Co. Ext. I, 1.*

²⁵⁵ *Co. Ext. II, 10.*

²⁵⁶ *Co. Ext. II, 4.*

²⁵⁷ É importante ter em mente que a "noção nietzscheana de cultura é perpassada pela articulação fundamental das diversas manifestações da vida de um povo em uma unidade de estilo artístico, tal como defende nos escritos

formando um povo e dando-lhe um caráter. Afirmar que a cultura é algo único, sem cisões, não significa afirmar que não haja multiplicidade, muito pelo contrário, mas que a multiplicidade é cimentada por um estilo que funciona como vetor, com direção e sentido, produzindo correspondência entre a forma e o conteúdo, entre o interno e o externo. Sob tal definição cultura e povo são uma única e mesma coisa.

Barbárie²⁵⁸ em Nietzsche não tem a ver com a conhecida oposição entre a civilização e o selvagem, primitivo ou bárbaro, ou entre o culto e o inculto. A barbárie é a ausência de estilo. Tal definição carrega consigo uma crítica direcionada à maneira como pensa e vive o "filisteu da cultura" ou o homem moderno, a saber, cindido entre forma e conteúdo e entre interior e exterior²⁵⁹, fruto da acumulação desordenada de conhecimentos de diferentes lugares e origens, e do ceticismo histórico.

Em *David Strauss, o confessor e o escritor*, Nietzsche rejeita a ideia da opinião pública de que a cultura alemã também teria sido vitoriosa na guerra contra a França. Para o filósofo essa ilusão é perniciosa “não porque ela seja uma ilusão – pois existem os erros que são muito salutares e benéficos – porém, porque ela está a ponto de transformar nossa vitória em uma derrota completa: *na derrota, ou seja, na extirpação do espírito alemão em favor do ‘Império alemão’*”²⁶⁰. É com vistas no conceito de cultura (*Kultur*) como “unidade do estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo”²⁶¹ que Nietzsche afirma que “na Alemanha, o conceito puro de cultura (*Kultur*) há muito se perdeu”²⁶², pois “saber muitas coisas e ter muitas qualificações não é (...) um meio necessário da cultura, tampouco um sinal dela, e combina

iniciais, como nas duas primeiras *Considerações Extemporâneas* contra David Strauss (1873) e sobre o proveito e a desvantagem da história para a vida (1874). Para Nietzsche, há uma vontade de arte em tudo o que um povo cria, mas não somente nas artes. O Estado, a religião, o mito, a ciência, a filosofia, a compreensão do mundo e do homem e todas as formas de expressão são decorrentes de uma vontade de arte, de criação, inscrita, por sua vez, na própria natureza. A estima de Nietzsche pela dimensão artística, religiosa e política da cultura grega antiga deve-se, precisamente, a essa concepção de cultura em que tanto a religião como o Estado são expressões artísticas da vida do povo”. Delbó, 2006: p. 205.

²⁵⁸ Delbó esclarece que as “distâncias comumente conferidas entre cultura e barbárie, homem e animal, não contribuem para a interpretação da cultura nos escritos de F. Nietzsche (...). Não há um movimento inaugural, nem de progresso da cultura em relação à natureza. Nem sequer domínio de uma em detrimento da outra”. Delbó, 2010: p. 287.

²⁵⁹ De acordo com Gentili, “Nietzsche define a erudição como a cisão do interno e do externo, conteúdo e forma; sobre isso se pauta a inventiva contra os alemães, que refutam ‘a forma’ a favor do ‘conteúdo’: esse é o célebre povo da interioridade” (Gentili, 2010, p. 63).

²⁶⁰ Co. Ext. I, 1.

²⁶¹ Co. Ext. I, 1.

²⁶² Co. Ext. I, 1.

muito mais (...) com o contrário da cultura, com a barbárie, ou seja: com a ausência de estilo ou com a caótica confusão de todos os estilos”²⁶³. De acordo com Nietzsche, é nessa

“caótica confusão de todos os estilos [que] vive o homem alemão de nossos dias: e um sério problema permanece, vale dizer, como é possível que ele, com toda sua instrução, não observe isso e se alegre de todo coração com sua ‘formação’ atual. Entretanto, tudo deveria instruí-lo: cada olhar sobre sua vestimenta, sua moradia, sua casa, cada passo pelas ruas de sua cidade, cada visita às lojas dos comerciantes da moda; uma vez que em meio à vida social ele deveria reconhecer a origem de suas maneiras e movimentos, em meio às nossas instituições artísticas, no regozijo com os concertos, teatros, museus, ele deveria ser levado a tornar-se consciente da grotesca mistura e sobreposição de todos os estilos possíveis que ali se encontram. O homem alemão amontoa ao redor de si as formas, cores, produtos e curiosidades de todos os tempos e de todas as regiões e produz com eles aquela moderna feira de cores, à qual seus intelectuais rapidamente passam a considerar e a formular como o ‘moderno em si’; enquanto ele mesmo permanece sentado tranquilamente nesse tumulto de todos os estilos. Porém, com essa espécie de ‘cultura’, que é apenas uma fleumática falta de sensibilidade para com a cultura, não se pode subjugar nenhum inimigo, muito menos aqueles que, como os franceses, possuem uma cultura verdadeira e produtiva, a qual, independente do valor que tenha, nós continuamos imitando em tudo e, na maioria dos casos, de forma desajeitada”²⁶⁴

O filisteísmo²⁶⁵ sistematizado e elevado à condição de dominante estabeleceu uma duradoura barbárie representada por uma unidade somente na medida em que excluiu e negou, de forma consciente ou não, toda forma artística produtiva e todas as exigências de um estilo cultural verdadeiro, estabelecendo de forma duradoura uma espécie de união de estilo a que Nietzsche chama de barbárie estilizada. O filisteu da cultura,

²⁶³ Co. Ext. I, 1.

²⁶⁴ Co. Ext. I, 1.

²⁶⁵ De acordo com Paschoal, em sua introdução ao livro *David Strauss, o confessor e o escritor*, “‘A palavra filisteu’, como explica Nietzsche, é tomada ‘da vida estudantil e utilizada em seu sentido mais amplo, isto é, mais popular, em contraposição aos filhos das musas, aos artistas, aos autênticos homens da cultura’. Com o agravamento de que, no caso do filisteu da cultura, ele ‘presume ser o próprio filho das musas e homem de cultura’. Segundo Charles Andler, ‘nos meios universitários, depois do século XVIII, denomina-se ‘filisteu’ o burguês submetido às leis, devotado aos afazeres, e que não consente para si a agradável liberdade de estudante’. Por sua vez, Volker Gerhardt define ‘o caricaturizado filisteu da cultura’ como ‘um homem que acredita na ciência, no contínuo progresso da sociedade e na bondade do ser humano, um homem que renega a trágica contradição no ser dos indivíduos – se em todo caso ele a reconhece – e não se coloca a questão pelo sentido de sua vida’. Uma pessoa de pouca cultura, cujos interesses são ligados apenas às coisas tangíveis, materiais, vulgares e convencionais. Esse é o filisteu da cultura. Um tipo de homem sem grande inteligência artística ou intelectual, mas que se proclama culto e que toma para seu deleite as obras dos autores clássicos, como se elas tivessem sido feitas para ele, da mesma forma como lança mão dos avanços da ciência e das conquistas da guerra, como se tudo o que foi produzido pela natureza e pela humanidade, até então, tivesse a ele e aos seu bem-estar por finalidade” (Paschoal, 2020, p. X-XI).

“um tipo de homem sem grande inteligência artística ou intelectual, mas que se proclama culto e que toma para seu deleite as obras dos autores clássicos, como se elas tivessem sido feitas para ele, da mesma forma como lança mão dos avanços da ciência e das conquistas da guerra, como se tudo o que foi produzido pela natureza e pela humanidade, até então, tivesse a ele e ao seu bem-estar por finalidade”²⁶⁶

O filisteu da cultura confronta-se com os clássicos o mínimo possível, o suficiente para deles ter tão equivocado conhecimento ao ponto de não se sentirem obrigados a continuar buscando em seu espírito e com sua coragem toda a experimentação selvagem que lhes é própria. O filisteu da cultura é “o entrave para todos os fortes e criativos, (...) os grilhões para todos os que correm em direção a metas elevadas, a névoa venenosa para todos os brotos frescos, o deserto arenoso e ressecador para o espírito alemão que busca e almeja uma vida nova”²⁶⁷. Esses acomodados, com o objetivo de garantir a tranquilidade, “se apoderaram da história e tentaram transformar em disciplinas históricas todas as ciências, das quais se poderia esperar ainda algum estorvo à sua comodidade, em especial a filosofia e a filologia clássica”²⁶⁸. A disciplina filosófica, esconderijo das confissões filisteias de seus autores, “inventou uma fórmula para divinizar a vida cotidiana: falou acerca de uma racionalidade de todo real e com isso cativou a simpatia do filisteu da cultura”, concebendo “unicamente a si mesma como real” e tratando “sua realidade como medida para a razão do mundo”²⁶⁹. É nesse contexto que toda arte deve se tornar arte de filisteu ou barbárie de estilo, e

“ai da arte que comece a tomar a si mesma a sério e apresente exigências que atentem contra o ganha-pão, o negócio e os hábitos do filisteu, ou seja, contra a seriedade filisteia – ele desvia seus olhos de tal arte como se tivesse visto algo obsceno e, com expressão de um guardião da castidade, adverte toda virtude carente de proteção para nem sequer olhá-la”²⁷⁰.

Tal decadência cultural, percebida por Nietzsche em seu tempo, diz respeito a uma sociedade burguesa utilitarista “que tem como meta, acima de tudo, o lucro, e é marcada pela ideia de progresso e por um materialismo mecanicista que retira o encantamento do mundo, concebendo (...) os homens como peças de uma grande engrenagem e a alma apenas como uma função do cérebro”²⁷¹. A arte, juntamente com toda e qualquer manifestação cultural, também é englobada pela lógica dessa sociedade burguesa utilitarista ao ser transformada em distração

²⁶⁶ Paschoal, 2020, p. X-XI.

²⁶⁷ *Co. Ext.* I, 2.

²⁶⁸ *Co. Ext.* I, 2.

²⁶⁹ *Co. Ext.* I, 2.

²⁷⁰ *Co. Ext.* I, 2.

²⁷¹ Paschoal, 2020, p. XIII.

no formato de uma espécie de alegria banal. Com isso a arte perde sua grandeza: a criação do significado e do sentido da existência humana.

Para sair da barbárie Nietzsche exorta os alemães a colocarem-se no caminho que leva à uma cultura autêntica e por cultura autêntica ele entende uma cultura própria e com sentido, que identifica um povo. Na antropologia de Nietzsche a cultura grega, ou melhor, o modo como chegaram a constituir tal cultura, funciona como um importante caso em seu método comparativo. Na *Segunda consideração extemporânea* o filósofo afirma, em tom comparativo, que "houve séculos em que os gregos se encontravam diante de perigo semelhante àquele no qual nos encontramos, a saber: o da inundação pelo estranho e pelo passado, de perecer junto à 'história'"²⁷². Eles nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade, como pensam aqueles que tratam a cultura grega como um milagre. Muito longe de um milagre e muito parecido com os problemas identificados por Nietzsche na Alemanha, a cultura grega foi, por muito tempo "um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios (...): mais ou menos semelhante como agora a 'cultura alemã' e a religião são, um caos em si cheio de lutas entre todos os estrangeiros e todo o passado"²⁷³, portanto uma barbárie, a ausência total de direção e unidade. Contudo,

graças à sentença apolínea, a cultura helênica não se tornou nenhum agregado. Os gregos aprenderam paulatinamente a *organizar o caos*, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina delfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixam morrer as aparentes²⁷⁴.

Através do conhece-te a ti mesmo apolíneo, os gregos "se apossaram novamente de si mesmos; não permaneceram por muito tempo os herdeiros (...) sobrecarregados de todo o oriente; eles se tornaram eles mesmos, depois de um doloroso combate consigo e por meio da interpretação prática daquela sentença"²⁷⁵. A superação da barbárie ou a organização do caos dependeu fundamentalmente de um doloroso combate consigo e da interpretação prática da sentença delfica.

Quanto à segunda ideia central – "Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos" –, temos que: 2a) os gregos aprenderam; 2b) o caos precisa ser organizado, ele não é bem-vindo como tal. Examinemos.

²⁷² Co. Ext. II, 10.

²⁷³ Co. Ext. II, 10.

²⁷⁴ Co. Ext. II, 10.

²⁷⁵ Co. Ext. II, 10. Grifo nosso.

Os alemães são advertidos por não possuírem cultura no sentido que Nietzsche a define e por isso são incentivados a buscarem os caminhos que conduzem a ela, a exemplo dos gregos, afinal, se os gregos, sob condições comparáveis, foram capazes de aprender a organizar o caos, os alemães ou, de forma mais ampla, os modernos, também o são. Trata-se de uma aprendizagem que visa a superação dos males identificados na modernidade, fundamentalmente a pobreza criativa. Quanto aos termos dessa aprendizagem, Gentili (2010) propõe em sua interpretação que "um povo não possui sua cultura por destinação inata e independentemente do próprio construir-se", pois a seu ver, de outro modo, "cairia (...) todo o sentido do discurso de Nietzsche que censura, sim, os alemães por não possuírem tal cultura, mas lhes exorta (...) a porem-se no caminho que conduz a tal cultura"²⁷⁶.

Nesse sentido a história pode funcionar como uma aprendizagem na medida em que é usada com a intenção de clarear aquilo que se precisa combater. No entanto, existe outra dimensão que não pode ser negligenciada: o "sentimento de vida cada vez mais elevado"²⁷⁷ que deve guiar o fazer histórico e não o contrário. Nietzsche fala de um impulso de vida, de um instinto de vida²⁷⁸ que, no fim das contas, guia essa aprendizagem. Aprendizagem sem esse impulso de vida nos torna exatamente aquilo que o filósofo pretende combater, que é a erudição estéril que "mortifica a (...) própria natureza"²⁷⁹.

Quando nos perguntamos sobre os termos dessa aprendizagem histórica, somos obrigados a pôr sobre a mesa o tipo de fazer histórico que Nietzsche se propõe considerar. Burckhardt²⁸⁰ foi um historiador que muito influenciou a primeira fase da obra de Nietzsche²⁸¹ e era um opositor de Hegel e do positivismo²⁸² no que tange à visão de história e do fazer do historiador. Para os hegelianos a história era capaz de verificar a dialética própria dos acontecimentos e, por isso, o rumo de seu desenvolvimento necessário; para os positivistas a história era uma ciência e a atividade do historiador a coleta de fatos extraídos de documentos

²⁷⁶ Gentili, 2010, p. 56.

²⁷⁷ *Co. Ext.* II, 10.

²⁷⁸ Solies defende que o conceito de vida em Nietzsche apresenta uma continuidade tematicamente digna de menção em que é sempre concebida a partir da perspectiva do orgânico e do trágico. Para o intérprete, a solução '*vivo, ergo cogito*' é um contraprograma "ao *cogito* de Descartes e seu '*vazio*' conceito de Ser" (Solies, 2014, p. 561-2). Jordan identifica uma correspondência entre as noções de vida e natureza em Nietzsche ao afirmar que apesar das diferentes posições particulares que podem parecer contraditórias, há um entendimento geral de natureza "que é afirmador da vida, do mundo, o qual se assenta sobre fatos fisiobiológicos" (Jordan, 2014, p. 394).

²⁷⁹ *Co. Ext.* II, 9.

²⁸⁰ Burckhardt (2009).

²⁸¹ Cf.: Large (2000), Chaves (2000), Burke (2009), Gentili (2010).

²⁸² Itaparica afirma que em *Co. Ext.* II o próprio Nietzsche "procura realizar um estudo sobre o historicismo, nas inflexões que lhe são contemporâneas (particularmente o hegelianismo e o positivismo)" Itaparica, 2017, p. 12.

e de relatos objetivos do que realmente acontecera. Muito diferente de ambos, para Burckhardt a história era vista como uma arte, uma espécie de literatura imaginativa próxima da poesia. Ao invés de procurar abordar o passado de forma exaustiva, Burckhardt procurava abordá-lo naquilo que julgava interessante, ou seja, ao invés de amontoar meros fatos externos, considerar apenas aqueles que nos fossem necessários, aqueles que marcavam uma época. Para ele o fazer histórico não podia ser outra coisa que uma avaliação subjetiva e perspectiva²⁸³, uma interpretação, dada a impossibilidade de se chegar a conclusões definitivas acerca do que ocorreu no passado. Seu objetivo não era contar histórias, mas retratar épocas através do que ele chamou de "cortes transversais"²⁸⁴, enfatizando o recorrente, o constante, o típico.

Burckhardt foi um historiador que se ocupou fundamentalmente do que ele chamou de "ponto de vista da história cultural"²⁸⁵, esquivando-se da preocupação com um relato histórico completo, ambição comum aos historiadores de sua época. Por cultura o historiador entendia visão de mundo e mentalidade, e suas manifestações eram observadas desde as artes plásticas, literatura e música até a língua, normas de conduta, asseio e festividades. Para Burckhardt cultura se define como o reino do espontâneo.

Esse breve parêntese sobre a concepção de história e de cultura para Burckhardt e a presença desse historiador na primeira fase dos escritos de Nietzsche é fundamental para que tenhamos o cuidado necessário ao interpretarmos a concepção do próprio Nietzsche acerca do que ele entende por aprendizagem histórica. Em *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação* Nietzsche impõe algumas exigências ao leitor, dentre elas a de que ele "não traga para a leitura a sua 'formação', algo como uma medida, como se com isto possuísse um critério para todas as coisas"²⁸⁶ e que se permita tatear "às cegas, dirigido apenas pelos **instintos**"²⁸⁷. Em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* Nietzsche lamenta que a academia seja formada por eunucos, uma máquina produtora de pessoas indiferentes com a vida e consigo, formados historicamente para ver a história como algo neutro²⁸⁸. Nietzsche nos encontra sofrendo "de uma doença das palavras e sem confiança em qualquer sensação própria, que ainda não esteja selada com palavras, como uma tal fábrica de conceitos e palavras sem

²⁸³ Como um grande conhecedor das artes, especialmente da pintura e escultura, tais metáforas visuais são frequentes em seu trabalho de historiador.

²⁸⁴ Burckhardt (2009).

²⁸⁵ Burckhardt (2009).

²⁸⁶ CP, *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*, p. 35.

²⁸⁷ CP, *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação*, p. 35 (Grifo nosso).

²⁸⁸ Cf.: Co. Ext. II, 5.

vida"²⁸⁹. Sob tais circunstâncias "o 'ser' vazio, não a 'vida' plena e verdejante me é garantida; minha sensação originária assegura-me apenas, que sou um ser pensante, não de que sou um vivente, de que eu não sou nenhum animal, mas no máximo um cogitante"²⁹⁰. A cultura para Nietzsche vem da vida. Assim ele nos diz: "Presenteai-me primeiro com a vida e então, a partir disso, terei prazer em criar-vos uma cultura!"²⁹¹. A cultura é resultante da vida²⁹² e a aprendizagem histórica não é puramente factual e conceitual.

Graças ao historicismo de sua época Nietzsche não vê a possibilidade de uma relação profícua entre história e vida, pois “a história passou a ser considerada uma ciência positiva, ocupando-se apenas de acumular os dados os mais variados. Essa identificação entre ‘cultura’ e ‘cultura histórica’ seria estranha para um grego antigo, um povo que soube preservar o aistórico em sua vida”²⁹³, a saber, o impulso à ação. Na interpretação de Itaparica, ao qual nos filiamos, o “homem moderno, assim, torna-se um repositório de informações dispersas, sem lhes imprimir uma forma ou direção. Isso resulta na inflação da interioridade, levando a um descompasso entre o interior e o exterior, (...) que é fatal para a vida”²⁹⁴. Itaparica reforça o perigo dessa desagregação ao enfatizar que Nietzsche “já tinha definido a cultura, na primeira extemporânea, ‘como unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo’”²⁹⁵.

Nos textos de juventude, muito antes da doutrina da vontade de potência, sua abordagem de cultura já é claramente fisiológica, ou seja, cultura em Nietzsche é uma configuração de impulsos altamente hierarquizados²⁹⁶. São as ideias de configuração e hierarquia que lhe dão a possibilidade de uma unidade de estilo sem excluir a multiplicidade e a dinâmica criativa. A cultura é um arranjo de impulsos conformados que dizem respeito tanto ao que é da ordem do orgânico quanto ao que é da ordem do psicológico. Há em Nietzsche a superação da dualidade

²⁸⁹ *Co. Ext.* II, 10.

²⁹⁰ *Co. Ext.* II, 10.

²⁹¹ *Co. Ext.* II, 10.

²⁹² De acordo com Itaparica, “dada a impossibilidade de nos desvencilharmos da história, pois o homem é essencialmente um ser histórico (o passado e a memória fazem parte de sua experiência no mundo), cabe saber até que ponto ela auxilia ou prejudica, vista aqui não como um conceito biológico, mas como a experiência da vida humana, que só pode ser pensada no interior de uma cultura” (2107, p. 12). Do nosso ponto de vista, apesar do conceito de vida não ser aplicado como um conceito puramente biológico, a dimensão do orgânico não pode ser excluída da experiência da vida humana na medida em que Nietzsche defende a superação da dualidade razão-corpo, pensamento-instinto.

²⁹³ Itaparica, 2017, p. 19.

²⁹⁴ Itaparica, 2017, p. 19.

²⁹⁵ Itaparica, 2017, p. 19-20.

²⁹⁶ Cf. verbete cultura do *Dicionário Nietzsche*, 2016.

razão-corpo, pensamento-instinto e, por isso, limitar o *conhece-te a ti mesmo* apolíneo a um "mote"²⁹⁷ é eliminar o que tem de mais forte e revolucionário em sua filosofia.

Em contraposição ao que se chama de cultura na modernidade, uma espécie de "decoração da vida", Nietzsche propõe uma ideia de cultura baseada em sua visão de mundo da cultura homérica, a saber, "como uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer"²⁹⁸.

Nos é premente marcar os termos da enorme diferença entre o *gnothi seauton* apolíneo e o *conhece-te a ti mesmo* filosoficamente interpretado por Sócrates, diferença capital para a compreensão não apenas dos escritos de juventude de Nietzsche, mas de toda sua obra, pois em seu diagnóstico o mal estar da modernidade decorre do socratismo. Na avaliação de Nietzsche, Sócrates representa aquilo que não era a Grécia antes dele: o marco da dualidade entre razão e corpo ou entre pensamento e instinto. Sócrates é aquele que torna a cabeça desproporcional em relação ao corpo, uma macrocefalia doentia que vê na razão a perfeição e no mundo a degradação. A Grécia que inspira Nietzsche está entre duas barbáries: a titânica e a socrática, ambas caóticas.

Retomemos agora a segunda parte da sentença: "organizar o caos". De acordo com Nietzsche, os gregos, submetidos ao mesmo caos causado pelo amontoado de estrangeirismos, aprenderam a organizar o caos. Sendo os gregos nosso referencial, o exemplo no qual devemos nos inspirar, vejamos como a organização do caos se realizou e em que medida os mesmos procedimentos utilizados por eles podem nos servir de acordo com o filósofo alemão. Voltemos à obra.

“Os gregos aprenderam paulatinamente a *organizar o caos*, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina delfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixam morrer as aparentes. Desta feita, eles se apossaram novamente de si mesmos; não permaneceram por muito tempo os herdeiros e os epígonos sobrecarregados de todo o Oriente; eles se tornaram eles mesmos, depois de um doloroso combate consigo e por meio da interpretação prática daquela sentença”²⁹⁹

²⁹⁷ Na interpretação de Gentili, “aquilo que, então, salvou os gregos foi o **mote** do deus delfico: ‘conhece-te a ti mesmo’. Foi **graças ao mote de Apolo** que aquela cultura não se reduziu a um mero ‘agregado’” (Gentili, 2010: p. 58. Grifo nosso).

²⁹⁸ *Co. Ext. II*, 10.

²⁹⁹ *Co. Ext. II*, 10.

Voltar-se para si de acordo com a doutrina delfica significa voltar-se para a própria forma, para os próprios limites, portanto para a possibilidade da própria vida. Apolo³⁰⁰ se apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, aquele por meio do qual a libertação do terror é possível. A forma tem como exigência duas máximas delficas: **conhece-te a ti mesmo e nada em demasia**. A cultura homérica é o exemplo da vitória sobre os excessos bárbaros do impulso dionisiaco, uma forma de evitar, por meio dos limites e do comedimento, o perigo iminente da transgressão destruidora³⁰¹.

Os excessos bárbaros falam, dentre outras coisas, das invasões "de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios"³⁰², de um excesso de influências vindas de todas as partes e que leva ao caos: ausência total de direção, forma e unidade. Muitas referências e muitas crenças acabam por pôr em suspenso a própria crença, o próprio referencial, gerando um questionamento do valor da própria cultura e, em última instância, da própria vida. Esse questionamento paralisa a ação, e nesse sentido, paralisa a própria vida.

Voltar-se para si com a finalidade de conhecer a si mesmo e não se perder nos excessos significa retomar o próprio mito, reconhecer que não é possível viver várias vidas ao mesmo tempo, perceber que o excesso de direções é responsável por dissipar forças, forças essas fundamentais para garantir a vida do próprio indivíduo e da própria cultura. A vida do indivíduo e da cultura necessitam ser indivisíveis para continuar existindo, por isso o conhecimento dos limites de sua forma e a prudência quanto aos excessos são a condição sem a qual a vida não poderia ser possível.

Para separar aquilo que somos daquilo que não somos, nos termos da *Segunda extemporânea*, Nietzsche propõe que se estabeleça um "doloroso combate consigo", de forma a se expulsar aquilo que, apesar de alojado, veio de fora, aquilo que nos é estrangeiro, aquilo que não nos faz sentido e que, por isso, anula o sentido ou a direção de nossa vida. Por essa via, aquilo que aprendemos dos estrangeiros é passível de interiorização, no entanto, caso não

³⁰⁰ Baseamo-nos na interpretação de Delbó. De acordo com a intérprete, "Nietzsche reconhece, na compreensão grega da política, a intervenção divina de Apolo, o que não significa, para ele, a exclusão do dionisiaco, mas a proteção contra o predomínio do titânico-dionisiaco. Civilização, vida em sociedade, Estado, leis, intervenção apolínea dos poderes para gerar ordem e configuração não implicam a expulsão definitiva da ira, da crueldade e da disputa entre os homens, mas significa ordenar tais forças da natureza sem pretender suprimi-las" Delbó, 2006: p. 187.

³⁰¹ A vitória apolínea sobre os excessos dionisiacos não significa a vitória sobre o dionisiaco, pois a sabedoria grega se baseava justamente na regulação mútua desses dois impulsos. O dionisiaco é em *O nascimento da tragédia* a expressão instintiva da unidade natural de todas as coisas.

³⁰² Co. Ext. II, 10.

venham a se constituir como uma necessidade autêntica, tais aprendizagens estrangeiras podem ser eliminadas sem que a vida seja aniquilada.

O combate consigo é auxiliado, nessa empreitada, por uma maneira de interpretação da sentença apolínea: ela deve ser prática. Não se trata de uma tarefa puramente cognitiva, mas de um experimento de vida. Mais uma vez Nietzsche sinaliza para a diferença entre o *gnothi seauton* apolíneo e o *gnothi seauton* socrático. A interpretação prática do *gnothi seauton* possibilita a retomada daquilo que o homem é, a saber, homem de ação, com amor pelo que faz. A interpretação socrática, apenas racional do *gnothi seauton*, torna o homem agitado, irrequieto, fraco, sem esperança³⁰³, justamente o erudito moderno que "muito sabe", mas nada é. Os eruditos são vistos por Nietzsche como eunucos: "pessoas indiferentes com a vida e consigo"³⁰⁴. O homem socrático de outrora se tornou o erudito de hoje: um homem sem ação porque não vê mais sentido na vida.

Em resumo, os gregos se deram conta de que o caos não era favorável à vida. Para organizar o caos se fez necessário deixar morrer alguns estrangeirismos a fim de permitir o desafogamento e o florescimento das necessidades autênticas. O reconhecimento daquilo que era e daquilo que não era autêntico se deu através de um "doloroso combate consigo" e de uma interpretação prática do *gnothi seauton* apolíneo. Após esse longo e doloroso combate, os gregos conseguiram se apossar novamente de si mesmos. Essa autenticidade liberou sua grande capacidade criativa que estava obstruída pelo excesso de contradições que esvaziavam o sentido da vida, esvaziando a própria força do viver.

Nos falta ainda esclarecer em que medida Nietzsche considera que os mesmos procedimentos utilizados pelos gregos podem servir aos modernos. De acordo com o filósofo, há uma semelhança considerável entre a barbárie de seu tempo e a barbárie vivida pelos gregos no que tange ao caos "cheio de lutas entre todos os estrangeiros e todo o passado"³⁰⁵. Nietzsche olha para o passado e nele reconhece alguma proximidade com o problema identificado na modernidade, ou seja, que a história, enquanto amontoado, causa danos à vida, portanto lhe é desfavorável, mas quando usada de maneira seletiva pode ser muito útil à expansão da vida.

Segundo Nietzsche existem três formas de olhar para o passado e "as três espécies de história existentes só encontram plenamente o que lhes cabe em um único solo e sob um único

³⁰³ Cf.: *Co. Ext. II*, 2, 3 e 5.

³⁰⁴ *Co. Ext. II*, 5.

³⁰⁵ *Co. Ext. II*, 10.

clima: em qualquer outra condição a história se transforma em uma excrescência desertificadora"³⁰⁶. As três espécies de história elencadas por Nietzsche são: a história monumental, a história antiquária e a história crítica. Vejamos em que condições cada uma delas é favorável ou desfavorável à vida.

A história monumental é favorável à vida na medida em que deduz que a grandeza é possível, afastando a dúvida nos momentos de fraqueza. A história antiquária, por sua vez, dota o indivíduo e a comunidade de sentido histórico, dando-lhe a oportunidade de olhar para além da vida individual e passageira, dando sentido a si mesmo como espírito da espécie, da cidade. A história crítica tem a força de explodir e dissolver parte do passado a fim de poder viver. Nesse sentido, a vida necessita da história na medida em que sofre e carece de libertação.

O uso degenerado de cada uma dessas três espécies de história apresenta os seguintes riscos à vida: o conhecedor do grande, no caso da história monumental, sem o poder do grande, leva à destruição de impérios; a história antiquária degenera a vida quando o passado é tão valorizado que chega a paralisar o presente, quando o novo é hostilizado e recusado. Nesse instante em que a fresca vida do presente não entusiasma mais a degeneração já está instalada; a história crítica é perigosa para a vida quando, sem discernimento, crava a faca nas próprias raízes, rompendo com todo e qualquer sentido previamente estabelecido para a vida. Não há como querer "flor sem raiz"³⁰⁷.

A limpeza do terreno propicia força para a espécie que realmente necessita viver, defende Nietzsche, por isso "a história tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento deveriam ser (...) odiosos para nós – na medida em que ainda nos falta o mais necessário e porque o supérfluo é o inimigo do necessário"³⁰⁸. A história é necessária quando "precisamos dela para a vida e para a ação", mas é supérflua quando leva "ao abandono confortável da vida ou da ação"³⁰⁹. O abandono da vida decorrente do excesso de história pode ser confortável em sua paralisia, mas é angustiante na medida em que torna a vida sem sentido. Quando a vida serve a história há o abandono da vida. Nietzsche luta pela inversão dessa experiência, ou seja, por uma nova história, aquela que está a serviço da vida. Este é o único solo e o único clima em que a história é vantajosa para a vida.

³⁰⁶ *Co. Ext. II, 2.*

³⁰⁷ *Co. Ext. II, 10.*

³⁰⁸ *Co. Ext. II, Prefácio.*

³⁰⁹ *Co. Ext. II, Prefácio.*

Nietzsche chama à cena dois antídotos contra o uso degenerado da história: o a-histórico e o supra histórico. O filósofo denomina de a-histórico "a arte e a força do poder esquecer e de se inserir em um horizonte limitado"³¹⁰ e por supra histórico "os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável"³¹¹, como é o caso da arte e da religião.

O sentido histórico sem a imposição de limites impossibilita o futuro porque implode as ilusões, destruindo junto com elas o desejo de viver. Dessa consideração não se deduz que a história seja em si um vício, muito pelo contrário, a justiça histórica é uma virtude, porém uma virtude terrível, porque mesmo que real e exercida com pureza de intenção "confunde o vivente e o leva à decadência: seu julgar é sempre um aniquilar. Se por detrás do impulso histórico não age nenhum impulso construtivo (...), então o instinto criador é enfraquecido e desencorajado"³¹². É nesse sentido que uma religião que se curva frente à justiça histórica termina inevitavelmente aniquilada. Isso se dá porque "no ajuste de contas histórico, sempre vêm à tona tantas coisas falsas, toscas, inumanas, absurdas e violentas, que a disposição para a ilusão piedosa, a única na qual tudo o que quer viver pode viver, necessariamente se dissipa"³¹³. Somente envolto pela ilusão o homem consegue criar.

De acordo com Nietzsche, a ciência vê na arte e na religião forças contrárias, pois, diferentemente destas, ridiculariza o esquecer ao enxergar neste o signo do não saber. A ciência moderna, descendente do homem racional socrático, retirou "do homem o fundamento de toda a sua segurança e tranquilidade, a crença no que perdura e se eterniza"³¹⁴. A partir dessa constatação Nietzsche pergunta: "Será então que a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida? Qual destes dois poderes é o mais elevado e decisivo?"³¹⁵ Não há quem possa duvidar, afirma o filósofo, que a vida é o poder decisivo, visto que "um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo"³¹⁶.

Partindo-se do pressuposto que o conhecimento necessita da vida, ele deve ter o mesmo interesse em garantir sua permanência que os seres tendem a apresentar, ou seja, o mesmo

³¹⁰ *Co. Ext. II, 10.*

³¹¹ *Co. Ext. II, 10.*

³¹² *Co. Ext. II, 7.*

³¹³ *Co. Ext. II, 7.*

³¹⁴ *Co. Ext. II, 10.*

³¹⁵ *Co. Ext. II, 10.*

³¹⁶ *Co. Ext. II, 10.*

desejo de perseverar na existência. No entanto não é isso que se dá. Frente a esse paradoxo o filósofo conclui que deve haver sobre a ciência uma espécie de inspeção e controle superiores por meio de uma espécie de "*doutrina da saúde da vida*" que garanta a atuação dos "antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico"³¹⁷, ou seja, os já mencionados dispositivos do supra histórico e do a-histórico.

Nesse contexto de percepção dos perigos que a ciência pode representar ao dominar a vida, Nietzsche acredita estar no tempo da vinda da "primeira geração de lutadores e matadores de cobras, que precede o aparecimento de uma cultura e uma humanidade mais feliz e mais bela", uma juventude que "sofrerá ao mesmo tempo deste mal [ciência, história] e de seu antídoto: e, apesar disto, acredita poder se vangloriar da posse de uma saúde mais vigorosa e, em geral, de **uma natureza mais natural** do que os seus predecessores, os 'homens cultos'"³¹⁸.

Para Nietzsche não há como conceber aquilo que não é natural porque não existe o transcendental no sentido socrático ou cristão do termo, ou seja, num sentido dual em que a vida é posta em oposição a um outro mundo, o mundo ideal, e por isso desejável. Apesar do forte traço metafísico nos primeiros escritos do filósofo, trata-se de uma metafísica imanente, reconhecedora de apenas um único mundo e valorizadora da vida, opondo-se, assim, à metafísica racional socrática, apontada por Nietzsche por ser geradora do espírito científico. Nas palavras de Roberto Machado:

(...) enquanto a metafísica do artista trágico [Metafísica de Nietzsche], em que a experiência da verdade dionisíaca se faz indissoluvelmente ligada à bela aparência apolínea, é capaz, com sua música e seu mito, de justificar a existência do 'pior dos mundos', transfigurando-o, a metafísica racional socrática, criadora do espírito científico, é incapaz de expressar o mundo em sua tragicidade, pela prevalência que dá à verdade em detrimento da ilusão e pela crença de que é capaz de curar a ferida da existência.³¹⁹

Em não havendo a possibilidade do transcendental em Nietzsche no sentido de um outro mundo, que seria o mundo ideal, é possível deduzir que a ideia de uma "natureza mais natural" tem mais a ver com o afastamento do paradigma que se deseja contrário a natureza, que de fato uma gradação validada pelo filósofo. Uma "natureza mais natural" nos parece indicar uma natureza que se vê natural, que não rejeita o natural, que não nega a vida. Não que o negador da vida se torne algo de outra ordem que não o natural ou menos natural de fato, mas ele se

³¹⁷ Co. Ext. II, 10.

³¹⁸ Co. Ext. II, 10 (Grifo nosso).

³¹⁹ Machado, 2005, p. 10.

acredita menos natural ao se posicionar contra o natural e contra a vida tal como ela é. Trata-se do homem culto, do homem que tem nojo da existência, aquele que quer olhar a vida à distância, que prefere a vida imaginada em detrimento da existente.

Uma cultura e uma humanidade mais feliz e mais bela, nos diz Nietzsche, tem como missão "abalar os conceitos que o presente tem de 'saúde' e 'cultura'"³²⁰, e apesar do sofrimento próprio de sua missão, pois sofrerá do mal de seu tempo e do antídoto para ele simultaneamente, ainda assim poderá ostentar uma saúde mais vigorosa, uma "natureza mais natural" que a de seus predecessores, os tais homens cultos. Não é também o sofrimento que torna alguém menos saudável ou menos natural, mas a disposição com que olha para a vida. É nesse sentido que os conceitos de saúde e cultura do nosso tempo devem ser abalados.

Nesses termos temos, em suma, que uma natureza é "mais natural" na medida em que deseja e exalta a vida, e "menos natural" na medida em que a rejeita, que a nega, que destrói suas ilusões. Não se trata, porém, de haver de fato uma natureza mais ou menos natural, mas sim de haver maior ou menor disposição para a vida. A natureza menos natural caracteriza uma postura frente à vida associada aos homens cultos porque estes são os representantes da metafísica socrática na modernidade, aquela que inventou a distinção entre o mundo sensível e o inteligível, considerando o segundo desejável e o primeiro aquele que deve ser superado pela razão. A distinção entre mundo sensível e inteligível de origem Socrática, de acordo com Nietzsche, é a base do nojo pela vida tal como ela é e a base da barbárie cultural vivenciada pela modernidade. É essa barbárie³²¹ cultural que o filósofo combate.

3.5 A SUPERAÇÃO DA OPOSIÇÃO ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE

³²⁰ *Co. Ext. II*, 10.

³²¹ A ideia de barbárie em Nietzsche carrega consigo uma crítica direcionada à maneira como pensa e vive o "filisteu da cultura" ou o homem moderno, a saber, cindido entre forma e conteúdo e entre interior e exterior, fruto da acumulação desordenada de conhecimentos de diferentes lugares e origens, e tomado pelo ceticismo histórico.

Minha tarefa: compreender a coerência interna e a necessidade de cada verdadeira cultura. Os meios de defesa e cura de uma cultura, a sua relação com o gênio do povo³²²

Nietzsche transgride, já em *O nascimento da Tragédia*, a oposição que separa natureza³²³ e cultura ao considerar que o desenvolvimento de uma cultura “é determinado por uma necessidade”³²⁴. Diferentes sentidos da palavra latina *cultura* são herdados pela modernidade, mas na França iluminista do século XVIII um desses sentidos passa a dominar o cenário, e isso se dá quando “o sentido de ação desloca-se para o do estado do espírito cultivado pela educação”³²⁵, solidificando e disseminando uma noção que não era totalmente nova, mas que ganha novos contornos no século XVIII, a saber, de que cultura se opõe à natureza, ou que “ao espírito com cultura opõe-se um espírito natural e sem cultura”³²⁶. Nietzsche identifica os primórdios dessa noção de cultura que opõe cultura e natureza na “dialética contrapontística”³²⁷ de Sócrates, adotada no medievo pelos teóricos cristãos e adequada ao contexto histórico moderno pelo iluminismo e seu movimento intelectual, deixando suas consequências até os nossos dias.

Em *Apolo e Dionísio* Benchimol observa que a análise do filósofo acerca de um fenômeno cultural busca se ocupar do que ele tem de necessário, desconsiderando as contingências e as circunstancialidades, e por necessário Nietzsche traduz aqueles “aspectos a partir dos quais a própria cultura pode ser compreendida como parte de um processo vital, ou, se quisermos, considerada *sob a ótica da vida*”³²⁸, deste modo, continua Benchimol, “*cultura* não se opõe a *natureza*, como a esfera da *liberdade* à da *necessidade*, nem é o resultado da *convenção*, do arbítrio, ou da vontade autônoma dos seres racionais, mas, antes, se enraíza em processos pertencentes à ordem do natural e do orgânico”³²⁹. A partir do momento que cultura passa a ser simultaneamente reflexo e motor do desenvolvimento do povo, e o povo é entendido como uma entidade orgânica, Nietzsche redesenha a noção de cultura com outro valor.

³²² “*Meine Aufgabe: deren inneren Zusammenhang und die Nothwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen. Die Schutz- und Heilmittel einer Kultur, das Verhältniß derselben zum Volksgenius.*” NF 1872, 19[33]. Pesquisa realizada em www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT. Acessado em 22 de janeiro de 2021.

³²³ De acordo com Delbó, “homem e natureza não se desvinculam e não se contrapõem devido às criações humanas”. Delbó, 2006: p. 196.

³²⁴ Benchimol, 2002, p. 105.

³²⁵ Frezzatti, 2016, p. 173.

³²⁶ Frezzatti, 2016, p. 173.

³²⁷ NT, 19.

³²⁸ Benchimol, 2002, p. 105.

³²⁹ Benchimol, 2002, p. 105.

O conceito desenvolvido por Nietzsche de povo contém os mesmos elementos da ideia de organismo herdada pelo filósofo do pensamento romântico: mundo como um único organismo que gera a si mesmo. Na medida em que o *Uno-primordial* é o uno vivo que totaliza as forças da natureza, toda a individuação é dele originada. O pressentimento do perigo da supressão da visão mítica do mundo, dada a implacável marcha do esclarecimento, provoca o levante da frente romântica no sentido de afirmar a preeminência do não-consciente sobre o consciente, da arte sobre o científico, do sentido de mundo sobre o sem-sentido.

A noção de organismo herdada do romantismo permite ao filósofo conciliar a unidade do *Uno-primordial* com a multiplicidade dos indivíduos, encerrando uma única lógica de funcionamento, rompendo, assim, com a noção binária e opositiva que precisa desconstruir. Ao considerar que em um organismo “temos um conjunto de processos vitais que se desenrolam com relativa autonomia e independência, mas que, não obstante, encontram-se integrados, como partes de um único movimento global”³³⁰, o filósofo cria a abertura necessária para unir liberdade e necessidade, pois o global é “anterior aos movimentos parciais que o constituem, condiciona-os a todos, ao estabelecer entre eles uma interligação mais profunda do que seu aparente isolamento”³³¹. A ideia de um princípio vital-espiritual imprime a “todo acontecer o caráter de parte de um único processo orgânico total. É a ideia da *anima mundi*, cuja história retrocede pelo menos a Plotino e ao *Timeu* platônico (mas que Nietzsche [...] já reconhece em Pitágoras e Empédocles)”³³², esclarece Benchimol.

A Vontade (*Wille*) de um povo é o princípio que garante a sua unidade e orienta seu desenvolvimento, além de ser aquilo que o distingue dos demais povos. A Vontade consiste num conjunto singular de instintos dominantes hierarquicamente organizados, traçando os limites de um rol de possibilidades. Em acordo com a interpretação de Benchimol, a Vontade em *O nascimento da tragédia* “controla e unifica os instintos do povo, com o que contribui para a atualização da *essência* deste nas existências individuais. Mas o elemento no qual este controle unificador se manifesta é a *cultura*”³³³, ou melhor, a própria Vontade se exterioriza na cultura.

É nesse sentido que o povo é visto como um organismo, ou seja, como uma unidade que se mantém na existência por meio da coordenação de suas partes individuais, estando essas

³³⁰ Benchimol, 2002, p. 33.

³³¹ Benchimol, 2002, p. 33.

³³² Benchimol, 2002, p. 33-4.

³³³ Benchimol, 2003, p. 108.

partes subordinadas a uma finalidade que se remete ao todo do organismo. Ao relacionar cultura e povo, sendo a cultura simultaneamente o reflexo e o motor do desenvolvimento de um povo e, o povo, o organismo, Nietzsche coaduna noções tidas como distintas e opostas, a saber cultura e natureza; cultura e necessidade. A raiz do constructo que pensa a cultura governada pela necessidade é a ideia de uma finalidade que caberia ao povo enquanto organismo.

3.6 O INDIVÍDUO QUE PRODUZ UMA CULTURA (DE MUITAS SOCIEDADES) E O GERME DE SUA PRÓPRIA DESTRUIÇÃO

O nascimento da tragédia investiga três transformações principais³³⁴, ficando todas as outras ideias presentes no livro subordinadas a elas. A primeira é a origem da tragédia tendo em vista suas condições e finalidades; a segunda é a morte da arte da tragédia perpetrada por Sócrates e, a terceira, a identificação de algumas manifestações culturais na modernidade que criam as condições ou dão abertura para o renascimento da tragédia. Começemos pela primeira transformação, a que levou ao nascimento da tragédia.

A tragédia brota do mistério da união apolíneo-dionisiaco. Como já vimos, é graças a essa união que é possível a libertação da terrível sabedoria de Sileno. Para compreender a mudança que levou os gregos a exaltar a vida e considerar a morte a pior, e não a melhor e mais preferível coisa para o homem, invertendo a sabedoria de Sileno, Nietzsche estabeleceu como método a demolição do edifício artístico da cultura apolínea a fim de encontrar seus fundamentos.

O primeiro sinal encontrado por Nietzsche se mostra logo na fachada superior desse edifício: "as magníficas figuras dos deuses *olímpicos*"³³⁵. Dentre as divindades individuais encontra-se Apolo, à quem Nietzsche reputa a paternidade desse mundo. Mas de que necessidade, pergunta o filósofo, "brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos?"³³⁶. A resposta: a necessidade da exaltação da vida.

Sob a cultura apolínea dos deuses olímpicos tudo que se faz presente é enaltecido, tudo é divinizado e, ao contrário do que somos levados a pensar num primeiro momento, a cultura apolínea não contraria a antiga lenda do rei Midas e do sábio Sileno, pois o fundamento no qual

³³⁴ Nos termos de Machado, 2005.

³³⁵ NT, 3

³³⁶ NT, 3

se assenta a cultura apolínea é exatamente o mesmo fundamento do ensinamento de Sileno: os temores e os horrores do existir. O grego conheceu esses horrores e sentiu esses temores, e para que a vida lhes fosse possível, construíram entre eles e a vida o olimpo. Essa é a sabedoria popular dos gregos, a sabedoria que transfigurou terror em serenojovialidade, transfigurando, transformando a sabedoria de Sileno.

(...) poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a 'vontade' helênica colocou diante de si um espelho transfigurador.³³⁷

O homem homérico, por intermédio de Apolo, anela pela continuação da vida a ponto de transformar seus lamentos em louvor à vida. O mundo apolíneo da beleza tem como substrato a terrível sabedoria de Sileno, estando um e outro ligados por uma recíproca necessidade. Segundo Nietzsche, Apolo "nos mostra (...) quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar"³³⁸. A beleza e o comedimento da cultura apolínea repousam sobre o substrato do conhecimento e do sofrimento. Em outras palavras, Apolo não elimina o dionisíaco, ele reprisa algo que em momento nenhum deixa de estar latente, sofrimento esse que alimenta o seu outro: a necessidade e o amor pela vida.

O "melhor e o mais excelso do que é dado à humanidade participar, ela o consegue graças a um sacrilégio, e precisa agora aceitar de novo as suas consequências, isto é, todo o caudal de sofrimentos e pesares"³³⁹. A tragédia grega, em sua tradição, tinha como objeto, sempre, os sofrimentos de Dionísio, o herói trágico que estava por detrás das figuras de Édipo, Prometeu e outros, todos máscaras de Dionísio.

Édipo, o decifrador do enigma da esfinge, decifra o enigma da natureza e devido a tal saber se precipita no abismo da destruição, experimentando em si mesmo a desintegração. Essa é a terrível sentença que o mito grita. O Prometeu de Ésquilo apresenta a dupla essência dionisíaca-apolínea, tradição essa que é rompida por Eurípides, afirma Nietzsche, ao destituir

³³⁷ NT, 3

³³⁸ NT, 4

³³⁹ NT, 9

Dionísio de seu papel de herói trágico. O filósofo compara o fim da tragédia grega ao fim costumeiro das religiões: a substituição dos pressupostos míticos por fundamentos históricos.

É importante pontuar que se a tragédia surge de um ato artístico mais difuso, a saber, do coro³⁴⁰, sua morte tem como principais responsáveis dois indivíduos que recebem o mérito negativo, do ponto de vista de Nietzsche, de deflagrarem uma cultura, de muitas sociedades, que já dura mais de dois milênios e meio. Esses dois indivíduos, Eurípides e Sócrates, acabam por reduzidos a um, pois Nietzsche considera Eurípides "apenas uma máscara"³⁴¹ da divindade que de fato falava através de sua boca. Essa divindade "não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES"³⁴². Diferentemente da contradição apolíneo-dionisiaco, pois Apolo não pretende eliminar o dionisiaco, mas apenas represar algo que em momento nenhum deixa de estar latente, a nova contradição dionisiaco-socrático tem como meta extirpar à força o dionisiaco do solo helênico, objetivo alcançado com a destruição da obra de arte da tragédia grega.

Nietzsche aponta para a alteração cultural promovida por Sócrates: para ser belo deve ser inteligível, porque somente o saber pode ser virtuoso. A introdução de uma espécie de prólogo nos dramas de Eurípides é para Nietzsche o "exemplo da produtividade desse método racionalista"³⁴³. O mencionado prólogo funciona como um resumo explicativo do que se sucederá na peça e tem o objetivo de garantir a compreensão, por parte do público, do papel de cada personagem e da trama como um todo. A inteligibilidade se torna muito superior em importância que a tensão épica proporcionada pelas incertezas acerca do que iria acontecer.

Extirpar Dionísio significava extirpar a atuação do inconsciente, a insensatez, a misticidade, a sabedoria instintiva, a irracionalidade traduzida por Sócrates como "causas sem efeitos e (...) efeitos que pareciam não ter causas; e, no todo, um conjunto tão variegado e multiforme que teria de repugnar a uma índole ponderada"³⁴⁴. Eurípides tinha a função de levar, através do teatro, a voz de Sócrates, – o primeiro homem sóbrio, imune à atração pela bebida narcótica –, a condenação dos poetas bêbados.

Aquilo que Sófocles disse de Ésquilo, ou seja, que ele fazia o correto, embora inconscientemente, não foi dito decerto no sentido de Eurípides, o qual, quando muito,

³⁴⁰ De acordo com Nietzsche, a "história da gênese da tragédia grega nos diz (...) com luminosa precisão, que a obra de arte trágica dos helenos brotou realmente do espírito da música: (...) do coro" *NT*, 17.

³⁴¹ *NT*, 12

³⁴² *NT*, 12

³⁴³ *NT*, 12

³⁴⁴ *NT*, 14

teria admitido que Ésquilo, *porque* ele criava inconscientemente, criava o incorreto. Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einsicht*] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele. Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta 'irracional'; o seu princípio estético, 'tudo deve ser consciente para ser belo', é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: 'tudo deve ser consciente para ser bom'. Em consequência disso, Eurípides deve valer para nós como o poeta do socratismo estético.³⁴⁵

Os nomes de Sócrates e Eurípides eram pronunciados pelos adeptos dos velhos tempos como desencaminhadores do povo, mas em vão. Sócrates é o "precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas"³⁴⁶ que tinha como grande objetivo "corrigir a existência"³⁴⁷. Sócrates, de uma só vez, negou toda uma tradição voltada para a exaltação da vida: Homero, Ésquilo, Píndaro, Fídias, Pítas, Péricles. "Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador"³⁴⁸. Na era socrática a natureza lógica toma o lugar do que no místico se encontra a sabedoria instintiva.

Para Sócrates a arte trágica é dirigida para aqueles que não tem entendimento das coisas, portanto para as massas e não para os filósofos. Tal como uma arte adulatora, tinha o papel de agradar, e não de prezar pelo útil. Em Sócrates "o *pensamento filosófico* sobrepassa a arte e a constrange a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética"³⁴⁹, onde a seiva que circula é o otimismo do pensar claro e consciente, otimismo esse que destruiu pouco a pouco a presença do dionisiaco na tragédia, "até o salto mortal no espetáculo burguês"³⁵⁰, conjectura Nietzsche.

O novo homem, o homem teórico, "combate a sabedoria e a arte dionisiacas, (...) trata de dissolver o mito, (...) substitui uma consolação metafísica por um (...) *deus ex machina* próprio, a saber, o deus das máquinas"³⁵¹. Agora acredita-se na "correção do mundo pelo saber,

³⁴⁵ NT, 12

³⁴⁶ NT, 13

³⁴⁷ NT, 13

³⁴⁸ NT, 13

³⁴⁹ NT, 14

³⁵⁰ NT, 14

³⁵¹ NT, 17

em uma vida guiada pela ciência; e que é efetivamente capaz de desterrar o ser humano individual em um círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis"³⁵².

A influência de Sócrates no porvir é o problema apontado por Nietzsche: "como a influência de Sócrates, até o momento presente, e inclusive por todo o porvir afora, se alargou sobre a posteridade, qual uma sombra cada vez maior no sol poente"³⁵³, pergunta-se Nietzsche. Sócrates é o primeiro exemplar do tipo "*homem teórico*, cuja significação e cuja meta é nosso dever agora chegar a compreender"³⁵⁴. Sócrates vem ao mundo com uma "inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*"³⁵⁵. Sócrates é o primeiro a surgir "pela mão de tal instinto da ciência"³⁵⁶. A partir de Sócrates, "o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda"³⁵⁷ estendendo por sobre o globo um conjunto de pensamentos que se torna universal. Sócrates é um ponto de inflexão da cognominada história universal.

Se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber e o otimismo da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre *a consideração teórica* e *a consideração trágica do mundo*; e, só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir esperança de um renascimento da tragédia³⁵⁸

Temos, então, na base dessa transformação, um instinto naturalmente fraco, degenerado e, por isso, dependente de uma visão otimista, que se crê capaz de corrigir o mundo através da ciência. Ele, Sócrates, surge como a força que se opõe à outra força por Nietzsche denominada "consideração trágica do mundo", esta também decorrente de impulsos naturais. À luta entre essas duas considerações de mundo, ou seja, a consideração teórica e a consideração trágica do mundo, Nietzsche atribui três grandes transformações: primeiro, o nascimento da tragédia; segundo, a morte da tragédia com a instauração da consideração teórica do mundo. A primeira transformação se materializa por intermédio de homens como Homero, Píndaro, Fídias,

³⁵² NT, 17

³⁵³ NT, 15

³⁵⁴ NT, 15

³⁵⁵ NT, 15

³⁵⁶ NT, 15

³⁵⁷ NT, 15

³⁵⁸ NT, 17

Pérgles, Ésqúlo dentre outros. A segunda transformação toma corpo através das pessoas de Sócrates e Eurípides.

A terceira grande transformação, de acordo com Nietzsche, deve ocorrer com o renascimento da tragédia ou renascimento da consideração trágica do mundo. Essa retomada só pode se efetivar mediante o esgotamento da consideração teórica do mundo, e esse esgotamento se dará com a exposição de seus limites, aniquilando assim sua promessa de validade universal. Sócrates e Fausto já aparecem justapostos nos extremos do mesmo arco, sinal de que o homem moderno já presente os limites do prazer socrático pelo conhecimento.

No interior desse contexto histórico, "grandes naturezas (...) souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais"³⁵⁹, quando, "pela primeira vez, foi reconhecida como tal aquela ideia ilusória que, pela mão da causalidade, se arroga o poder de sondar o ser mais íntimo das coisas"³⁶⁰. À Kant e Schopenhauer Nietzsche atribui a incrível vitória sobre o otimismo da nossa cultura, otimismo esse ocultado no âmago da lógica.

Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* (...) acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-lo no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador.³⁶¹

Kant e Schopenhauer, souberam interpretar em profundidade no que consistia a doença da cultura moderna: o otimismo inflado tendo como âmago o germe da autodestruição. A partir de então Nietzsche acredita que "se introduz uma cultura que (...) [se pode] denominar trágica"³⁶². Sua "característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria"³⁶³, que agora, não mais "iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, e com um sentimento

³⁵⁹ NT, 18

³⁶⁰ NT, 18

³⁶¹ NT, 18

³⁶² NT, 18

³⁶³ NT, 18

simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio"³⁶⁴. Nietzsche projeta "uma geração a crescer com esse destemor do olhar, com esse heroico pendor para o descomunal, (...) a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo, a fim de 'viver resolutamente' na completude e na plenitude"³⁶⁵. Essa nova geração desejará uma nova arte, a arte trágica, como uma forma mais profunda de considerar as questões éticas³⁶⁶.

3.7 A TAREFA ÉTICA

Ética, do grego *ethos*, entendida como a parte da filosofia que “se ocupa dos valores, princípios e juízos morais”, de acordo com o verbete de Salehi no dicionário *Léxico de Nietzsche*, “assume no pensamento e na obra de Nietzsche uma posição de particular destaque. Não apenas nos livros que Nietzsche dedicou explicitamente à ética, (...) senão que, mediante quase todos os seus escritos, a discussão com a ética estende-se qual um fio condutor”³⁶⁷. Salehi nos diz ainda que a ética “investiga diferentes projetos de felicidade e aspirações humanas e **valora o agir humano moralmente orientado**”³⁶⁸.

Skowron afirma que para Nietzsche a filosofia se inicia “com uma ‘legislação de grandeza’, a qual ‘está sempre a caminho das coisas mais dignas de ser sabidas’ e, nessa medida, que concedem uma **orientação para uma cultura**”³⁶⁹. O intérprete segue afirmando que em *Além de bem e mal* “Nietzsche vai caracterizar o filósofo como ‘ORDENADOR E LEGISLADOR’ e separá-lo do homem cientista e do filósofo profissional”³⁷⁰. Deixemos os anos 1880 para os próximos capítulos e nos fixemos nos primeiros textos do filósofo sobre o problema da ética.

³⁶⁴ NT, 18

³⁶⁵ NT, 18

³⁶⁶ Para Nietzsche, “os ideais éticos não se baseiam em sentidos absolutos e categóricos, (...)”, mas em normas contingentes da ordem do social, natural e cultural. De acordo com Salehi, “a discussão com a ética estende-se qual um fio condutor” por quase todos os escritos do filósofo, dado que se ocupa “dos valores, princípios e juízos morais” (Salehi, 2014, p. 196-7).

³⁶⁷ Salehi, 2014, p. 196.

³⁶⁸ Salehi, 2014, p. 196 (*grifo nosso*).

³⁶⁹ Skowron, 2014, p. 215 (*grifo nosso*).

³⁷⁰ Skowron, 2014, p. 215.

Em *O nascimento da tragédia* vimos que no contexto da tensão pulsional entre Apolo e Dionísio, as diferentes culturas são produto de "um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo"³⁷¹. A necessidade sexual e alimentar são os impulsos ordinários mais fortes que a vontade mantém presentes como meio de prender as criaturas à vida, no entanto não são suficientes quando se trata das "naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral como desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência"³⁷². Estes elaboram ilusões mais sofisticadas de modo a enganar a si mesmos:

"A um algea-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu de beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna"³⁷³

A partir dessas elaboradas ilusões, desses estimulantes, "compõe-se tudo o que chamamos cultura"³⁷⁴, afirma o filósofo. De acordo com as características ou elementos constitutivos tem-se "uma cultura preferencialmente *socrática* ou *artística* ou *trágica*; ou se se deseja permitir exemplificações históricas: há ou uma cultura alexandrina, ou então helênica, ou budista"³⁷⁵. Em seu movimento de rompimento com a ideia de homem como filho de Deus e, portanto, sujeito racional em oposição a todo o resto (irracional) do mundo que o cerca, Nietzsche coloca essa concepção cultural apenas como uma configuração ilusória possível dentre tantas outras, e como uma cultura que nega a vida. Essa é a cultura alexandrina no qual todo o mundo moderno está preso e tem sua origem na figura de Sócrates.

Trata-se, nas palavras de Benchimol, "da *tendência científica*, daquela formidável avidez pelo saber (*Wissensgier*) socrático, que, desde que foi posta em movimento por seu patrono, não cessou de exercer um férreo domínio sobre a cultura ocidental, forçando-a a uma longa e inexorável decadência"³⁷⁶. É contra essa cultura que o cometa³⁷⁷ Nietzsche se choca, uma cultura que chegou num nível tão elevado de decadência cultural que chega ao ponto de odiar toda cultura alternativa "que propõe metas para além do dinheiro e da aquisição, que gasta

³⁷¹ NT, 18.

³⁷² NT, 18.

³⁷³ NT, 18.

³⁷⁴ NT, 18.

³⁷⁵ NT, 18.

³⁷⁶ Benchimol, 2002, p. 117.

³⁷⁷ Cf. FT, 1.

muito tempo”³⁷⁸, pois essa cultura desencantada, a saber em sua etapa moderna ou iluminista, tem como projeto de felicidade e aspiração humana o maior ganho material para o maior número de pessoas. Novamente com as palavras de Nietzsche, “segundo a **eticidade** hoje vigente, justamente o contrário é elogiado, a saber, uma formação rápida, para tornar-se logo um ser ganhador de dinheiro”³⁷⁹. Em *Schopenhauer como educador* Nietzsche conclama por um ideal: “uma nova esfera de deveres”³⁸⁰, deveres esses que

“não são deveres de um solitário; ao contrário, nós pertencemos, com eles, a uma comunidade poderosa, que se mantém coesa, de fato, não por meio de formas e leis externas, mas por meio de um pensamento fundamental. Esse é o pensamento fundamental da cultura (*Kultur*), na medida em que esta somente sabe propor a cada um de nós uma única tarefa: *promover o engendramento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós e, por meio disso, trabalhar no acabamento da natureza*. Pois, do mesmo modo que a natureza necessita do filósofo, também ela necessita do artista para um fim metafísico, a saber, para o esclarecimento de si mesma, de modo que lhe seja contraposto, enfim, como formação pura e acabada, o que ela nunca conseguiu ver nitidamente na inquietude do devir – para seu autoconhecimento, portanto. Goethe foi aquele que pôde notar, com uma atrevida expressão, de sentido profundo, o quanto devem valer à natureza todas as suas tentativas”³⁸¹

Há nessa citação de *Considerações extemporâneas III* demonstração de seu compromisso com a reforma cultural de Bayreuth, mas o que nos importa diretamente é o que subjaz nesse compromisso e que permanecerá em sua obra, tal como afirmam Salehi e Skowron (2014): legislação de grandeza, orientação para uma cultura. No capítulo seis dessa mesma *extemporânea*, Nietzsche afirma que “a dificuldade do homem está em mudar de orientação e propor para si uma nova meta”, tendo em vista “um novo pensamento fundamental da cultura”³⁸².

Nas palavras de Araldi, “o jovem professor quer instaurar ‘forças éticas’ com o mesmo vigor da eticidade antiga, a partir do exemplo de Schopenhauer”³⁸³ em *Considerações extemporâneas III*, mas há um problema e ele “reside em conciliar a conclamação a uma

³⁷⁸ Co. Ext. III, 6.

³⁷⁹ Co. Ext. III, 6 (grifo nosso).

³⁸⁰ Co. Ext. III, 5.

³⁸¹ Co. Ext. III, 5.

³⁸² Co. Ext. III, 6.

³⁸³ Araldi, 2020, p. XIII.

revolução artística com o pessimismo no modo de pensar e de agir”³⁸⁴ de Schopenhauer. É nesse sentido que

“uma sombra funesta se insinua quando Nietzsche trata do juízo negativo de Schopenhauer sobre o valor da existência. Na visão schopenhaueriana do julgamento ultraterreno, a vida era posta sobre uma balança e avaliada como muito leve. Nietzsche, por sua vez, quer fazer do excesso dionisíaco da vida o novo peso ético-estético da existência. Mas ele está ainda ligado à sua metafísica de artista e à metafísica da ética schopenhaueriana. Se a vida autêntica está incrustada um plano metafísico, a própria metafísica do jovem Nietzsche reverte-se na imanência da Natureza, compreendida como pulsão estética e divinizada como lugar de cura.”³⁸⁵

Simmel identifica uma profunda divergência entre as posturas de Nietzsche e Schopenhauer no que tange ao problema do valor da existência. De acordo com Simmel, para “Schopenhauer, em última instância, a vida está condenada a carecer de valor e de sentido, justamente por ser vontade: ela é, em absoluto, o que deve não ser. Nesse desgosto diante da vida se expressa aquele terror que certas naturezas sentem diante do Ser”. Outras naturezas, diferentemente, ao se colocarem frente ao “Ser – do Ser como forma, independentemente do conteúdo que possa oferecer -, experimentam a felicidade de um êxtase sensual ou religioso. Schopenhauer não compreende o sentimento que penetra plenamente em Nietzsche, o sentimento da solenidade da vida”³⁸⁶. Nas palavras de Benchimol, “*O nascimento da tragédia* é, simultaneamente, a relação entre a música e as artes representativas e a questão do pessimismo e da justificação da existência (*Rechtfertigung des Daseins*)”³⁸⁷.

Fink defende que a “teoria de Nietzsche sobre a cultura é ao mesmo tempo um diagnóstico e um programa”. É ilustrativo, nesse sentido, que em *O nascimento da tragédia* Nietzsche “desenvolveu não só uma concepção de mundo, como também expôs uma noção diretriz de cultura, ao apresentar-nos a Grécia da ‘época trágica’ em sua fundamentação mística, em seu estilo artístico total, em sua produtividade criadora”. Com isso Nietzsche nos proporcionou “um critério de valoração”³⁸⁸. Mais que uma postura acerca do valor da existência, Nietzsche vê a importância da construção de uma nova justificação para a existência,

³⁸⁴ Araldi, 2020, p. XIV.

³⁸⁵ Araldi, 2020, p. XV-XVI.

³⁸⁶ Simmel, 2011, p. 16-7.

³⁸⁷ Benchimol, 2002, p. 21.

³⁸⁸ Fink, 1996: p. 43.

tendo em vista o estado decadente³⁸⁹ de saúde da cultura moderna, e os textos publicados na primeira metade da década de 1870 já deixam expostos sua tarefa ética.

³⁸⁹ *Vide Jeong, 2021.*

4 OS TRÊS GRANDES TEMAS DA FILOSOFIA POLÍTICA NO SEGUNDO NIETZSCHE

A fim de demonstrar a permanente ocupação de Nietzsche com os três grandes temas da Filosofia Política ao longo de sua obra, apesar das mudanças de perspectiva e da fluidez conceitual, decidimos demarcar dois intervalos do pensamento do filósofo: 1º) primeira metade da década de 1870, quando a influência do empreendimento de Bayreuth é vista de modo patente em seus escritos, não fazendo uso, ainda, de uma linguagem própria para sua filosofia; 2º) Entre 1878 e 1889, quando decreta sua independência intelectual. Aquilo que chamamos aqui por segundo Nietzsche diz respeito aos textos publicados entre 1878 e 1889. Eventualmente textos póstumos serão abordados, mas sem retirar a preeminência das obras publicadas ou preparadas para publicação pelo próprio filósofo.

Esse corte tem como principal intenção demonstrar que os três grandes temas da filosofia política permanecem centrais na filosofia de Nietzsche, com ou sem a influência de Wagner, diferentemente do que afirma Brobjer (2014). De acordo com Marton, “*Humano, demasiadamente humano* [obra publicada por Nietzsche em 1878] é o livro em que Nietzsche toma coragem para se emancipar”³⁹⁰, decretando “sua independência intelectual, libertando-se de Schopenhauer, de Wagner, da metafísica, do idealismo, do romantismo, enfim, de tudo o que não fazia parte de sua índole”³⁹¹. Não se trata, contudo, de considerarmos a existência de duas fases distintas na obra do filósofo, mas de demonstrar que a ocupação com o político em Nietzsche não está restrita ao período em que foi influenciado pelo empreendimento político de Bayreuth, como defende Brobjer (2014).

4.1 A PERMANÊNCIA DA QUESTÃO DIONISÍACA

“À parte, está claro, de todas as esperanças apressadas e de todas as aplicações errôneas às coisas do presente, com as quais estraguei o meu primeiro livro [*O nascimento da tragédia*, de 1871], permanece o grande ponto de

³⁹⁰ Marton, 2016, 46.

³⁹¹ Marton, 2016, 46.

interrogação dionisiaco” (Prefácio à 2ª edição de *O nascimento da tragédia*, 1886)

O prefácio à segunda edição escrito para *O nascimento da tragédia* em 1886 é nossa pedra de toque na medida em que une esse livro de 1871 ao ano de 1886, dois pontos extremos de seu trabalho filosófico. Esse prefácio, intitulado *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica*, como o título antecipa, é um olhar para o passado da própria obra de forma a apontar seus defeitos, mas também aquilo que permanece sendo perseguido enquanto questão filosófica.

Descrito como “mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, (...) sem vontade de limpeza lógica”³⁹², o filósofo lamenta também não ter se permitido independência, “uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios”, lamenta ter tentado exprimir “com fórmulas schopenhauerianas e Kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer”³⁹³.

Apesar das críticas negativas ao livro escrito dezesseis anos antes e, mais especificamente, dos ataques veementes aos elementos que o distancia daquela obra, esse prefácio certamente teve um propósito mais nobre que o reconhecimento das próprias fragilidades, do contrário deixaria a obra esquecida no passado. Com este prefácio Nietzsche proclama a unidade de sua obra, a permanência de sua tarefa. Esse novo lançar de luz sobre *O nascimento da tragédia* fala muito de sua disposição afirmativa acerca da vida tanto no âmbito pessoal quanto no filosófico, dimensões inseparáveis para Nietzsche. As vivências que deram origem ao livro eram próprias, afirma o filósofo, apesar da falta de independência para enunciá-las, da ausência de uma linguagem própria:

“toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica – o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação morais da existência. Aqui se anuncia, quiçá pela primeira vez, um pessimismo ‘além do bem e do mal’ (...). Talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pendor *antimoral* seja no precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo (...). Sentia eu também desde sempre a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro. O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se

³⁹² NT, TA 3.

³⁹³ NT, TA 6.

enfeitava sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá (...). Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? (...) com o nome de um deus grego: eu a chamei *dionisiaca*.”³⁹⁴

É no contexto dessa percepção filosófica que Nietzsche estabelece, ao longo de sua obra, um estudo comparativo entre duas culturas profundamente diferentes acerca da disposição para com a vida: a cultura socrático-cristã e a cultura grega trágica. Este estudo, no entanto, tem em vista o futuro, a ação, e é com ênfase no horizonte que o filósofo extemporâneo clama, no último aforismo de sua *Tentativa de autocrítica*, por uma “geração vindoura” que tenha “pendor para o descomunal”, “matadores de dragões” com coragem de dar as costas “a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo”³⁹⁵ racionalista.

Considerando os elementos valorativos presentes no desenrolar das diferentes culturas, Nietzsche reflete sobre “as ‘ideias modernas’ e preconceitos do gosto democrático, a vitória do *otimismo*, a *racionalidade* predominante deste então, o *utilitarismo* prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos”, e se pergunta se tudo isso pode “ser um sintoma da força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica”³⁹⁶. Questiona se o pessimismo é “*necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele foi entre os indianos, como ele o é (...) entre nós, homens e europeus ‘modernos’”³⁹⁷. Provoca o leitor com a possibilidade, no tempo passado e/ou futuro, de um “pessimismo da *fortitude*”, de uma “propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência (...), a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência”. Nesse jogo Nietzsche confronta as duas grandes culturas nas quais deteve seu maior esforço filosófico, a cultura socrático-cristã e a cultura grega trágica, ao questionar o significado do mito trágico e o fenômeno do dionisíaco para “os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa” época, capazes de afirmar a vida mesmo diante do terrível e da ausência de sentido. Por outro lado, lança uma pergunta provocativa acerca daquilo “de que a tragédia morreu, o socratismo da moral”³⁹⁸.

³⁹⁴ NT, TA 5.

³⁹⁵ NT, TA 7.

³⁹⁶ NT, TA 4.

³⁹⁷ NT, TA 1.

³⁹⁸ NT, TA 1.

A retomada do problema filosófico exposto em sua primeira obra não se limita a este prefácio de 1886. Em várias outras oportunidades, em diferentes livros, o filósofo demonstra que perseguiu o mesmo problema ao longo de toda a sua obra. No último aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, Nietzsche retoma o sentido do sentimento trágico:

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos (...), a isso chamei dionisíaco (...), não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para (...) *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser (...). E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio”³⁹⁹

É a partir da noção de sentimento trágico e da decorrente disposição em relação à vida que Nietzsche confronta as culturas trágica e Socrático-cristã. A segunda delas, uma macrocultura, tem seu início com Sócrates/Platão⁴⁰⁰ e vige até os dias de hoje por meio do cristianismo ou “platonismo para o povo”⁴⁰¹. Platão, visto pelo filósofo alemão como um indivíduo “tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo”, na medida em que “adota o conceito ‘bom’ como conceito supremo, é (...) aquela ambiguidade e fascinação chamada de ‘ideal’, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à ‘cruz’”⁴⁰².

Sócrates e Platão são percebidos em *Crepúsculo dos ídolos* “como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872)”⁴⁰³, por apresentarem uma constituição fisiológica próxima no que diz respeito ao posicionamento negativo perante a vida⁴⁰⁴. Aqui Nietzsche faz referência, mais uma vez, ao seu primeiro livro, expondo o problema que percorreu ao longo de toda sua obra.

³⁹⁹ *CI*, O que devo aos antigos, 5

⁴⁰⁰ Nietzsche considera Sócrates o corruptor de Platão e este último o inventor “do puro espírito e do bem em si” *ABM*, Pr.

⁴⁰¹ *ABM*, Pr.

⁴⁰² *CI*, O que devo aos antigos, 2.

⁴⁰³ *CI*, O problema de Sócrates, 2.

⁴⁰⁴ Entendemos aqui, em consonância com Moraes, que “com o rótulo de platonismo, Nietzsche pretendeu designar, criticamente, a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo do cristianismo e que se desdobraria no ideal ascético do sábio em sua busca de objetividade. Para o filósofo Nietzsche, Platão e o platonismo designam o fundo moral em que se baseiam a vontade de verdade, o ideal de transpor as aparências, de vencê-las, de destroná-las e substituí-las pela verdade, em suma: o idealismo como expressão do ‘instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança’ [EH, ‘O nascimento da tragédia’, 2]. Platão e platonismo representam para Nietzsche, antes de tudo, a incapacidade de

Nietzsche confronta a cultura trágica e a cultura Socrático-cristã opondo os adjetivos que as caracterizam respectivamente: coragem e covardia, força e fraqueza, real e ideal. De acordo com ele,

“Tucídides e, talvez, o *príncipe* de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na *realidade* – *não* na ‘razão’, e menos ainda na ‘moral’... A *coragem* ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal”⁴⁰⁵

O áspero ataque de Nietzsche à cultura socrático-cristã decorre de sua avaliação de que é uma cultura negadora da vida com base no ascetismo, e é nesse sentido que *Crepúsculo dos ídolos* se apresenta como “uma grande *declaração de guerra*” não contra “ídolos da época, mas ídolos *eternos*”⁴⁰⁶. A Igreja cristã, de acordo com o filósofo, “combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua ‘cura’ é o castracionismo. Ela jamais pergunta: ‘Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?’”. Essa cultura “pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida*...”⁴⁰⁷. O instinto helênico da cultura trágica, por outro lado, leva o nome de Dionísio, isto é, “o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança”, no “eterno prazer da criação”⁴⁰⁸ da vida, da procriação. Diferentemente da cultura socrático-cristã, Dionísio representa os valores sádios, justamente este que simboliza o deus da fertilidade dentre os antigos gregos.

assumir e aceitar a realidade tal como ela se apresenta, em sua singularidade perturbadora, uma espécie de racionalização da vida, uma vontade de correção, que nada mais seria do que um desejo de vingança. Ao contrário dessa atitude, a tragédia, a arte trágica, assim como a filosofia na idade trágica, ou seja, a filosofia dos chamados pré-socráticos ou pré-platônicos, que é como Nietzsche os designava, se caracterizava, a seus olhos, por uma atitude oposta, qual seja, pela atitude de plena aceitação da realidade, pela ousadia de afirmar a realidade em sua inteireza, com tudo o que nela pode haver de problemático e terrível”. Apesar desse rótulo, não entendemos que não haja ambiguidades, ao longo da obra do filósofo alemão, em relação ao seu uso. Ainda seguindo Moraes, “se para Nietzsche Platão era o adversário a combater, de modo a fazer sobressair a grandeza da filosofia pré-socrática e da grande época da tragédia ática, como compreender a admiração que Nietzsche dispensa a Platão e a proximidade que ele acredita encontrar entre Platão e os filósofos pré-socráticos? Fica claro que a atitude de Nietzsche em relação a Platão é ambígua. Platão é visto por Nietzsche menos como aquilo que ele se tornou e mais como aquilo que ele poderia ter sido, não fosse a influência de Sócrates” (Moraes, 2020: p. XI-XII). Dado que foge ao nosso interesse direto as proximidades e os distanciamentos entre Sócrates e Platão na obra de Nietzsche, essa questão não é tratada neste trabalho.

⁴⁰⁵ CI, O que devo aos antigos, 2.

⁴⁰⁶ CI, Pr.

⁴⁰⁷ CI, Moral como antinatureza, 1.

⁴⁰⁸ CI, O que devo aos antigos, 4.

Souza chama a atenção para as palavras finais de *Ecce Homo*, a saber, “Dionísio contra o crucificado”, simbolizando “o seu grande projeto de uma *tresvaloração de todos os valores*, que resgataria os seres humanos da masmorra” socrático-cristã. Em *O Anticristo*, por sua vez, Nietzsche busca estabelecer um novo “divisor de águas na história ocidental (...). A lei contra o cristianismo (...) é datada do ‘dia primeiro do ano Um’”⁴⁰⁹ em 30 de setembro de 1888, com o intuito de romper com os divisores equivocados da filosofia socrático-platônica e do cristianismo, portanto nem Sócrates, nem Cristo, mas Nietzsche como o novo divisor de águas.

É na medida em que a cultura socrático-cristã é vista como “um sistema, uma visão elaborada e *total* das coisas”⁴¹⁰, que Nietzsche vincula permanentemente noções como fisiologia, utilitarismo, ideias modernas, ódio ao devir, ruína, fracasso, pessimismo e democracia. Em se tratando de um sistema, que é guiado em diferentes graus pelos mesmos valores decadentes, todos os âmbitos das sociedades englobados por essa cultura necessariamente são guiados por esses valores, da arte à política passando pela ciência⁴¹¹. É nesse sentido que à Nietzsche não convém discutir política partidária, por exemplo, já que como parte constituinte desse sistema, automaticamente carrega seus valores. Sendo assim, democracia, utilitarismo etc. são somente manifestações dos valores que regem esse grande sistema. Por isso o filósofo precisa atuar por meio dos valores, ou seja, levando à cabo sua tarefa de transvaloração de todos os valores.

Nietzsche continua a frase citada no parágrafo anterior, que diz que a cultura socrático-cristã é um sistema, afirmando que “se arrancamos dele um conceito central (...) despedaçamos também o todo”⁴¹². No que tange à cultura socrático-cristã, o filósofo afirma que “está longe de dizer Sim”⁴¹³. Ao mesmo tempo, porém, o filósofo declara que sua “natureza é afirmativa”⁴¹⁴. Considerando que seu dizer não está direcionado para a cultura socrático-cristã, apesar de sua natureza ser, de forma geral, afirmativa, defendemos que a postura de Nietzsche frente à temática da (Filosofia) política não se limita ao negativo, como defendem alguns intérpretes e filósofos políticos já mencionados.

⁴⁰⁹ Souza, Posfácio de *O Anticristo*, 2016: p. 156.

⁴¹⁰ *CI*, Incursões de um extemporâneo, 5.

⁴¹¹ Compartimos com Wotling a compreensão de que a noção de cultura em Nietzsche é “abrangente, unificadora, até mesmo totalizadora, de que as morais, as religiões, os sistemas filosóficos, os códigos jurídicos, as correntes políticas e a arte são elementos particulares” (Wotling, 2013: p. 53).

⁴¹² *CI*, Incursões de um extemporâneo, 5.

⁴¹³ *CI*, O que devo aos antigos, 1.

⁴¹⁴ *CI*, O que falta aos alemães, 6.

Defendemos que ao promover a reviravolta em cada um dos três grandes temas da filosofia política clássica, já apresentados anteriormente, Nietzsche atinge frontalmente os três pilares da filosofia política clássica iniciada, não por acaso, com Sócrates/Platão e, assim, funda a abertura para a configuração de outra filosofia política, a partir de outra perspectiva de vida e de mundo. As noções centrais da filosofia política clássica, ou seja, a oposição entre liberdade e necessidade, o conceito de autonomia, a interação indivíduo e sociedade, foram corrompidos e reestruturados sob outra perspectiva por Nietzsche e, o dever-ser enquanto entidade moral eterna, seja advinda da divindade ou da razão humana, é transformado em legislação humana, demasiadamente humana, algo da ordem do imanente⁴¹⁵. Nos próximos itens veremos como Nietzsche desestabiliza os conceitos centrais da filosofia política clássica e, ao mesmo tempo, reconstrói seus pilares a partir de outra perspectiva.

4.2 O PAPEL DO INDIVÍDUO NA SUPERAÇÃO DA HUMANIDADE ENFRAQUECIDA

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche nomeia o indivíduo que surge no fim de um imenso processo ou virada histórica, esse fruto maduro que a sociedade, com sua cultura moral à beira do esgotamento, traz à luz nos últimos momentos de seu ocaso:

“coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, (...) e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade”⁴¹⁶

Sobre o sentido do conceito de indivíduo soberano, Giacoia (2003) defende que na segunda dissertação de *Genealogia da moral* Nietzsche “retoma um argumento que o acompanhava desde seus textos de juventude: na dialética entre indivíduo e sociedade, o processo de socialização deve ser considerado como meio para a gestação da verdadeira singularidade, e não como fim em si mesmo”⁴¹⁷ e que o indivíduo soberano de *GM II 2* é o

⁴¹⁵ De acordo com Conway (2011), Nietzsche aponta para a produção de seres humanos que não precisam de justificação metafísica para sua existência insignificante.

⁴¹⁶ *GM II 2*.

⁴¹⁷ Giacoia, 2003, p. 15-6.

produto desse processo histórico-dialético, a saber, “o indivíduo que se emancipou da reverência heterônoma à autoridade sagrada dos costumes, ao esquema praxiológico vigente *para todos*”⁴¹⁸. O indivíduo soberano surge após demorado e doloroso processo de aculturação, mas a despeito de se originar de um processo social, tais indivíduos não aparecem em grande quantidade no interior da sociedade que os gestou: são os casos mais afortunados, a exceção.

O indivíduo soberano é caracterizado como aquele que tem “o domínio sobre os impulsos, a vontade e o agir, como uma possessão absolutamente própria, singular”⁴¹⁹. Essa “consciência de poder e liberdade”⁴²⁰ do indivíduo soberano é uma espécie de autonomia ao mesmo tempo próxima e distante da definição atribuída por Kant ao termo autonomia. A proximidade se encontra na ausência de instância exterior no ato legislativo. Kant interioriza o sentimento de respeito que antes era sentido por uma entidade moral externa, tornando-a algo que nos é próprio. A diferença se encontra na universalização dessa moral internalizada, pois para Nietzsche o dever é estritamente individual. A “essa figura da consciência moral Nietzsche dá o nome de *privilégio da responsabilidade*”⁴²¹, espécie de consciência moral oposta à má consciência. Giacoia identifica o estabelecimento de um antagonismo entre essas duas espécies de consciência moral, sendo o ‘privilégio da responsabilidade’ antagonista da ‘má consciência’ na seguinte forma: integridade *versus* impostura, fortaleza *versus* impotência, inocência *versus* culpabilidade, sublimação *versus* castração.

Esse indivíduo responsável e livre, possuidor de uma espécie de consciência moral antagonista da tão criticada má consciência, é descrito por Nietzsche, de acordo com o intérprete, quando o filósofo trata, em *GM II*, “da pré-história da humanização, da passagem do homínideo livre e errante ao animal político, por meio do trabalho de autoconfiguração denominado eticidade do costume”⁴²². O intérprete propõe transladar a temática do indivíduo soberano para o contexto da grande política⁴²³, pois acredita que nesse contexto Nietzsche utiliza o conceito⁴²⁴ de indivíduo soberano vinculado “à figura de grandeza contraposta à mediocridade do último homem”⁴²⁵. Nesse cenário amplo da grande política o indivíduo

⁴¹⁸ Giacoia, 2003, p. 16.

⁴¹⁹ Giacoia, 2003, p. 16.

⁴²⁰ Giacoia, 2003, p. 16.

⁴²¹ Giacoia, 2003, p. 17.

⁴²² Giacoia, 2003, p. 15.

⁴²³ Em Nietzsche o conceito de indivíduo soberano aparece somente em *GM II 2*, sendo assim, a aplicação deste conceito no contexto da grande política é uma manobra realizada pelo intérprete, e não pelo filósofo.

⁴²⁴ O conceito de indivíduo soberano aparece em *GM II 2*.

⁴²⁵ Giacoia, 2003, p. 17.

soberano se contrapõe ao homem moral desgastado, sendo este último visto como a moderna autodegradação do humano. Em

“consequência do esgotamento de valores do homem moral, o último homem é o ser que busca, tão somente, conservar-se na existência. (...) Tendo se espalhado por toda a terra, ele não acredita mais na reflexão em torno de grandes temas (razão, virtude, justiça, amor etc.) e inventou um modo de ser feliz: não se interessa mais pela política (não quer nem governar, nem obedecer), (...) nem pela religião (não tem mais pastor, embora viva em rebanho). (...) O último homem é, por conseguinte, o homem que representa o niilismo passivo”⁴²⁶

O conceito de indivíduo soberano é diretamente associado ao de grande política por Giacoia, que também considera como conceitos afins os conceitos de espírito livre e de moral superior. Por outro lado, associa ao último homem as ideias de mediocridade, moderna degradação, modernidade política, rebanho, moral absoluta, moral cristã igualitária, legitimação moral da vida gregária, apetites de animal de rebanho, homem anão e pequena política.

O projeto político de modernidade é apontado não apenas como uma forma decadente de organização social, mas como uma forma de mediocrização da humanidade, pois institui-se como valor absoluto em extensão planetária. São expressões dessa modernidade política o “filisteísmo cultural, a redução utilitarista do ideal de felicidade a conforto, segurança e bem-estar, a hipócrita autocompreensão do europeu civilizado como sendo o sentido do progresso e o ‘final da história’”⁴²⁷ e tendo em sua face econômica a redução do homem à máquina. É nesse contexto que Giacoia encontra abertura para o transplante da temática do indivíduo soberano, ou seja, quando a pergunta por um novo *para que* se impõe:

“em *Genealogia da moral*, ao tratar da tirania inerente à interiorização da eticidade do costume, Nietzsche se perguntava pelo sentido da barbárie e da crueldade inerentes a esse processo. Também nesse contexto se fazia imperioso responder à pergunta ‘para quê?’. Nesse caso também a resposta apontava uma figura de soberania: o senhor de uma vontade autônoma. No horizonte da ‘grande política’, ao fazer o diagnóstico dos vários desdobramentos do processo de auto-aviltamento do homem moderno, Nietzsche retoma a mesma exigência de um ‘para quê?’. Com a diferença que, nesse contexto, a grande individualidade adquire explicitamente os traços da vida filosófica”⁴²⁸

⁴²⁶ Rubira, 2016: p. 402-3.

⁴²⁷ Giacoia, 2003, p. 19.

⁴²⁸ Giacoia, 2003, p. 21.

Em *Além do bem e do mal*, aforismo 203⁴²⁹, é posta a questão do ‘para quê?’, onde Nietzsche se impõe novamente uma tarefa de grande responsabilidade: esculpir outro futuro humano na história, uma vez que não pode mais haver consolo ou justificativa para a vida na metafísica, na ciência ou na ética. Os espíritos livres têm a missão de romper com os últimos séculos, instaurando as condições históricas para uma nova epopeia humana e, num primeiro momento, a solidão figura como meio e condição da manutenção de sua singularidade, resistindo a deixar-se compelir pelo anonimato do rebanho autônomo, colocando-se em movimento contrário a tudo aquilo que é da opinião do sentimento geral.

No sentido contrário do movimento dominante da pequena política, que visa submeter o particular ao universal e o indivíduo à comunidade, o programa filosófico da grande política tem o propósito de criar as condições propícias para o surgimento dos novos filósofos: “Aquilo que em parte a necessidade constringente [*Not*], em parte o acaso, aqui e ali alcançaram, as condições para a produção de uma *espécie mais forte*: podemos agora compreender isso e, sabendo-o, *querer*: podemos criar as condições sob as quais uma tal elevação é possível”⁴³⁰.

O indivíduo soberano representa a transição e a virada ao mesmo tempo, pois este, “mantendo-se à beira do niilismo extremo (...) retoma (...) a missão (...) quase divina do filósofo legislador. Só ele é o herdeiro da força cultural acumulada, que é capaz de assumir, como um dever, a legislação dos próximos milênios e a criação de novas tábuas de valor”⁴³¹. As avaliações antagônicas permitem a transvaloração dos valores eternos, marcando outra vez a presença da dialética como meio de configuração do além-do-homem:

“Em oposição a esse apequenamento e adaptação do homem a uma utilidade mais especializada, há necessidade do movimento contrário – a geração do homem *sintético* (...) para o qual aquela maquinização da humanidade é uma precondition de existência, como um suporte sobre o qual ele pode inventar para si sua *forma superior de ser*”⁴³²

Como já exposto, essa dialética não pode figurar nos registros da dialética da filosofia dita tradicional, ou seja, aquela que funciona no interior de uma lógica de progresso, verdade e

⁴²⁹ Cf.: “Para novos filósofos, não resta nenhuma escolha: para espíritos suficientemente fortes e originários para dar os impulsos a avaliações antagônicas e transvalorar ‘valores eternos’; a precursores, a homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó, que constroem a vontade de milênios a seguir *novas* rotas. Para ensinar ao homem que o futuro do homem é *vontade* sua, que depende de uma vontade humana, e para preparar grandes ousadias e tentativas globais de disciplina e seleção, destinados a acabar com aquele horrível domínio de absurdo e acaso que até agora se chamou ‘história’” *ABM* 203.

⁴³⁰ *FP* 9[154], outono de 1887, KSA vol. 12, 426s *apud* Giacoia, 2003, p. 23.

⁴³¹ Giacoia, 2003, p. 26.

⁴³² *FP* 10[17], outono de 1887, KSA vol. 12, 462s *apud* Giacoia, 2003, p. 20.

finalidade. Não há mais a possibilidade da crença numa teleologia da natureza, bem como em sentido providencial para a história ou em significação moral da existência. A dialética real de Nietzsche é, como discutimos, uma dialética aberta e é sobre essa abertura que se constrói as ambiguidades e nuances⁴³³. Giacoia utiliza tais ambiguidades sem ter nelas seu objeto de estudo: consciência, domínio de si, domesticação, responsabilidade e liberdade aparecem com sentidos opostos, ora no registro do último homem, ora no registro do espírito livre / indivíduo soberano, quando esses dois últimos conceitos são assemelhados, pois em outros momentos aproxima o indivíduo soberano do último homem, ao identificá-lo com o niilismo extremo. Trata-se de uma espécie de dois lados de uma mesma moeda ou da dialética pais e filhos ou, se preferirmos navegar nos termos de Nietzsche em *GM* II 2, fruto mais verde e mais maduro de uma mesma árvore. O moral e o supramoral se opõem e, ao mesmo tempo, brotam ambigualmente do mesmo processo, diferenciando-se somente pelo elemento devir.

Consciência tem sentido positivo e ocupa o território do espírito livre quando diz respeito à consciência dos próprios afetos, dos próprios prós e contras e da capacidade de tê-los sob o próprio poder, mas quando aparece com a partícula má fixada antes do termo diz respeito ao último homem. Num sentido antagônico a má consciência é uma espécie de patologia porque produz e se alimenta ao mesmo tempo de castração e impotência através de juízos de condenação moral.

Segue a mesma disposição o antagonismo entre domínio de si e domínio no âmbito dos últimos homens: enquanto o primeiro se expressa na vivência orgulhosa e serena da tensão e do contraste dos próprios afetos, o segundo busca a aniquilação de si na medida em que é constituído por afetos reputados como maus para o rebanho. O indivíduo soberano usa a força dominadora para deixar viver, pois quanto maior sua força, maior liberdade pode ser dada às suas paixões.

Num jogo de palavras que certamente pretende mostrar a ambiguidade dos conceitos em seu sutil posicionamento, Giacoia afirma (1) que o “perigo da degeneração reside justamente no aprofundamento da redução do homem à condição de animal doméstico”⁴³⁴ e, posteriormente, (2) cita um póstumo de Nietzsche que nos diz que o “grande homem é (...) suficientemente forte para fazer desses monstros [as próprias paixões] seus animais domésticos”⁴³⁵. No primeiro caso está presente a dominação fraca, decorrente do medo e da

⁴³³ Cf. com Jaspers, 2016; Viesenteiner, 2006.

⁴³⁴ Giacoia, 2003, p. 23.

⁴³⁵ *FP* 16[7], primavera-verão de 1888, KSA vol. 13, p. 485 *apud* Giacoia, 2003, p. 25.

necessidade de asseguramento. Esta é substituída por um tipo de dominação forte, por isso com condições de estimular os experimentos, a vivência dos afetos. Nas palavras de Nietzsche: “A grandeza do ‘grande homem’ [*grosse Mensch*] reside na margem de liberdade de seus apetites e na ainda maior potência com a qual ele sabe tomar a seu serviço esses monstros esplêndidos”⁴³⁶.

Na passagem do último homem para o indivíduo soberano, num movimento dialético em que Goethe supera Rousseau:

“o caminho entrevisto por Nietzsche é o da auto-superação, do elevar-se acima de si mesmo e ascender. Contrapondo Rousseau, como paradigma do homem moderno, a Goethe, Nietzsche indica como a figura do humano pensado por Goethe é plena, íntegra, integradora, tendo conquistado o domínio de si, sem carecer da degeneração da própria natureza, do juízo moral condenatório, que leva à necessidade da castração e à rigidez moralista, à mendaz estratégia de conservação de uma humanidade enfraquecida”⁴³⁷

É no interior desse reposicionamento que os conceitos de liberdade, autonomia e responsabilidade se reconfiguram. Nietzsche quer superar o rebanho autônomo, próprio da democracia ou do socialismo, por meio do homem autônomo; o rebanho uniforme por meio da valorização da multiplicidade das paixões. A concepção de autonomia do liberalismo burguês, que será discutida no item 4.4, é, para Nietzsche, autonomia de rebanho, concepção essa que aprisiona o homem na figura do último homem e que, por isso, deve ser superada. A concepção de responsabilidade é igualmente deslocada do âmbito kantiano e ressignificada.

4.3 COMPATIBILIZAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE: O GRANDE HOMEM, O CICLO VITAL DA CULTURA E A CRIAÇÃO DE UM NOVO ESTILO

“Depois que perdemos todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições mesmas, porque não mais prestamos para elas” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 39)

Enquanto em *O nascimento da tragédia* Nietzsche analisa as culturas por meio das pulsões apolíneas da individualidade e da forma e das pulsões dionisíacas da dissipação e da

⁴³⁶ FP 9 [139] do outono de 1887 *apud* Frezzatti, 2004, p. 122.

⁴³⁷ Giacoia, 2003, p. 25.

união com a natureza, o Nietzsche dos últimos escritos substitui essa metafísica inspirada em Schopenhauer por uma teoria dos impulsos construída a partir da leitura de zoologistas, anatomistas e embriologistas⁴³⁸. Nesse momento a noção de corpo passa a ser central na reflexão acerca da compatibilização entre indivíduo e sociedade na medida em que o mesmo processo que ocorre com o organismo humano também é atribuído ao ciclo vital da cultura, ou seja, tanto o indivíduo humano quanto a cultura passam por um processo semelhante de criação, crescimento e esmorecimento.

O grande homem⁴³⁹ é apontado por Nietzsche⁴⁴⁰ como o indivíduo que apresenta as condições para a criação de uma nova cultura, de uma cultura elevada, e é por essa via que além de inaugurar uma nova perspectiva de compatibilização entre indivíduo e sociedade, ou seja, através do corpo enquanto conjunto de impulsos, Nietzsche estabelece na fisiologia, e não na educação limitada ao racional, o *locus* para o surgimento de novos grandes homens e, em consequência da atuação deles, a produção de uma nova cultura.

Frezzatti (2004) apresenta dois sentidos para o termo fisiologia na obra de Nietzsche. O primeiro sentido denota seu caráter exclusivamente biológico, sentido esse que não nos interessa neste trabalho, e, o segundo, a “luta de *Quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento (...). Esse sentido de ‘fisiologia’ (...) passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também (...) produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência etc.”⁴⁴¹ Este segundo sentido também se refere a uma ideia de corpo, unidade orgânica e conjunto de impulsos, mas não se limita ao âmbito biológico, e é no ultrapassamento deste até o âmbito das produções humanas que Nietzsche elabora uma nova perspectiva de compatibilização entre indivíduo e sociedade, tendo no corpo ou nos fenômenos fisiológicos à ele ligados seu *locus* criativo.

Sendo o corpo humano ou social constituído pela luta permanente entre impulsos, o que vai diferenciar um corpo sadio de um corpo doente é a organização ou desagregação desses impulsos. O corpo sadio é caracterizado pela organização dos impulsos no interior de uma

⁴³⁸ Cf. Janz, Curt Paul. Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre, 2016 e Frezzatti, 2004.

⁴³⁹ Para Frezzatti as noções de ‘grande homem’ e ‘gênio’ em Nietzsche são compatíveis. Em suas palavras, “Nietzsche dá uma definição do grande homem ou, o que vem a ser a mesma coisa, do gênio em um excerto de Crepúsculo dos ídolos (...)” Frezzatti, 2004: p. 120. Como em nosso caso a diferenciação não cumpriria nenhuma função, seguiremos a sugestão do intérprete considerando tais noções como compatíveis.

⁴⁴⁰ Sobre a noção de grande homem, ver *CI*, Máximas e flechas, 39; *CI*, Incursões de um extemporâneo, 44; *CI*, Incursões de um extemporâneo, 50.

⁴⁴¹ Frezzatti, 2004: p. 117.

hierarquia, de forma que um ou alguns impulsos dominem tal organização dando-lhe um sentido. Em outras palavras, os impulsos dominantes impõem sua perspectiva ou estilo, estabelecendo, assim, uma espécie de afinidade global, dando direção ao conjunto. O corpo doente, diferentemente, “é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade”⁴⁴², por isso apresenta seus impulsos anarquicamente desagregados, o que gera perda de força por falta de direção ou sentido.

Homens de grande⁴⁴³ saúde são os grandes homens. Estes são “como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles”⁴⁴⁴. Nietzsche estabelece uma espécie de simbiose entre indivíduo e sociedade na medida em que o grande homem é produzido após longo processo histórico, como um produto do acumulado de gerações e mesmo épocas, mas também se apresenta como aquele capaz de destruir a cultura vigente e produzir novas possibilidades de rumos culturais, ainda que experimentais. A mudança cultural ocorre por meio de um auto engendramento em que um longo processo histórico-social produz o grande homem e o grande homem, por sua vez, dá início à formação de uma nova cultura. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche descreve esse auto engendramento e o papel de transformador cultural do grande homem de maneira bastante próxima de como o descreve em *Crepúsculo dos ídolos*: “a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerces e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser superior*”⁴⁴⁵.

⁴⁴² *CI*, Os quatro grandes erros, 2.

⁴⁴³ Quanto ao uso do adjetivo grande (*grosse*) por Nietzsche, como é o caso de grande homem, grande saúde, grande política, grande libertação, Jelson Oliveira esclarece que há “características comuns, entre as quais se pode inventariar (...): [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 definhar, ao contrário, nelas encontrando razões para seu próprio fortalecimento” (Oliveira, 2011: p. 112).

⁴⁴⁴ *CI*, Incursões de um extemporâneo, 44.

⁴⁴⁵ *ABM* 258.

Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche afirma que os filósofos “acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade]”⁴⁴⁶, quando eliminam o vir-a-ser. “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser”⁴⁴⁷. A oposição de Nietzsche à tradição filosófica socrático-platônica o leva a reconstruir cada um dos três grandes temas da filosofia política a partir de outra perspectiva, levando à termo sua transvaloração de todos os valores. Negar o vir-a-ser é para o filósofo alemão equivalente a negar a vida na medida em que ela se realiza no desenrolar de um processo histórico e fisiológico composto por criação, crescimento e esmorecimento.

Considerando a mencionada centralidade do corpo, o entendimento de que o corpo é constituído pela luta permanente entre impulsos e que o corpo sadio é caracterizado pela organização dos impulsos no interior de uma hierarquia, o grande homem é aquele que apresenta seus impulsos hierarquicamente organizados e dominados e, por isso, é capaz de dar direcionamento para sua força. Decisivo é, afirma Nietzsche, “ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam”⁴⁴⁸, percam suas forças e se tornem impulsos subjugados. Esta capacidade de lidar com os impulsos revela aquilo que o grande homem tem e que o destaca da massa: o poder da “grande libertação”⁴⁴⁹.

Com essa mudança de perspectiva Nietzsche combate também a moral da tradição cristã, especificamente, nesse contexto, a doutrina da igualdade entre os homens. Considerando ser da mesma natureza o funcionamento fisiológico enquanto conjunto de impulsos no âmbito individual e social, a diferença e o antagonismo são as condições necessárias ou próprias do vir-a-ser, da mudança tanto em âmbito individual quanto em âmbito social, mas o gosto pelo eterno por parte dos espíritos fracos⁴⁵⁰, daqueles que não suportam a dinâmica instintual dos afetos, busca reduzir tudo a um mero denominador comum por intermédio da doutrina da igualdade. De acordo com o filósofo alemão, “apenas no antagonismo ele se sente necessário, apenas no antagonismo ele se *torna* necessário...”⁴⁵¹. Assim é no âmbito social ou mais

⁴⁴⁶ *CI*, A razão na filosofia, 1.

⁴⁴⁷ *CI*, A razão na filosofia, 1.

⁴⁴⁸ *CI*, Incursões de um extemporâneo, 8.

⁴⁴⁹ *CI*, Os quatro grandes erros, 8. A superação da oposição entre liberdade e necessidade é tratada em outra parte deste trabalho, e justamente por este motivo não nos aprofundaremos aqui na noção de ‘grande libertação’.

⁴⁵⁰ *CI*, Moral como antinatureza, 2.

⁴⁵¹ *CI*, Moral como antinatureza, 3.

especificamente no âmbito político, mas “não agimos de modo diferente em relação ao inimigo ‘interior’”⁴⁵², pois “também aí compreendemos o seu *valor*: somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos jovens apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz...”⁴⁵³. Da mesma maneira que a criação individual depende da condição de que a alma não relaxe, a transformação cultural depende dos grandes homens, aqueles que lidam bem com seus antagonismos, conseguem submetê-los a uma hierarquia dinâmica e, com isso, produzir uma nova ou jovem cultura.

É importante mencionar que o atavismo nietzscheano não tem qualquer tendência teleológica, linear e progressiva. Muito pelo contrário, trata-se de um processo aberto ao infinito, caso contrário Sócrates e Platão não teriam sido percebidos por Nietzsche como sintomas de declínio, como pseudogregos⁴⁵⁴, após, por exemplo, ao ciclo áureo da cultura grega homérica. Nessa dinâmica de impulsos, seja em âmbito individual ou social, não há espaço para a ideia de progresso ou de melhoramento do mundo.

Ao romper com as ideias caras de progresso e finalidade da tradição filosófica, Nietzsche lança mão da ideia de ciclos para pensar a transformação cultural, no sentido de algo que nasce, cresce, amadurece, envelhece e morre. Novos ciclos substituem os anteriores sem que haja, a longo prazo, um fim pré-estabelecido. Essa abertura ao indeterminado, ao inesperado, nos impossibilita uma previsão acertada acerca do que está por vir, mas o método genealógico do filósofo é capaz de dar indicações dos impulsos que se impuseram como dominantes e se há vestígios de anarquia desses impulsos apontando para o adoecimento e proximidade do ocaso da cultura em questão⁴⁵⁵.

Considerando a leitura de que “não há oposição entre as dimensões fisiológica e social”⁴⁵⁶, visto que em Nietzsche o fundamento ético só pode ser finito, e a compatibilidade estabelecida entre indivíduo e sociedade por meio do ultrapassamento da noção de fisiologia para corpos não vivos, como é o caso das produções humanas, o grande homem, tal como a cultura de maneira mais ampla, está submetido à mesma lógica cíclica de surgimento. Frezzatti, apesar de se debruçar sobre outra questão, a saber, da superação da dualidade entre cultura e

⁴⁵² *CI*, Moral como antinatureza, 3.

⁴⁵³ *CI*, Moral como antinatureza, 3.

⁴⁵⁴ Cf. com *CI*, O problema de Sócrates, 2.

⁴⁵⁵ Cf. com *ABM* 262.

⁴⁵⁶ Azeredo, 2013: p. 182.

biologia, favorece nosso argumento ao demonstrar que tanto o surgimento do grande homem quanto da nova cultura está sujeito à mesma lógica cíclica. Vejamos:

“o grande homem é o resultado aleatório de um processo – também aleatório – de potencialização de impulsos. Ao surgir em um momento histórico propício (uma época fraca), a potência pode ser utilizada para destruir velhos valores, velhos conceitos e velhas tradições e para construir novos valores, novos conceitos e novas tradições. Assim, uma cultura pode ser erradicada e outra, erigida. (...) A cultura instaurada por um gênio também mostrará, depois de algum tempo, sinais de esgotamento e de decadência (...), o que provoca espaço para uma nova superação.”⁴⁵⁷

De acordo com Frezzatti é possível substituir “a palavra ‘indivíduo’ pela palavra ‘cultura’ ou ‘povo’”⁴⁵⁸, por exemplo no fragmento de 1886/1887, quando Nietzsche afirma que o “indivíduo é luta entre partes (...): seu desenvolvimento está ligado a um vencer, a um predomínio, de certas partes e ao definhar, ‘tornar-se órgão’ de outras”⁴⁵⁹, ideia por nós compartilhada na medida em que percebemos na perspectiva do corpo o meio pelo qual Nietzsche compatibiliza indivíduo e sociedade⁴⁶⁰.

A epígrafe desse subcapítulo, extraída de *Crepúsculo dos ídolos*, também revela a forte compatibilização que Nietzsche estabelece entre indivíduo e sociedade por meio dos instintos⁴⁶¹ na medida em que estabelece uma relação direta entre as instituições sociais e os instintos prevaletentes nos indivíduos que criaram tais instituições. Azeredo compartilha desse mesmo viés interpretativo ao considerar que “a luta entre os impulsos introduz interpretações que (...) atravessa o corpo humano [indivíduo] e impõe uma perspectiva de corpo social [sociedade]”⁴⁶². O conceito de indivíduo em Nietzsche transgride o esquema atômico da metafísica com sua hipótese da alma⁴⁶³ como multiplicidade de sujeitos, e essa reviravolta conceitual reitera o tipo

⁴⁵⁷ Frezzatti, 2004: p. 125.

⁴⁵⁸ Frezzatti, 2004: p. 131.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ O conceito de indivíduo em Nietzsche transgride o esquema atômico da metafísica com sua hipótese da alma como multiplicidade de sujeitos, e essa reviravolta conceitual reitera o tipo de compatibilização entre indivíduo e sociedade através do corpo como multiplicidade de impulsos. Cf. com Wellner, 2014.

⁴⁶¹ Depois que perdemos todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições mesmas, *porque* não mais prestamos para elas (*CI*, Incursões de um extemporâneo, 39).

⁴⁶² Azeredo, 2013: p. 169.

⁴⁶³ De acordo com Nietzsche em *ABM*, o “atomismo materialista está entre as coisas mais bem refutadas que existem”. Em seguida afirma que “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da

de compatibilização entre indivíduo e sociedade por meio do corpo como multiplicidade de impulsos.

4.4 PELA SUPERAÇÃO DA NOÇÃO DE LIBERDADE INDIVIDUAL COMO ESSÊNCIA DO HUMANO

Em 2015 Siemens publicou o artigo intitulado *Nietzsche's Sociophysiology of the Self* com o propósito de pôr em questão a noção de indivíduo pressuposta recorrentemente pelos defensores da teoria liberal do contrato, especialmente John Rawls em sua conhecida ‘posição original’ desenvolvida no livro *Uma Teoria da Justiça*. Siemens se empenha em contrapor, a partir de Nietzsche, duas das mais conhecidas afirmações atribuídas à Rawls por seus críticos, à despeito de especialistas em Rawls questionarem a validade delas. De acordo com as referidas afirmações, o conceito de indivíduo formulado a partir da ótica da posição original pressupõe que uma pessoa é originalmente individuada e associal e que, por isso, os fins dela são formados anteriormente e independentemente da sociedade. De acordo com Siemens, com o pressuposto da posição original, a teoria liberal do contrato elimina o papel da sociedade como fornecedora de identidade, fins e valores reduzindo seu papel a mero resultado de um contrato previamente acordado entre diferentes indivíduos.

Siemens alega no texto supracitado que a validade ou não de tais críticas atribuídas à Rawls, objeto de muito debate entre especialistas da teoria liberal do contrato, é secundária para seus propósitos, uma vez que, independentemente da teoria de Rawls, tais noções estão presentes historicamente no pensamento político e moral e foram combatidas por Nietzsche. Outra justificativa para não se limitar ao debate da validade ou não de tais críticas direcionadas à Rawls é que tais noções contratuais continuam legitimando nossa crença cotidiana em agentes morais e políticos. Mais que apresentar os contra-argumentos de Nietzsche ao conceito liberal de indivíduo, Siemens pretendeu desfazer o equívoco da interpretação liberal contratual de que Nietzsche seria um defensor do individualismo aristocrático ou autárquico.

Para tal intento Siemens se propôs a explorar “a tese de Nietzsche sobre as fontes sociais e históricas do eu – uma área do seu pensamento que não recebeu suficiente atenção – e

hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (ABM 12).

reconstruí-la como um contra-argumento à concepção liberal do indivíduo”⁴⁶⁴. De acordo com o intérprete,

“Nietzsche formula não apenas uma forte crítica do conceito de pessoa [*personhood*] associal e previamente individuada, como também uma concepção alternativa e positiva de pessoa [*personhood*]. Seus argumentos visam mostrar, por um lado, que o indivíduo ou pessoa é inseparável de seus objetivos ou valores, que são socialmente constituídos, e que nossa capacidade como indivíduos, especialmente para a agência soberana, é o produto de uma longa história e pré-história social. Por outro lado, encontramos em Nietzsche a contra-alegação construtiva de que a manutenção e o cultivo de nossas capacidades (para reflexão e agência soberanas) são dependentes de relações de um antagonismo ponderado entre nós mesmos enquanto indivíduos, ou antes: como *dividua*”⁴⁶⁵

Para refutar o alegado equívoco da interpretação liberal contratual de que Nietzsche seria defensor do individualismo aristocrático ou autárquico, a mesma interpretação combatida por Vilas Bôas em Ansell-Pearson, Siemens seleciona prioritariamente textos pertencentes ao período de 1880 – 1882, tendo as anotações póstumas maior incidência sobre sua construção argumentativa que os textos publicados. O intérprete não justifica tais escolhas, mas ainda assim menciona a existência de um problema em tais anotações: elas “estão situadas a nível fisiológico”⁴⁶⁶. De acordo com Siemens, “discutir assuntos morais e políticos em termos fisiológicos é um ‘erro categorial’ tipicamente nietzschiano”⁴⁶⁷. Tal erro se justificaria pelo “impulso central no pensamento de Nietzsche, do início ao fim, (...) em solapar a autonomia da esfera normativa”⁴⁶⁸. A constância de tal erro, em toda obra do filósofo, se justificaria enquanto método, sendo a finalidade a destruição de uma determinada crença. Não compartilhamos da ideia de que haja um erro categorial em tratar de assuntos políticos e morais em termos fisiológicos na medida em que entendemos que Nietzsche promove a superação da oposição entre o biológico e o cultural, tal como discutido no item anterior. Mas independentemente dessa dissonância, entendemos que a contribuição de Siemens enriquece o debate no âmbito do perspectivismo nietzscheano ao apresentar o social na origem, e não o indivíduo, como faz, por exemplo, Giacoia, ao considerar que a “passagem do hominídeo livre e errante ao animal político”⁴⁶⁹, ao animal social, se faz por meio da eticidade do costume.

⁴⁶⁴ Siemens, 2016, p. 186.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 187.

⁴⁶⁶ Ibid, p. 188.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Giacoia, 2003: p. 15.

A tarefa de trazer a moralidade para um plano imanente não é simples, pois “traduzir a moralidade e o ser humano de volta à natureza é inútil se isso significa traduzi-los de volta a uma natureza moralizada”⁴⁷⁰. Nos referidos póstumos, Nietzsche afirma: (1) “minha tarefa é retraduzir os valores morais, aparentemente emancipados da natureza e tornados não naturais, de volta à sua natureza – ou seja, à sua ‘imoralidade’ natural”⁴⁷¹; (2) “Nós, poucos ou muitos, que nos atrevemos a viver de novo em um mundo destituído de sentido moral, nós pagãos segundo a fé”⁴⁷²; (3) “Minha tarefa: a desumanização da natureza e, portanto, a naturalização do homem”⁴⁷³.

Tal tarefa não pode ser diretamente enfrentada por conta de sua complexidade e frente a tal dificuldade Nietzsche é levado a executar dois movimentos de maneira integrada: “[1] traduzir os valores e o ser humano de volta à natureza e [2] traduzir a moralidade a partir da natureza (humana)”⁴⁷⁴. Nessa manobra argumentativa Siemens visa sustentar tanto a necessidade do erro categórico como método, já que o primeiro movimento consiste em reintroduzir o homem na natureza, quanto preparar o terreno para justificar a proeminência do social na produção do eu (segundo movimento), tal como aparece no título do artigo.

Em nossa interpretação não se trata de um retorno à natureza, como aquele atribuído por Nietzsche a Rousseau, na medida em que o próprio Nietzsche se contrapõe a ele no aforismo 48 de *Incursões de um extemporâneo*, ao afirmar que também fala de “‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade”⁴⁷⁵. Para Wotling, esse retorno à natureza proclamado por Nietzsche deve ser lido “num sentido polêmico anti-idealista, e notadamente anti-rousseauísta”⁴⁷⁶. A seu ver trata-se de uma fórmula para se opor à civilização cristã, tida como contranatural. Conway (2011), por sua vez, interpreta que o movimento de autossuperação em Nietzsche busca contribuir para a produção de uma nova natureza, uma espécie de segunda natureza, e não a restauração de uma autêntica natureza original, como Nietzsche acredita querer Rousseau.

É possível sustentar essa interpretação, a saber, do uso indevido por liberais contratualistas do indivíduo como pressuposto original, ao traçar uma trajetória argumentativa

⁴⁷⁰ Ibid, p. 189

⁴⁷¹ FP 15[5], KSA 13.403 *apud* Siemens, 2016, p. 189.

⁴⁷² FP 16[6], KSA 13.487 *apud* Siemens, 2016, p. 189.

⁴⁷³ FP 11[211], KSA 9.525 *apud* Siemens, 2016, p. 189.

⁴⁷⁴ Siemens, 2016, p. 189.

⁴⁷⁵ CI, *Incursões de um extemporâneo*, 48.

⁴⁷⁶ Wotling, 2013: p. 352-3.

que percorre quatro pontos. Primeiro, expondo a visão de Nietzsche quanto as origens sociais da autoconsciência, com base nos aforismos 354 de *A gaia ciência* e 268 de *Além do bem e do mal*. Em *A gaia ciência* Nietzsche vincula a formação da (auto)consciência às necessidades comunicativas do grupo ou rebanho. Linguagem e consciência decorrem das necessidades comuns aos membros do grupo e não daquilo que é singular a cada indivíduo e, por isso, está confinada à perspectiva do rebanho⁴⁷⁷, àquilo que é comum ou válido para todos, portanto ao que é superficial. O propósito do grupo não é o que há de singular e, por isso, não pretende e nem pode captar nada que seja da ordem do particular. A linguagem e a consciência nascem com o propósito de possuir duas características fundamentais: simplicidade e rapidez. Uma característica depende da outra e ambas prestam o serviço coletivo de proteção, alertando contra o perigo e dando solução rápida para problemas que dizem respeito a todos. Essa teoria é o contraponto de Nietzsche para o conceito de indivíduo pré-social dos liberais, uma vez que, quanto à origem e função da autoconsciência, só podemos ser indivíduos autoconscientes se somos indivíduos sociais.

Em *Além do bem e do mal* 268 há a retomada da temática da origem social da linguagem, no entanto sem a presença da ideia da autoconsciência e de seu papel na construção da linguagem, fortemente presente no aforismo *A gaia ciência* 354. Em *Além do bem e do mal* 268 Siemens afirma que “o foco não é na consciência, mas nas necessidades comuns ou compartilhadas, com a tese de que a linguagem (palavras) significam sentimentos compartilhados ou agrupados [*Empfindungen/Empfindungs-Gruppen*]”⁴⁷⁸, ou seja, “experiências interiores [*Erlebnisse*] e necessidades [*Bedürfnisse*] não-únicas”⁴⁷⁹. As necessidades mais urgentes quanto àquilo que é sentido comunitariamente como vital são os primeiros sentimentos a receber expressões linguísticas e, em decorrência disso, definem nossos valores fundamentais.

A partir da articulação dos dois mencionados aforismos, o intérprete constrói o seguinte argumento:

“na medida em que a (auto) consciência individual é ela mesma um produto da linguagem (*FW/GC* 354, *KSA* 3.590), e visto que a linguagem significa as necessidades comuns ou compartilhadas que determinam os valores da comunidade (*JBG/BM* 268, *KSA* 5.221), segue-se que o indivíduo (auto) consciente é inseparável de seus valores,

⁴⁷⁷ De acordo também com Azeredo, “nada há de pessoal na consciência, na visão do filósofo [Nietzsche], já que a mesma se desenvolveu em virtude da necessidade de comunicação” (Azeredo, 2013: p. 198).

⁴⁷⁸ Siemens, 2016, p. 191.

⁴⁷⁹ Ibid.

e mais especificamente, dos valores fundamentais da comunidade à qual ele pertence. Essa implicação milita claramente contra o conceito liberal de indivíduo como associal e previamente individuado”⁴⁸⁰

Com esse argumento torna-se inviável a possibilidade de imaginarmos uma pessoa desconectada de seus objetivos ou valores e, ao mesmo tempo, que se pressuponha qualquer possibilidade de que tais valores possam ser livremente escolhidos, ou, em outras palavras, os valores comunais articulam necessidades comuns do grupo ao qual o indivíduo faz parte.

No segundo passo de sua trajetória argumentativa Siemens defende que apesar de Nietzsche oferecer “uma explicação naturalista da constituição histórica e social de nossas capacidades como indivíduos soberanos”⁴⁸¹, tais capacidades não são intrínsecas aos seres humanos, tal como pressupõe as teorias contratualistas, mas “o fruto tardio de uma longa história social”⁴⁸². Ao contrário do que parece, Nietzsche se afastaria da perspectiva natural porque desvincula a autonomia originária da razão humana, tal como o fazem os contratualistas, vinculando-a aos nossos afetos e impulsos. Para Siemens, a “tese é que os nossos impulsos não são ‘naturais’, mas aprendidos e assimilados da sociedade ou estado”⁴⁸³. Do nosso ponto de vista, diferentemente, fatores ditos naturais e fatores ditos sociais não são tratados por Nietzsche como de ordem diferente, mas integrados numa unidade plural de forma a se autoengendrarem mutuamente.

De posse de um fragmento póstumo⁴⁸⁴, Siemens defende que na “primeira fase da história contada por Nietzsche, somos apenas órgãos de um organismo social maior que se autorregula e ao qual pertencemos (‘sociedade’/ ‘o Estado’), posteriormente, “indivíduos soberanos são formados quando os órgãos cessam de ser órgãos e tornam-se organismos autônomos (no lugar da sociedade ou Estado). Essa transição, segundo Nietzsche, é possível por meio de um processo de aprendizagem, assimilação e incorporação”⁴⁸⁵. Com base nesse fragmento póstumo sustenta três críticas à teoria liberal contratualista: 1) o indivíduo é produto da sociedade ou do Estado, e não o contrário; 2) Sendo os indivíduos produto do Estado ao qual pertencem, “o estado não pode ser entendido como uma ameaça aos indivíduos preexistentes”⁴⁸⁶, anulando a validade de um direito natural; 3) Se a origem está nos interesses

⁴⁸⁰ Ibid.

⁴⁸¹ Siemens, 2016, p. 194.

⁴⁸² Siemens, 2016, p. 195.

⁴⁸³ Siemens, 2016, p. 195.

⁴⁸⁴ *FP 11 [182], KSA 9.509 e 9.511 apud Siemens, 2016, p. 195-6.*

⁴⁸⁵ Siemens, 2016, p. 195-6.

⁴⁸⁶ Siemens, 2016, p. 196.

do organismo social não há como conceber capacidade racional ou “afetos e impulsos primordiais por parte do indivíduo, tais como o medo da morte e o desejo de autopreservação de Hobbes”⁴⁸⁷. Além da crítica à noção liberal de liberdade, há o esforço em construir outro sentido de liberdade individual.

Por meio do modelo orgânico de soberania o indivíduo livre emerge quando se rompem os laços sociais, e esse rompimento se dá quando os impulsos passam a querer seguir sozinhos⁴⁸⁸. Dessa mudança de rumo pouco compreensível descrita no *Fragmentos Póstumos* 11 [182], afirma Siemens, segue que por inaptidão inicial para a utilidade pessoal do conflito deletério dos impulsos, desencadeado pela emancipação da dependência do organismo social, teria levado “os primeiros filósofos morais a tentar resguardar o indivíduo mediante a recomendação de uma volta reacionária para a sujeição”⁴⁸⁹. Por meio da lei moral consegue-se resguardar o indivíduo do sofrimento e mesmo da aniquilação, mas o custo é a perda da soberania. A manutenção da soberania atingida pelo descolamento do organismo social exige autolegislação individual.

Todo esse movimento é, para Nietzsche, um “lançar de dados ao acaso”⁴⁹⁰ de um ser que busca suas condições de existência. Os objetivos de cada um dos indivíduos não representam o objetivo maior da espécie. Nietzsche apela para que não se faça sacrifícios pelo desconhecido. Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche afirma, contra Schopenhauer, que cada pessoa é única, resultado de um acaso, reunião de uma multiplicidade cuja tarefa é viver conforme uma lei. Ao comparar esse texto de juventude com a anotação de 1881 se vê que “a nota de 1881 do *Fragmento póstumo* desloca a metafísica romântica das *Considerações extemporâneas* para um naturalismo (pós) darwiniano focado nas condições da existência ou da vida”⁴⁹¹.

O terceiro passo da trajetória argumentativa de Siemens defende a perspectiva de que Nietzsche consegue enfraquecer a crença no protagonismo da consciência, dando a ela um papel bem mais passivo, a saber, como soma de sentimentos de inclinação ou aversão imitados daqueles que possuem autoridade. Por essa via se desmonta a inquestionabilidade da autoridade normativa naturalista e substancial da consciência, livrando a natureza humana de qualidades

⁴⁸⁷ Siemens, 2016, p. 197.

⁴⁸⁸ Seu determinismo social impede a construção de um argumento que explique de que ordem é o domínio dos impulsos, já que estes podem seguir sozinhos.

⁴⁸⁹ Siemens, 2016, p. 198.

⁴⁹⁰ *FP* 11 [46], KSA 9.458 *apud* Siemens, 2016, p.199.

⁴⁹¹ Siemens, 2016, p. 199-200.

morais intrínsecas, ou, do nosso ponto de vista, eliminando mesmo a possibilidade da existência de uma natureza humana como algo fixo ou que permanece independentemente do tempo ou do espaço.

Os impulsos não são em si bons ou maus, e se há o sentimento de desprazer com a satisfação de um impulso, é porque julgamentos alheios tornados norma social por autoridades foram internalizados. Com a exposição dessa tese de Nietzsche sobre as origens sociais dos sentimentos morais, Siemens pretende reforçar o argumento do caráter social da autoconsciência individual por meio da linguagem: “Os julgamentos morais alheios não são apenas a fonte dos nossos julgamentos morais; eles são a matéria ou conteúdo original de nossa mente e fornecem nossa própria imagem e compreensão de nós mesmos”⁴⁹².

O caráter social internalizado do eu, empreendida por Nietzsche, tanto desbanca a noção de sujeito moral substancial quanto dá abertura para a defesa do sujeito como *dividuum*. Essa crítica à ideia de uma ontologia substancial e, portanto, à noção de um sujeito moral substancial, é um tema recorrente na obra de Nietzsche e, dessa crítica, decorre a defesa de uma realidade pluralista e dinâmica, tema do quarto passo argumentativo.

A crítica de Nietzsche a uma ontologia substancial é dirigida, prioritariamente, ao conceito de sujeito porque está na base de nossa crença em coisas estáveis em nós e em nosso entorno. Sua perspectiva fisiológica permite executar a desconstrução do sujeito moral substancial de modo à reconstruí-lo como sujeito plural e dinâmico e, a partir dessa nova perspectiva, formular outro ideal de soberania.

A sensação de sujeito substancial é explicada em termos naturalistas por Nietzsche como artifício de sobrevivência da vida orgânica, sem o qual não seria possível os processos de submissão e assimilação⁴⁹³, ficção necessária de unidade em tempos primitivos de nossa história que precisa, agora, ser substituído. Compõe o programa prescritivo de Nietzsche a substituição dos indivíduos imaginários pelos sistemas-de-vida ou, em outros termos, a substituição da sensação de sujeito substancial pelo sentir cosmicamente. Para Siemens a “tarefa prescritiva de Nietzsche é formular uma forma viável de relação consigo mesmo (...) que não falsifique, mas que faça justiça ao que nós somos”⁴⁹⁴, e para explicar o caráter dessa multiplicidade interior Siemens retoma o passo três de sua construção argumentativa que busca

⁴⁹² Siemens, 2016, p. 204.

⁴⁹³ *FP* 11 [270], KSA 9.545.

⁴⁹⁴ Siemens, 2016, p. 207.

esclarecer as origens sociais do fenômeno moral na obra de Nietzsche a fim de criar as condições lógicas para afirmar que a “multiplicidade ‘interior’ é formada através da internalização de costumes sociais”⁴⁹⁵. O intérprete busca fundamentação numa anotação póstuma que diz:

“O egoísmo ingênuo do animal foi completamente alterado por nossa *integração social*: nós já não podemos sentir a singularidade [*Einzigkeit*] do ego, *nós estamos sempre entre muitos*. Os *impulsos sociais* (como *inimizade, inveja, ódio* – os quais pressupõem uma pluralidade) nos transformaram: nós deslocamos a sociedade para dentro de nós mesmos (...) e refugiar-se em si mesmo não é uma fuga da sociedade”⁴⁹⁶

Nem mesmo na solidão é possível sustentar qualquer indicativo para um individualismo autárquico em Nietzsche, uma vez que mesmo sozinhos não conseguimos nos livrar das relações sociais e por isso suas práticas continuam se realizando em nosso interior. O propósito de Siemens não é discutir a questão da solidão, mas enfatizar que a autodivisão e o conflito interno nos constitui por força do social.

Giacoina e Siemens partem de diferentes obras e aforismos, o que leva a alguns desencontros interpretativos. Para Giacoina, a partir do cruzamento da segunda dissertação da *Genealogia da moral* e do aforismo 203 de *Além do bem e do mal*, os espíritos livres têm a missão de romper com os últimos séculos, instaurando as condições históricas para uma nova epopeia humana e, num primeiro momento, a solidão figura como meio e condição “de preservação de um ‘si próprio’, uma espécie de ‘egoísmo virtuoso’, que resiste a deixar-se levar pelo anonimato do rebanho autônomo”⁴⁹⁷, colocando-se em movimento contrário a tudo aquilo que é da opinião do sentimento geral. Siemens, por sua vez, baseado num póstumo da época de *A gaia ciência* e ocupado em confrontar a ideia de que Nietzsche seria adepto de um individualismo autárquico, afirma que mesmo sozinhos não conseguimos nos livrar das relações sociais e por isso suas práticas continuam se realizando em nosso interior. Tendo em vista que estamos tratando da compatibilização entre indivíduo e sociedade, da mútua influência entre essas duas dimensões ou, usando os termos de Giacoina, da “dialética entre indivíduo e sociedade”⁴⁹⁸, consideramos ambas as conclusões possíveis. De qualquer modo, a questão da solidão não é central nos referidos artigos e, além disso, não é do nosso interesse perscrutar tal questão. O objetivo central desses intérpretes é tentar mapear caminhos possivelmente trilhados

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ FP 6 [80], KSA 9.215.

⁴⁹⁷ Giacoina, 2003: p. 24.

⁴⁹⁸ Giacoina, 2003: p. 15-6.

por Nietzsche na tarefa de reconfiguração da noção de autonomia, ainda que mantendo sua origem na dialética indivíduo-sociedade, porém, diferentemente da filosofia política clássica, considerando uma dialética aberta.

Os primeiros filósofos morais buscaram resguardar o indivíduo por meio da redução do conflito e pela busca de uma suposta harmonia (conformismo, uniformidade e servidão), mas Nietzsche vê nesse movimento protetor um custo alto demais: a perda da riqueza e diversidade humanas, a perda do poder produtivo, uma espécie de morte em vida.

Sendo a medida e a paz interior o caminho para a submissão à lei moral universal, portanto o caminho para a servidão, Siemens defende que em Nietzsche a liberdade radicalmente individual só pode ser resguardada no interior do conflito: “o conflito não é apenas uma característica do surgimento de indivíduos singulares; ele também é central para o ideal de soberania”⁴⁹⁹. O modelo orgânico de soberania defendido por Nietzsche descreve o homem mais livre como aquele

“que tem o maior *sentimento de poder* sobre si mesmo, o maior *conhecimento* sobre si mesmo, a maior *ordenação* no *conflito* necessário de seus poderes, a máxima *independência* relativa de seus poderes individuais, o maior *conflito* relativo dentro de si mesmo: ele é o ser *mais discordante* e o *mais mutável*, o que *vive mais* longamente e o que deseja e nutre a si mesmo de forma superabundante, aquele que em maior medida se aparta de si mesmo e em maior medida se renova”⁵⁰⁰

A liberdade é a autorregulação das funções de assimilação, compensação, excreção e regeneração, ela “resulta da maximização do antagonismo entre forças e do sentimento de poder sobre si mesmo que provém da capacidade de ordená-las”⁵⁰¹, sendo assim, continua Siemens, a “soberania requer que sustentemos a tensão entre o máximo antagonismo e a máxima ordenação na pluralidade das forças ou impulsos que constituem cada um de nós”⁵⁰². Por esse caminho a virada fisiológica de Nietzsche naturaliza e singulariza a um só tempo o conceito de soberania.

Giacioia e Siemens são exemplos importantes de intérpretes de Nietzsche que reconhecem a forte presença e a interrelação dos temas político e moral em sua filosofia, além de discutirem muito especificamente a questão da autonomia humana a partir da dialética indivíduo-sociedade, justamente o que identificamos por primeiro grande tema da filosofia

⁴⁹⁹ Siemens, 2016, p. 211.

⁵⁰⁰ *FP* 11 [130], KSA 9.488.

⁵⁰¹ Siemens, 2016, p. 212.

⁵⁰² *Ibid.*

política clássica. Ambos os intérpretes, apesar de o fazerem por caminhos diferentes, demonstram que Nietzsche desbanca a noção de sujeito moral substancial na medida em que refunda a origem do eu em fontes sociais e históricas. Para Siemens tal crítica à ideia de uma ontologia substancial é “um dos grandes temas que atravessam toda a obra de Nietzsche”⁵⁰³ e o que o leva a defender uma realidade pluralista e dinâmica. Para Giacoia, Nietzsche retoma em *Genealogia da moral* “um argumento que o acompanhava desde seus textos de juventude: na dialética entre indivíduo e sociedade, o processo de socialização deve ser considerado como meio para a gestação da verdadeira singularidade”⁵⁰⁴, sendo a autonomia humana produto desse processo histórico-dialético. Nietzsche realiza, do ponto de vista de ambos os intérpretes, um esforço de reconfiguração dos conceitos de liberdade, autonomia e responsabilidade num confronto direto com a tradição filosófica.

Identificar a origem do eu em fontes sociais e históricas, no entanto, não significa corroborar com a noção tradicional de que o homem seria desnaturalizado pela cultura. Muito diferente disso, Siemens demonstra que a tarefa fundamental de Nietzsche é trazer a moralidade para um plano imanente e que para tal o filósofo retraduz os valores morais, aparentemente emancipados da natureza e tornados não naturais, em sua imoralidade natural. Para ambos os intérpretes a tarefa de Nietzsche é trazer a moralidade para um plano imanente sem, com isso, inviabilizar sua própria prática filosófica.

É interessante notar que mesmo em vertentes interpretativas muito distantes das apresentadas, como por exemplo a de Brian Leiter⁵⁰⁵, reconhecido por sua interpretação naturalista de Nietzsche, nossa tese de que o filósofo alemão reconstrói o conceito de autonomia num ato de enfrentamento aberto com a tradição filosófica, considerando um movimento dialético entre indivíduo e sociedade e tendo o corpo como fio condutor, permanece sustentada. Em seu artigo intitulado *Quem é o indivíduo soberano? Nietzsche sobre a liberdade*, Leiter defende que para Nietzsche “as pessoas têm certos traços psicológicos e fisiológicos sobre os

⁵⁰³ Siemens, 2016, p. 204.

⁵⁰⁴ Giacoia, 2003, p. 15-6.

⁵⁰⁵ O uso de termos como liberdade, livre-arbítrio ou responsabilidade tem para Leiter um sentido revisionista: por um lado, a identificação altamente kantiana da liberdade com a ação autônoma, que é a ação decorrente de autolegislação racional (ou orientação) que fundamenta a responsabilidade moral; e, por outro lado, a equação eminentemente humeana de liberdade com o agir baseado em desejos efetivos e conscientes com os quais nos “identificamos” (em algum sentido a ser especificado). Nenhum destes conceitos tradicionais de liberdade ou livre-arbítrio estaria disponível, ou seria adotado por Nietzsche” (Leiter, 2019, p. 72).

quais não possuem nenhum controle e que, em conjunto com influências de seus ambientes, como os valores, determinam suas trajetórias de vida”⁵⁰⁶.

4.5 A VIRAGEM DA NECESSIDADE E O PAPEL DA CONSCIÊNCIA

Minha política *mais elevada* diz (...): Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre.” (CI, *Os quatro grandes erros*, 2)

A noção de liberdade em Nietzsche não só se afasta completamente, como nega a compreensão da tradição metafísico-cristã de liberdade como livre-arbítrio, a saber, capacidade do sujeito em agir de acordo com sua vontade, independentemente das forças do mundo, criando, a partir dessa vontade, uma cadeia causal incondicionada de fenômenos (Kant, 1980; 1983).

Nessa concepção homem (alma, razão, substância) e natureza (matéria, corpo, coisa, fenômeno) existem simultaneamente, mas de modo paralelo, na medida em que são tidos como instâncias que não se misturam. Isso porque à natureza é atribuída a submissão às leis causais ou necessárias e ao homem, diferentemente, é atribuída a capacidade de deliberação ou liberdade de arbítrio. O homem, na interpretação da tradição metafísico-cristã, é a causa voluntária de fatos, por isso o homem se opõe à natureza da mesma maneira que se opõem liberdade e necessidade⁵⁰⁷.

Na perspectiva da tradição metafísica, o arbítrio tem função normativa, pois uma vez que o homem é considerado livre para decidir como agir, este se torna também responsável por suas escolhas. Dessa maneira, sua liberdade possibilita a existência da culpa e do mérito, estando estes vinculados diretamente às normas impostas pelo sacerdote.

Em muitos fragmentos Nietzsche parece eliminar a possibilidade da liberdade ao utilizar termos como fatalidade, determinismo, destino e necessidade. Num aforismo de *Crepúsculo*

⁵⁰⁶ Leiter, 2019, p. 71.

⁵⁰⁷ Pela mesma via interpretativa, Giacoia afirma que Nietzsche dissolve “a oposição comum a Platão, Kant e Schopenhauer entre necessidade mecânica, vigente na natureza, e liberdade” transcendental (Giacoia Júnior, 2012: p. 153).

dos Ídolos, Nietzsche afirma que “cada um é necessário, é um pedaço de destino”⁵⁰⁸. Sendo assim, não haveria qualquer preocupação em conciliar, como tentou Kant⁵⁰⁹, liberdade e necessidade, já que tudo seria necessidade. No entanto, Nietzsche dá outro sentido não apenas ao termo liberdade, como também ao termo necessidade: o mundo é uma multiplicidade de forças que se reorganizam constantemente, sem rumo ou finalidade.

Não há, em Nietzsche, substância nem essência, não há o incondicionado, ou seja, aquele responsável pelo primeiro movimento, não há nenhum espírito, nenhum elemento por detrás dessa multiplicidade, não há responsáveis. Por essa via, Nietzsche afirma contra a moral metafísico-cristã: “o fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação”⁵¹⁰.

Essa experiência de liberdade é contrária à experiência de um asceta (filósofo ou religioso), pois este é aquele que nega seu corpo ou sua natureza, rejeita suas pulsões e necessidades naturais com a intenção de um suposto controle consciente de suas pulsões. Nesta concepção asceta, o corpo degenera o homem e a razão o edifica. As pulsões são vistas como instintos selvagens de menor valor na hierarquia e a razão ou o mundo das ideias seria superior às necessidades físicas impostas pela natureza. O “eu”, desde que treinado ou preparado para assumir as rédeas de si mesmo, tem a função de submeter as pulsões ou as necessidades do corpo à sua razão ou consciência (Descartes, 2002; Kant, 2006). Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche expõe sua tese a partir de um confronto entre o modo de ser de Goethe e Kant. Goethe, de acordo com o filósofo,

“não se desprende da vida, pôs-se dentro dela (...). O que queria era a *totalidade*; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (pregada, com horrendo escolasticismo, por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo... Goethe foi, em meio a uma era de propensões irreais, um convicto realista: ele disse Sim a tudo que nesse ponto lhe era aparentado (...). Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem

⁵⁰⁸ *CI*, Os quatro grandes erros, 8.

⁵⁰⁹ Dada a incompatibilidade lógica entre necessidade e liberdade, para garantir a existência de ambas, ou seja, da compreensão da natureza a partir da cadeia de causalidades e a liberdade através da autonomia nas decisões, Kant desloca cada um desses conceitos para níveis diferentes da existência. A necessidade fica na esfera dos fenômenos enquanto a liberdade fica na esfera metafísica do incondicionado.

⁵¹⁰ *CI*, Os quatro grandes erros, 8.

da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média (...) Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se como alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fê* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo (...). Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*.”⁵¹¹

Completamente diferente da ideia de livre-arbítrio, a liberdade creditada por Nietzsche é a liberdade do tonar-se o que se é (Giacoina Junior, 2012), da força criativa que transforma a vida na própria obra de arte. No aforismo 560 de *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, Nietzsche discorre sobre “o que somos livres para fazer”:

“O que somos livres para fazer. - Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e 13 empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não creem em si mesmas como em fatos inteiramente consumados? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter?”⁵¹²

Nietzsche afirma que como um jardineiro podemos lidar com nossas pulsões. Isso significa que não podemos inventar ou escolher os elementos que constituem nosso caráter, mas podemos mudar a maneira como esses elementos se relacionam e a maneira como hierarquizamos tais elementos. É nesse sentido que somos livres para mudar nosso caráter, pois diferentemente do que muitos acreditam, não somos “fatos inteiramente consumados”. Para entender o sentido do aforismo 560 de *Aurora* é necessário compreender o sentido que Nietzsche dá aos conceitos de caráter, consciência e liberdade, além da maneira como se relacionam.

Wotling esclarece que a “metáfora vegetal tem também como meta lembrar que o homem é um fragmento de natureza, e não uma essência eterna, imutável”, e, nesse sentido, na

⁵¹¹ *CI*, Incursões de um extemporâneo, 49.

⁵¹² A 560.

medida em que é submetido “a variações, ao crescimento ou ao perecimento, tal como todo ser natural, o homem só existe enquanto forma de uma série de tipos descritíveis em termos de história natural, que o filósofo, tal como um botânico, deve classificar e avaliar”⁵¹³. Podemos, então, “dar estilo”⁵¹⁴ ou personalidade ao nosso caráter como um jardineiro dá estilo ao seu jardim.

Nosso caráter é uma dada organização de pulsões. Cada pulsão é uma força, é uma “vontade de potência”⁵¹⁵, que como partes do corpo são vivas e, para Nietzsche, tudo que é vida avalia, pois, viver é avaliar. Para o filósofo alemão, “a vida mesma é (...) apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação (...). (...) vida é precisamente vontade de poder”⁵¹⁶. Sendo cada pulsão uma vontade de potência, entendemos que o corpo é constituído de uma multiplicidade de vontades de potência e que, por isso, as relações entre as pulsões não se dão sem conflito, luta, dominação e obediência. Justamente por isso nosso caráter é uma hierarquia de pulsões ou de valores. Dentro desse contexto é importante mencionar que Nietzsche não trata cada pulsão como entidades fixas e definitivas. Cada pulsão é uma relação, é um processo. O organismo é a coordenação e hierarquização das pulsões, não tendo essas pulsões nenhuma característica de imutabilidade.

Da mesma maneira que o organismo humano, todas as outras coisas do mundo podem ser pensadas como conjuntos de processos, portanto dinâmicos, sendo sua unidade nada mais que uma dada organização. A defesa de que toda realidade é um devir aponta para a radical rejeição da ideia de substância ou de essência. Nesse sentido, nem o homem, nem a natureza, tem essência, finalidade ou motivo de ser. O que há é um constante vir a ser. E é nesse vir a ser que a ideia de liberdade em Nietzsche se instala e frutifica. No aforismo 13 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que não existe “ser por trás do fazer, do atuar, do devir; o agente é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.

Ao rejeitar a ideia de livre-arbítrio Nietzsche defende a não existência do eu como agente de nossas ações, como sujeito neutro e independente. Ele nega o “eu” cartesiano (Descartes, 2005), ou seja, aquele que resta como certeza absoluta em detrimento de todo o

⁵¹³ Wotling, 2013: p. 332.

⁵¹⁴ GC 290.

⁵¹⁵ ABM 259.

⁵¹⁶ ABM 259.

resto que pode ser posto em dúvida ou posto como ilusão. Nietzsche rejeita o livre-arbítrio, mas também o cativo arbítrio:

“Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso ‘livre arbítrio’ e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua ‘ilustração’ um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o ‘cativo arbítrio’ (...). O ‘cativo arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas”⁵¹⁷.

Podemos entender com isso que existe algum tipo de compatibilidade entre necessidade e liberdade. É claro que tal conciliação realizada por Nietzsche é bastante diferente da realizada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, pois para garantir logicamente a existência tanto da necessidade quanto da liberdade, Kant inventa duas esferas diferentes de atuação dessas diferentes lógicas: uma esfera fenomênica e outra metafísica, ligando a primeira à natureza ou ao movimento de causa e efeito (necessidade) e, a segunda, à liberdade humana (Kant, 1983).

Como Nietzsche nega a metafísica ou a coisa em si, só lhe resta a natureza. No entanto, a natureza também não é esse mundo fenomênico regido por leis de causa e efeito como apresenta Kant. Causa e efeito não passam de conceitos, “ficções convencionais para fins de designação”⁵¹⁸. A compatibilidade proposta por Nietzsche nega o “eu” no sentido de uma consciência superior que é capaz de avaliar através da razão as pulsões que seriam, de acordo com a tradição filosófica, inferiores. O “eu” não está separado da multiplicidade de pulsões e a razão é apenas mais uma dessas pulsões. O “eu” nada mais é que um conceito que busca dar unidade consciente a uma multiplicidade de pulsões.

O fato de a consciência ter um papel limitado e indireto não significa que não tenha algum papel na construção de um estilo (Constâncio, 2011). Pensar que a consciência não tem nenhum papel no processo é tão equivocado quanto pensar que o processo é exclusivamente racional ou puramente produzido pela consciência⁵¹⁹. Nesta luta o intelecto não se impõe às pulsões, mas toma partido de uma ou outra, ou seja, entra no jogo. Nossa consciência, quando muito, dirige, mas não impulsiona nem controla nossas ações. A consciência é um instrumento

⁵¹⁷ ABM 21.

⁵¹⁸ ABM 21.

⁵¹⁹ Em ABM Nietzsche “‘estar consciente’ não se opõe (...) ao que é instintivo (...). Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania (...) existem (...) exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (ABM 3).

que direciona⁵²⁰ a vontade pulsional, organizando e priorizando as forças que necessariamente existem, permitindo que nos tornemos o que somos.

4.6 O FILÓSOFO LEGISLADOR

“É só a partir de mim que há novas esperanças, tarefas, caminhos da cultura a serem prescritos” (EH, *Crepúsculo dos ídolos*, 2)

Além de romper com a instituição da ideia, opondo-se à crença na dualidade dos dois mundos, o mundo verdadeiro e o mundo aparente, Nietzsche instaura um marco que separa, na história da filosofia, sua filosofia imanente da tradição filosófica metafísica⁵²¹, sendo o período desta compreendido desde Platão até o século XIX, passando pelo cristianismo e pela filosofia moderna de Descartes, Kant, Hegel e Schopenhauer, dentre outros. Tal ruptura busca superar a desvalorização do mundo promovida pela ideia de eternidade transcendente de Platão, que permanece, de alguma maneira, no discurso filosófico da tradição até o século XIX, por meio da noção de eterno retorno⁵²², que busca, por outro lado, revalorizar o mundo em seu aspecto trágico.

No capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula: história de um erro”, Nietzsche descreve as etapas da filosofia metafísica desde seu surgimento, com Platão, até seu ocaso. No primeiro aforismo, Nietzsche apresenta a “mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente”, aquela que diz: “‘Eu, Platão, *sou* a verdade’”⁵²³. Nesta etapa, o mundo verdadeiro é alcançável pelo sábio, pelo devoto e pelo virtuoso. No segundo aforismo, Nietzsche passa para a segunda etapa do progresso da instituição ideia, quando o verdadeiro mundo passa a ser prometido também “para o pecador que faz penitência”. Nesse momento, tal instituição “se torna mais sutil, mais

⁵²⁰ Baseando-se no FP 9 [139] do outono de 1887, Frezzatti explica que liberdade em Nietzsche “não coincide com sua ação desenfreada, mas sim com dar-lhes uma determinada direção” (Frezzatti, 2004: 122).

⁵²¹ Cf. com Azeredo, 2008.

⁵²² Compartilhamos da interpretação de Wotling quando afirma que o “pensamento do eterno retorno representa (...) a vontade de eternização sob sua forma positiva. Ele se opõe à concepção de eternidade como fixidez, que traduz a vontade de bloquear o vir-a-ser para fazer cessar a dor que este engendra. A eternidade à qual o homem dionísio diz sim é a eternidade do vir-a-ser, isto é, notadamente a eternidade do sofrimento. Ao reconhecer neste uma condição elementar da vida, o pensamento do eterno retorno supera o dualismo e revela sua natureza trágica” (Wotling, 2013: p. 439).

⁵²³ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 1.

ardilosa, mais inapreensível – (...), torna-se cristã”⁵²⁴. No aforismo seguinte, o filósofo descreve a terceira etapa do progresso da ideia, a kantiana: o “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo (o velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, (...) königsberguiana)”⁵²⁵. O positivismo, em seguida, aparece como o “primeiro bocejo da razão”⁵²⁶ e, por fim, a quinta etapa traz a eliminação do mundo verdadeiro, quando tal ideia é tornada inútil. Esta etapa é identificada pelo “dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres”⁵²⁷.

A instauração do novo marco, da nova filosofia, ocorre na sexta etapa. Nela Nietzsche conclui que ao abolir o mundo verdadeiro, o mesmo se dá com o mundo aparente. Este momento é caracterizado pelo “meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA [começa Zaratustra]”⁵²⁸. O Zaratustra de Nietzsche simboliza a fundação da filosofia imanente. É interessante notar que o filósofo não se limita a criticar a filosofia tradicional, caso contrário o progresso da instituição ideia poderia ser encerrado na quinta etapa, com a descrição de seu ocaso. Defendemos que para além de um crítico, Nietzsche é o filósofo das marteladas⁵²⁹, pois sua natureza “é afirmativa e só indiretamente, só involuntariamente tem algo a ver com a contradição e a crítica”⁵³⁰. É nesse sentido que encontramos, afirmativamente, sua tarefa, a de prescrever os novos caminhos da cultura, enquanto um filósofo legislador.

É por meio da doutrina do eterno retorno que Nietzsche rompe com cada uma das etapas do progresso da ideia⁵³¹ e, ao mesmo tempo, prescreve uma nova cultura. Platão, o representante da mais velha forma da ideia, ao assentar a eternidade fora do tempo e do espaço, cria as condições para julgar o mundo a partir dessa eternidade, colocando-a como propósito a ser seguido. Na etapa cristã, como vimos, o mundo verdadeiro é oferecido para o pecador que faz penitência. Nietzsche vê, nessa etapa, a introdução dos conceitos de pecado, punição e

⁵²⁴ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 2.

⁵²⁵ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 3.

⁵²⁶ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 4.

⁵²⁷ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 5.

⁵²⁸ *CI*, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro, 6.

⁵²⁹ No sentido da “qualidade dionisíaca desse martelo, que não denota de forma simplista a destruição brutal e cega da cultura niilista instaurada pelo cristianismo, mas sim o caráter indissociavelmente criador e destruidor da práxis própria ao *Versuch* nietzschiano” (Wotling, 2013: p. 421). O martelo, aqui, evoca o cinzel do escultor.

⁵³⁰ *CI*, O que falta aos alemães, 6.

⁵³¹ Cf. Azeredo 2008.

redenção, com o intuito de tornar todos iguais, ou seja, transformando o amante da natureza, o forte, em culpado ou pecador, portanto em fraco. A etapa kantiana da instituição ideia, por sua vez, salva o verdadeiro mundo, o incondicionado, no domínio da moralidade, reinaugurando, assim, a oposição entre dois mundos, o mundo das coisas em si e o mundo dos fenômenos. No mundo das coisas em si, “o sujeito agente passa a pertencer a uma ordem que se encontra fora do tempo, pois que o tempo, em Kant, sendo apenas a condição dos fenômenos, está aquém da coisa em si”⁵³². Assim, “Kant cria um reino para além da determinação temporal, no qual a razão não estaria à mercê de qualquer dinâmica do tempo, já que é livre e independente da necessidade natural”⁵³³. Kant atualiza a imputação da responsabilidade (cristã) na ideia da razão atemporal e incondicionada, afastando, assim, qualquer possibilidade de a razão humana estar submetida ou condicionada por uma necessidade natural. No canto de galo do positivismo há o declínio da crença no mundo verdadeiro, porém a crença na ciência e, por consequência, em seus pressupostos, torna esse movimento ainda refém da metafísica, na medida em que ainda se mantém a dualidade travestida em oposição entre verdadeiro e falso.

Por meio da doutrina do eterno retorno, Nietzsche, a um só golpe, inviabiliza a existência de algo fora do mundo e incorpora a eternidade no próprio mundo. Decorre dessa mudança de perspectiva o desmoronamento da ideia de um Deus ordenador, do fundamento moral no Ser, da distinção entre o mundo das coisas e o mundo das ideias. Com o redimensionamento da temporalidade é possível, à Nietzsche, promover a transvaloração dos valores. Ao transformar a eternidade transcendente em eternidade imanente, o conceito de Deus cristão é implodido e, junto com ele, a perspectiva do pecado e da culpa. Assim, Nietzsche dissolve o valor da vida eterna e resgata a inocência do humano. Com isso chega ao fim o grande erro: a interpretação que leva à depreciação da vida perde o sentido.

Nietzsche rompe o paradigma dos estudos acerca da moral ao dar-lhes o caráter de interpretação ao invés de fato. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma ter percebido “Sócrates e Platão como sintomas de declínio”, e que “aquele *consensus sapientiae* (...) em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam”, mas que “em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas”⁵³⁴.

⁵³² Azeredo, 2013: p. 52.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ *CI*, O problema de Sócrates, 2.

Esta interpretação/avaliação, por sua vez, está diretamente relacionada às suas condições de criação. Assim, Nietzsche pergunta por aquele que postula o valor e o que produz com o valor que postula. Assim, Nietzsche relaciona diretamente o valor ao tipo que estabeleceu tais valores. Cada tipo é composto por relações de força e vontade de potência diferentes.

A tipologia desenvolvida pelo filósofo é vasta, tais como Napoleão, Shakespeare, cristãos, judeus etc., mas são dois os tipos básicos: 1) o tipo senhor, afirmador da vida, criador de valores; 2) o tipo escravo, negador da vida, aquele que inverte os valores dos fortes, dado o domínio de forças reativas em sua constituição. O instinto helênico, por exemplo, é caracterizado pelas forças ativas, por possuir, como principal marca, um “triumfante Sim à vida, acima da morte e da mudança”, assim como “o eterno prazer da criação”⁵³⁵. Por outro lado, “a prática da Igreja é *hostil à vida...*”⁵³⁶, pois é castradora e contra a criação, cultura em que prevalece o tipo escravo. Na medida em que rejeita a ideia de história como um desenrolar linear progressivo com finalidade intrínseca, é possível, em Nietzsche, uma cultura de tipo básico escravo substituir cronologicamente uma cultura de tipo básico senhor. Para ele a história é um campo de batalhas em que, por vezes, a fraqueza sai vitoriosa, como é o caso da cultura moral socrático-cristã⁵³⁷. “Quanto ao filósofo verdadeiro, legislador, cuja vinda *Para além de bem e mal* anuncia, Nietzsche o define por um sistema de instintos que o opõe radicalmente ao tipo do filósofo idealista tal como se impôs desde Platão”⁵³⁸.

O que permite Nietzsche ligar Platão e o platonismo com cristianismo e filosofia moderna, colocando tudo isso no interior de uma mesma macrocultura, é a permanência do sistema dual que opõe sensível e transcendência, revelando uma profunda aliança entre filosofia e ideal ascético. A crença em ideais supremos no além-mundo e no sofrimento como meio de purificação e acesso a este além-mundo, leva não só à negação deste mundo, mas também à negação do homem como criador. É nesse sentido que a tábua de valor da cultura socrático-cristã deve ser destruída e o filósofo do futuro deve ser um criador de valores.

Para o nosso propósito, que visa defender, aqui, a presença também do terceiro grande pilar da filosofia política em Nietzsche, a saber, o pilar da ética como estabelecimento de valores, é interessante compartilhar da interpretação de Azeredo quando afirma que o “confronto entre a afirmação e a negação da vida, expresso (...) na prevalência de valores

⁵³⁵ *CI*, O que devo aos antigos, 4.

⁵³⁶ *CI*, Moral como antinatureza, 1.

⁵³⁷ Cf. com AC, por exemplo, aforismo 17.

⁵³⁸ Wotling, 2013: p. 329.

imanentes, na primeira, e transcendentos, na última, define formas de ser diferentes e modos de vida antagônicos que teriam nessa distinção a diferença entre ética e moral”⁵³⁹. Para a intérprete, a “ética seria expressão de afirmação, para além do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético, igualando querer e criar, fórmula elementar e definidora da vontade de potência que eleva o homem ao fazer dele um criador de valores”⁵⁴⁰.

Em outras palavras, Azeredo quer mostrar que na filosofia de Nietzsche há uma interpretação que conduz da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*. Em sua hipótese, a construção dessa ética⁵⁴¹ aparece a partir de *Assim falou Zaratustra* e os temas que constituem a vertente positiva do seu pensamento, a saber, vontade de potência, além-do-homem e eterno retorno, se interrelacionam a partir da perspectiva dessa ética, que, por sua vez, requer a superação da metafísica. Em nossa tese, diferentemente, vemos a ocupação com a questão ética desde *O nascimento da tragédia*, e não é sem motivo que o filósofo escreve que em *O nascimento da tragédia* realizou “a primeira tresvaloração de todos os valores”⁵⁴². Sem dúvidas, no entanto, com o amadurecimento de sua filosofia, Nietzsche passa a ser capaz de produzir sua filosofia com um vocabulário próprio, quando, com mais clareza, percebemos a presença do que a intérprete chama de “introdução de conceitos novos”⁵⁴³, tornando patente “sua positividade no sentido da tentativa de elaboração de uma nova perspectiva ética”⁵⁴⁴.

Ao partir da vontade de potência como interpretação, Azeredo defende a “compreensão dos existentes como multiplicidade de impulsos que fornece a Nietzsche elementos para introduzir uma nova compreensão do agir”⁵⁴⁵, que, como vimos anteriormente, supera a oposição entre liberdade e necessidade. Sobre o agir, individual ou coletivo, o filósofo quer dissolver as crenças da tradição, de Platão à Schopenhauer, e devolver à ação sua inocência. Compartimos com Azeredo da compreensão de que essas são “as bases para a possibilidade efetiva de se pensar uma ética e uma política a partir de Nietzsche”⁵⁴⁶, ou seja, por meio da identificação da transvaloração do conceito de ação realizada pelo filósofo.

⁵³⁹ Azeredo, 2003: p. 222.

⁵⁴⁰ Azeredo, 2003: p. 222-3.

⁵⁴¹ Para Azeredo (2003), a presença de uma ética em Nietzsche passa despercebida para a maioria dos intérpretes devido à força e acidez de suas críticas à moral.

⁵⁴² *CI*, O que devo aos antigos, 5.

⁵⁴³ Azeredo, 2008: p. 17.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Azeredo, 2008: p. 19.

⁵⁴⁶ Azeredo, 2013: p. 194.

Mesmo sem discutir diretamente a questão ética, Wotling também reconhece que a filosofia de Nietzsche não encontra realização apenas na investigação filosófica, mas também, e nós defendemos que principalmente, na ação, e que “esta [a ação] por certo não é a que se dá na esfera da pequena política”⁵⁴⁷. Por essa via, a interpretação de Wotling vai na direção de nossa tese, a saber, que Nietzsche não atua nem como reformador, na superficialidade, nem somente no âmbito da mera *vita contemplativa*, mas no âmbito da filosofia política, desde seu nascimento estabelecida entre o *otium* e o *negotium*, espaço esse de intersecção⁵⁴⁸ mantido por Nietzsche, apesar da reviravolta conceitual por ele promovida.

O projeto criador ou legislador do filósofo visa a substituição de “um modo de interpretação por outro a fim de se chegar a uma modificação de valor. Nietzsche confronta-se, assim, com um problema de eficácia operatória: substituir uma interpretação por outra significa agir sobre o corpo que interpreta”⁵⁴⁹. A investigação genealógica promovida em *Genealogia da moral* e outros escritos leva a concluir que a história da cultura é a história da crueldade, sendo assim, a ação que intenta a modificação do valor de uma cultura é, e somente pode ser, uma ação tirânica.

Essa ação tirânica diz respeito ao movimento comum em todas as culturas de submeter o desconhecido ao conhecido, com vistas a reduzir o sentimento de impotência, aumentando, assim, o sentimento de potência. A crueldade, então, própria dessa intervenção, dessa submissão do desconhecido ao conhecido, dessa imposição de regularidade na natureza, em outros homens e no próprio corpo, funda a ação criadora.

Num momento de transição cultural, ou seja, momento em que uma cultura mostra os sinais de seu esmorecimento, e, por outro lado, não se tem noção do que pode vir a se estabelecer em seu lugar, é ao tipo afirmador, que não tem medo do desconhecido, que cabe tomar a dianteira nesse processo e impor uma nova interpretação. Nietzsche afirma que está surgindo essa “nova espécie de filósofos (...), esses filósofos do futuro [que] bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma

⁵⁴⁷ Wotling, 2013: p. 17.

⁵⁴⁸ Como vimos na introdução desse trabalho, a Filosofia em geral elege a questão do conhecimento e do ser, enquanto a Filosofia Política, tornada periférica atualmente no ambiente filosófico, reside noutra questão, também clássica, que é a discussão sobre a ação. As filosofias que elegem a questão do ser ou a teoria do conhecimento estão localizadas no *otium*, que Ribeiro (1998) aproxima da *vita contemplativa*. Estas relacionam *otium* e *negotium* como um par de oposição. A Filosofia Política não opõe *otium* e *negotium*, diferentemente das filosofias do ser e do conhecimento, mas cria um espaço de intersecção entre o *otium* e *negotium* para, em seguida, ocupar-se desse espaço filosófico. O filósofo político atua na ordem dos valores, na mudança de perspectiva, está ocupado com a ação e não com mera vida contemplativa.

⁵⁴⁹ Wotling, 2013: p. 229-30

tentativa e, se quiserem, uma tentação”⁵⁵⁰, um experimento. A eles cabe o esforço da transvaloração dos valores, e à Nietzsche, enquanto um homem superior⁵⁵¹, cabe precipitar tal chegada:

“Nós, que somos de outra fé – nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos *nós* as nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, depende de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo (...). As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento, os presumíveis caminhos e testes, em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma tresvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade; por outro lado, a necessidade de tais líderes, o apavorante perigo de que possam faltar, malograr ou degenerar – estes são *nossos* cuidados e preocupações, sabem disso, espíritos livres? (...) quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das ‘ideias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã-europeia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara – ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar de dentro do homem*, ele sabe, como todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos: - sabe igualmente, a partir de sua lembrança mais penosa, contra que coisas lamentáveis um ser em evolução, de categoria superior, habitualmente se chocou, se despedaçou, naufragando, tornando-se ele mesmo lamentável. *A*

⁵⁵⁰ ABM 42.

⁵⁵¹ Em *Ecce Homo* Nietzsche afirma que *Além do bem e do mal* “é, em todo essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, justamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” (*EH*, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, 2). De acordo com Wotling, “determinar esse tipo oposto e instaurar uma cultura superior que favorece seu florescimento, essas questões abrangem precisamente aquilo que Nietzsche chama de ‘minha tarefa’, ‘meu problema’”. (Wotling, 2013: p. 386). Em busca de uma resolução para o problema europeu, continua Wotling, “Nietzsche cria um conceito no qual a filosofia de Dioniso encontra seu acabamento: ‘Deus morreu. Agora *nós* queremos, - que o além-do-homem viva’ [referindo-se ao aforismo 2 do capítulo Do homem superior de *Assim falou Zaratustra*]. O além-do-homem (der Übermensch) é, portanto, a resposta à morte de Deus, que marca a entrada da cultura europeia no niilismo. Ele remete ao projeto de inversão dos valores e representa o ponto de chegada do experimento de uma interpretação nova a tudo que ocorre” (Wotling, 2013: p. 387).

degeneração global do homem, descendo ao que os boçais socialistas veem hoje como o seu ‘homem do futuro’ – como o seu ideal! -, essa degeneração e diminuição do homem, até tornar-se o perfeito animal de rebanho (ou, como dizem eles, o homem da ‘sociedade livre’), essa animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais é *possível*, não há dúvida! Quem já refletiu nessa possibilidade até o fim, conhece um nojo a mais que os outros homens – e também, talvez, uma nova *tarefa*!”⁵⁵²

O filósofo interpreta este momento de esmorecimento da crença nos valores eternos da cultura socrático-cristã como a ocasião para que as forças afirmativas se tornem fortes o suficiente para a promoção de uma inversão, para a instituição de novas tábuas de valor. Tudo “que é e foi torna-se (...) um meio, um instrumento, um martelo”⁵⁵³. Os “*autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano”⁵⁵⁴. Seu “‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*”⁵⁵⁵. Cabe a esses homens inteiros, não fragmentados⁵⁵⁶, a “resposta à pergunta pelo valor; é dele que brota a legislação para o dever ser do projeto humano na história”⁵⁵⁷.

No contexto da filosofia de Nietzsche, é importante não perder de vista a frequente ressignificação dos conceitos da tradição. Ao usar a expressão homem⁵⁵⁸ ou humano, o filósofo alemão não tem como intuito adotar o significado idealista do humano como aquilo que se mantém, como aquilo que é da ordem do geral ou do universal, e pela mesma via, também não busca negar o singular. Pelo contrário, o que está em jogo é justamente a superação do humano, por meio do surgimento do além-do-humano⁵⁵⁹. O homem não é uma “*aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*”⁵⁶⁰. Contra o idealismo da tradição socrático-cristã, sedenta por ver no homem uma essência imutável, Nietzsche apresenta a perspectiva da afirmação de si enquanto devir⁵⁶¹.

⁵⁵² ABM 203.

⁵⁵³ ABM 211.

⁵⁵⁴ ABM 211.

⁵⁵⁵ ABM 211.

⁵⁵⁶ Como vimos anteriormente, Giacoia Jr. (2012) trata as noções de espírito livre, filósofo do futuro, filósofo legislador e além-do-homem como conceitos similares.

⁵⁵⁷ Giacoia Jr. 2012: p. 271.

⁵⁵⁸ Vide Oliveira, 2009.

⁵⁵⁹ Cf. ZA, Pr. 9; ZA, Dos desprezadores do corpo.

⁵⁶⁰ HHI, Das coisas primeiras e últimas, 2.

⁵⁶¹ Cf. A, 49.

A tarefa, legislar novas tábuas de valor, considera, para além do conhecimento racional, instituir um tipo de sabedoria que parte das coisas demasiadamente humanas, e não de ideais transcendentais negadoras do mundo. Essas novas tábuas de valor estabelecem o prazer na existência considerando a vida humana como um pedaço da natureza, como parte do devir, do mutável⁵⁶².

⁵⁶² *HHI*, Da alma dos artistas e escritores, 222.

5 CONCLUSÃO (Para não concluir)

Como vimos, Nietzsche expõe como princípio ordenador da longa tradição filosófica socrático-cristã a ideia da existência de dois mundos, um transcendental, verdadeiro e eterno e, o outro, o mundo material, do devir e das falsas aparências. A partir desse princípio geral, apontamos outros como automaticamente deduzidos ou afiliados historicamente, tais como os princípios da dupla natureza humana e da oposição entre liberdade e necessidade, de progresso histórico e destino sobrenatural, os princípios do livre-arbítrio (decorrente de sua metade transcendental/racional), da dignidade humana e do bem comum, todos eles continuamente presentes, questionados e transvalorados ao longo de toda a obra do filósofo.

Por meio da avaliação de grandes processos históricos e com o propósito de expor tais princípios da longa tradição filosófica socrático-cristã como uma perspectiva e, mais ainda, provocar e experimentar ideias alternativas, Nietzsche explorou os três grandes temas da filosofia política clássica, aqui didaticamente individualizados, mas de entrelaçamento inevitável: o problema da sujeição da vida política a leis necessárias ou ao mundo da liberdade; o problema da compatibilização entre indivíduo e sociedade e, por fim, o problema ético, ou seja, de como deve se constituir a vida humana no sentido de um ideal para o futuro, nos termos de uma filosofia prática.

No que tange ao princípio da oposição entre liberdade e necessidade, Nietzsche transgride, já em *O nascimento da tragédia*, o princípio da dupla natureza humana, que leva a oposição que separa natureza e cultura. A noção de organismo, herdada do romantismo, permitiu ao filósofo, em seus primeiros escritos, conciliar a unidade do *Uno-primordial* com a multiplicidade dos indivíduos, encerrando uma única lógica de funcionamento, rompendo, assim, com a noção binária e opositora que precisava desconstruir. Ao considerar que em um organismo existe um conjunto de processos vitais que funcionam com independência e, ao mesmo tempo, de modo integrado, como partes de um movimento global, o filósofo criou a abertura necessária para unir liberdade e necessidade.

Com o amadurecimento de sua filosofia, o próprio conceito de homem⁵⁶³ deixa de ter a conotação tradicional da fixidez, no sentido da ideia de natureza humana, tornando-se dinâmico, no sentido do devir. A defesa de que toda realidade é um devir aponta para a radical rejeição da

⁵⁶³ Vide Oliveira, 2009, como já citado anteriormente.

ideia de substância ou de essência. Nesse sentido, nem o homem, nem a natureza, tem essência, finalidade ou motivo de ser. O que há é um constante vir a ser. E é nesse vir a ser que a ideia de liberdade em Nietzsche se instala e frutifica. Ao rejeitar a ideia de livre-arbítrio, Nietzsche defende a não existência do eu como agente de nossas ações, como sujeito neutro e independente. Ele nega o “eu” cartesiano, ou seja, aquele que resta como certeza absoluta em detrimento de todo o resto que pode ser posto em dúvida ou posto como ilusão.

A compatibilidade proposta por Nietzsche nega o “eu” sujeito no sentido de uma consciência superior que é capaz de avaliar através da razão as pulsões que seriam, de acordo com a tradição filosófica, inferiores. O “eu” não está separado da multiplicidade de pulsões e a razão é apenas mais uma dessas pulsões. O “eu” nada mais é que um conceito que busca dar unidade consciente a uma multiplicidade de pulsões.

Quanto à temática da autonomia política na relação com a compatibilização entre indivíduo e sociedade, vimos que, nos primeiros escritos de Nietzsche, tanto a integridade do indivíduo, quanto da sociedade, bem como a possibilidade da autonomia, depende da manutenção do equilíbrio das forças apolíneas e dionisíacas. De acordo com o filósofo, a ausência ou reduzida presença do instinto dionisíaco, ao contrário do que poderia parecer, não garantiria a suprema autonomia humana por meio de uma espécie de grau máximo do instinto criativo de fundo apolíneo, pois esse impulso apolíneo, fora de medida, significaria o enfraquecimento da vida como unidade. Apesar de Nietzsche relacionar a autonomia humana à dinâmica interna do movimento de individuação próprio do instinto apolíneo, sem a mediação do instinto dionisíaco a individuação tende a ser levada aos extremos, conduzindo à desintegração do organismo sociocultural da mesma forma que o faria a prevalência do instinto dionisíaco. Aqui vemos, desde os primórdios de seus escritos, a impossibilidade de se pensar Nietzsche como um defensor de algum tipo de individualismo autárquico.

Nietzsche estabelece um movimento de mão-dupla entre indivíduo e sociedade/povo/cultura na medida em que a cultura nutre e direciona o indivíduo e o indivíduo, por sua vez, atualiza em cada um de seus atos essa mesma cultura. Cada cultura é, ao mesmo tempo, singular e múltipla no sentido de que a multiplicidade é cimentada por um estilo que funciona como vetor, com direção e sentido, produzindo correspondência entre a forma e o conteúdo, entre o interno e o externo. Nietzsche atribui a barbárie, que caracteriza nossa sociedade burguesa utilitarista, justamente à essa ausência de unidade de estilo, portanto de sentido e direção.

Os excessos bárbaros falam de um excesso de influências vindas de todas as partes e que leva ao caos: ausência total de direção, forma e unidade, gerando um questionamento do valor da própria cultura e, em última instância, da própria vida. Esse questionamento paralisa a ação, e nesse sentido, paralisa a própria vida. A vida do indivíduo e da cultura necessitam ser indivisíveis para continuar existindo, por isso o conhecimento dos limites de sua forma e a prudência quanto aos excessos são a condição para uma vida, individual/cultural, saudável. O retorno à Grécia, em Nietzsche, tem, assim, um sentido comparativo, ou seja, da mesma forma que os gregos foram capazes de um doloroso combate consigo, por meio da interpretação prática do *gnothi seauton* apolíneo, a cultura decadente burguesa também pode vir a ser.

No segundo Nietzsche a questão da autonomia humana continua relacionada à dialética indivíduo-sociedade, permanecendo em seu esforço de reconfigurar os conceitos de autonomia e responsabilidade num confronto direto com a tradição filosófica. Vimos que ao identificar a origem da autonomia (ou do eu) em fontes sociais e históricas, Nietzsche não buscou corroborar com a noção tradicional de que o homem seria desnaturalizado pela cultura, mas trazer a moralidade para um plano imanente. Assim o filósofo retraduziu os valores morais, aparentemente emancipados da natureza e tornados não naturais, em sua imoralidade natural, trazendo a moralidade para um plano imanente sem, com isso, inviabilizar sua própria prática filosófica.

Ao trazer a moralidade para um plano imanente e romper com as ideias caras de progresso e finalidade da tradição filosófica, Nietzsche lança mão da ideia de ciclos para pensar a transformação cultural, no sentido de algo que nasce, cresce, amadurece, envelhece e morre. Novos ciclos substituem os anteriores sem que haja, a longo prazo, um fim pré-estabelecido. Essa abertura ao indeterminado, ao inesperado, nos impossibilita uma previsão acertada acerca do que está por vir, mas o método genealógico do filósofo é capaz de dar indicações dos impulsos que se impuseram como dominantes e se há vestígios de anarquia desses impulsos apontando para o adoecimento e proximidade do ocaso da cultura em questão⁵⁶⁴.

Dada a compatibilidade estabelecida por Nietzsche entre indivíduo e sociedade por meio do ultrapassamento da noção de fisiologia para corpos não vivos, como é o caso das produções humanas, percebemos na perspectiva do corpo o meio pelo qual Nietzsche compatibiliza indivíduo e sociedade. Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche estabelece uma forte

⁵⁶⁴ Cf. com ABM 262.

compatibilização entre indivíduo e sociedade por meio dos instintos⁵⁶⁵ na medida em que estabelece uma relação direta entre as instituições sociais e os instintos prevaletentes nos indivíduos que criaram tais instituições. O conceito de indivíduo em Nietzsche transgride o esquema atômico da metafísica com sua hipótese da alma⁵⁶⁶ como multiplicidade de sujeitos, e essa reviravolta conceitual reitera o tipo de compatibilização entre indivíduo e sociedade por meio do corpo como multiplicidade de impulsos.

Quanto ao tema ético, os primeiros textos de Nietzsche já apontam para sua ocupação com o terceiro grande tema da filosofia política. Nesse primeiro momento se dá com a demonstração de seu compromisso com a reforma cultural de *Bayreuth*, mas o que nos importa diretamente é o que subjaz nesse compromisso e que permanecerá em sua obra: legislação de grandeza, orientação para uma cultura.

O prefácio à segunda edição escrito para *O nascimento da tragédia* em 1886 é nossa pedra de toque na medida em que une esse livro de 1871 ao ano de 1886, dois pontos extremos de seu trabalho filosófico. Esse prefácio é um olhar para o passado da própria obra de forma a apontar seus defeitos, mas também aquilo que permanece sendo perseguido enquanto questão filosófica. Nietzsche estabelece, ao longo de sua obra, um estudo comparativo entre duas culturas profundamente diferentes acerca da disposição para com a vida: a cultura socrático-cristã e a cultura grega trágica. Seu estudo, no entanto, tem em vista o futuro, a ação, e é com ênfase no horizonte que o filósofo extemporâneo clama, no último aforismo de sua *Tentativa de autocrítica*, por uma “geração vindoura” que tenha “pendor para o descomunal”, “matadores de dragões” com coragem de dar as costas “a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo”⁵⁶⁷ racionalista.

O áspero ataque de Nietzsche à cultura socrático-cristã decorre de sua avaliação de que é uma cultura negadora da vida com base no ascetismo, e é nesse sentido que, no prólogo,

⁵⁶⁵ Depois que perdemos todos os instintos dos quais nascem as instituições, estamos perdendo as instituições mesmas, *porque* não mais prestamos para elas (*CI*, Incursões de um extemporâneo, 39).

⁵⁶⁶ De acordo com Nietzsche em *ABM*, o “atomismo materialista está entre as coisas mais bem refutadas que existem”. Em seguida afirma que “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência” (*ABM* 12).

⁵⁶⁷ *NT*, TA 7.

Crepúsculo dos ídolos se apresenta como “uma grande *declaração de guerra*” não contra “ídolos da época, mas ídolos *eternos*”. O instinto helênico da cultura trágica, por outro lado, leva o nome de Dionísio, isto é, “o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança”⁵⁶⁸.

Além de romper com a instituição da ideia, opondo-se à crença na dualidade dos dois mundos, o mundo verdadeiro e o mundo aparente, Nietzsche instaura um marco que separa, na história da filosofia, sua filosofia imanente da tradição filosófica metafísica, sendo o período desta compreendido desde Platão até o século XIX, passando pelo cristianismo e pela filosofia moderna de Descartes, Kant, Hegel e Schopenhauer, dentre outros. Tal ruptura busca superar a desvalorização do mundo promovida pela ideia de eternidade transcendente de Platão por meio da noção de eterno retorno, que busca, por outro lado, revalorizar o mundo em seu aspecto trágico.

Por meio da doutrina do eterno retorno, Nietzsche, a um só golpe, inviabiliza a existência de algo fora do mundo e incorpora a eternidade no próprio mundo. Decorre dessa mudança de perspectiva o desmoronamento da ideia de um Deus ordenador, do fundamento moral no Ser, da distinção entre o mundo das coisas e o mundo das ideias. Com o redimensionamento da temporalidade é possível, à Nietzsche, promover a transvaloração dos valores. Ao transformar a eternidade transcendente em eternidade imanente, o conceito de Deus cristão é implodido e, junto com ele, a perspectiva do pecado e da culpa. Assim, Nietzsche dissolve o valor da vida eterna e resgata a inocência do humano. Com isso chega ao fim o grande erro: a interpretação que leva à depreciação da vida perde o sentido.

O que permite Nietzsche ligar Platão e o platonismo com cristianismo e filosofia moderna, colocando tudo isso no interior de uma mesma macrocultura, é a permanência do sistema dual que opõe sensível e transcendência, revelando uma profunda aliança entre filosofia e ideal ascético. A crença em ideais supremos no além-mundo e no sofrimento como meio de purificação e acesso a este além-mundo, leva não só à negação deste mundo, mas também à negação do homem como criador. É nesse sentido que a tábua de valor da cultura socrático-cristã deve ser destruída e o filósofo do futuro deve ser um criador de valores. O filósofo interpreta este momento de esmorecimento da crença nos valores eternos da cultura socrático-cristã como a ocasião para que as forças afirmativas se tornem fortes o suficiente para a promoção de uma inversão, para a instituição de novas tábuas de valor.

⁵⁶⁸ *CI*, O que devo aos antigos, 4.

Em 1962 Luís Sanchez Agesta publicou um livro intitulado *Los principios cristianos del orden político*, onde mapeia os princípios ordenadores de nossa cultura política cristã. Numa breve lista, são eles: o princípio dos dois mundos; a dupla natureza humana; a oposição entre bem e mal e entre liberdade e necessidade; o princípio de progresso histórico tendo a igreja a missão histórica de conduzir os homens a um destino sobrenatural; a possibilidade da culpa decorrente da ignorância, do erro ou da vontade; a harmonia entre revelação e razão, de onde decorre a noção de livre-arbítrio, dignidade humana e igualdade; o princípio do bem comum. Parte desses princípios tem sua origem, de acordo com Agesta, em Platão, Aristóteles ou no estoicismo. No mais são adaptações ou filiações históricas. Nietzsche, além de mostrar que parte dos princípios ordenadores de nossa cultura tem início com a filosofia socrático/platônica, aponta para o papel da ciência na continuidade desses princípios, apesar de aparentemente modificados.

O interessante é notar que Nietzsche, ao longo de toda sua obra, ataca cada um desses princípios da macro cultura socrático-cristã e, mais que isso, propõe alternativas, tal como demonstramos ao longo desse trabalho, ainda que experimentais, como não poderia deixar de ser em se tratando de um filósofo como Nietzsche. É nesse sentido que nos interessa, aqui, resgatar nosso ponto de partida teórico.

Como vimos, Viesenteiner parte do pressuposto de que “não há um *pensamento político de Nietzsche*, (...) mas sim uma *crítica política*”⁵⁶⁹. Certamente Nietzsche é um crítico mordaz da moral socrático-cristã e, conseqüentemente, das estruturas sociais forjadas a partir dessa moral. No entanto, Nietzsche também é o filósofo da afirmação, e aqui defendemos que há a necessidade da mudança de perspectiva, no caso das investigações acerca do político em Nietzsche, para que sejamos capazes de produzir hipóteses interpretativas com viés afirmativo. Na obra de Nietzsche não há nada que nos obrigue a pensar no filósofo somente como crítico e, ao mesmo tempo, nos impossibilite de pensá-lo como pensador político.

Nietzsche demonstra essa atitude de filósofo experimental ao exercitar a transvaloração dos valores mais sagrados da moral socrático-cristã com, por exemplo, a transvaloração profunda do conceito de liberdade e com a refundação de seu mito de origem mais importante: o da origem da razão humana. Com isso Nietzsche refunda a ética do filósofo legislador platônico sobre outros parâmetros. Quando falamos de liberdade *versus* necessidade, do princípio político de autonomia e em seu papel na compatibilização entre indivíduo e sociedade,

⁵⁶⁹ Viesenteiner, 2006, p. 22, nota 4.

falamos dos pilares da filosofia política clássica que tem início em Sócrates. Nenhum desses pilares ficou de fora de uma reformulação por parte do filósofo alemão. É a partir dessa grande crítica e dessa grande transvaloração que se torna possível afirmar a natureza, o devir, a pluralidade e o próprio Estado (contra o mencionado anarquismo russo).

A partir da hipótese interpretativa de que Nietzsche experimenta a reconstrução da filosofia política clássica sobre outros pilares, que buscamos demonstrar que o filósofo possui um pensamento político de extrema importância, que ele está presente ao longo de toda sua obra publicada, que esse pensamento é puramente afirmativo e que sua filosofia política é sua própria tarefa enquanto filósofo legislador.

Quanto à Vilas Bôas, não partilhamos da ideia do intérprete de que a tarefa de Nietzsche só pode estar relacionada “com o estabelecimento de uma postura de resistência e distanciamento com relação aos ideais que fundamentam a sociedade e a cultura atuais”⁵⁷⁰, acreditando que Nietzsche não teria deixado registrado “qualquer proposta de fortalecimento espiritual”⁵⁷¹.

Como médico da cultura e como filósofo experimental, ambas características contempladas por Vilas Bôas, Nietzsche não poderia somente se ocupar com críticas aos valores socrático-cristãos da civilização ocidental. Como médico ele quer curar e se cura com terapêutica. Como filósofo experimental ele experimenta possibilidades de *umlernen* para o tripé da filosofia política clássica. O filósofo alemão tem um trabalho homérico de (1) elaboração de outra perspectiva de hipótese social da vida política no modo como busca compatibilizar indivíduo e sociedade, bem como reorienta (2) as ideias de liberdade e necessidade nesse âmbito. Por fim, Nietzsche não deixa de considerar o terceiro grande tema da filosofia política clássica ao tratar do (3) papel do filósofo como legislador do futuro.

Apesar de compartilhar com Vilas Bôas a visão de que não há interesse, em Nietzsche, de formulação ou prescrição de preceitos de natureza política como alternativa às práticas políticas modernas, vemos grande esforço do filósofo na criação de perspectivas alternativas acerca dos três grandes temas da filosofia política, estes sim capazes de ensejar a produção de outros tipos de sociedades, completamente fora dos princípios fundadores da moral socrático-cristã. Como funcionarão, inclusive politicamente, creio que nem mesmo Nietzsche foi capaz

⁵⁷⁰ Vilas Bôas, 2016, p. 141.

⁵⁷¹ Vilas Bôas, 2016, p. 141.

de antecipar. Isso não o impediu, porém, de experimentar alternativas, de se lançar destemidamente na infinitude do oceano.

O fato de o filósofo não ter pretendido interromper a trajetória do ciclo moral do socratismo-cristão não significa simplesmente que sua obra teve a única função de anunciar seu ocaso e apontar para o surgimento futuro de homens de exceção. Do nosso ponto de vista Nietzsche exercita ou experimenta novos valores no âmbito da filosofia política clássica, valores alternativos ao do ciclo moral ocidental do socratismo-cristão.

Léo Strauss acusa Nietzsche de aniquilar a filosofia política⁵⁷². Talvez isso seja fato em relação à filosofia política clássica, mas não em relação à existência mesma da filosofia política, pois Nietzsche exercita sua superação justamente no interior de seus três grandes temas, ressignificando-os, mas não aniquilando-os. Sem dúvidas, se não formos capazes de pensar numa filosofia política não clássica ou não socrático-cristã, Nietzsche de fato destruiu a filosofia política, mas definitivamente não temos a intenção de limitar o futuro da filosofia política ao seu passado, na medida que o futuro se dá sempre em abertura ao desconhecido. É na medida em que a filosofia política de Nietzsche propõe o totalmente novo que não conseguimos encontrar no contratualismo, no utilitarismo, no solidarismo, na teoria da justiça, no pragmatismo ou no comunitarismo, qualquer traço da filosofia política de Nietzsche. A filosofia política proposta por Nietzsche é o que está por vir.

Vilas Bôas não chega a identificar na obra do filósofo experimentos nesse sentido, ou seja, novas formas de orientação ou estímulo à criação de novas metas e valores. Com o desejo de contribuir, propomos que Nietzsche realiza tais experimentos reorientando os três grandes temas da filosofia política clássica ao criar perspectivas alternativas de princípios e valores sem, contudo, dar-lhes tom ou alcance de universalidade, o que seria totalmente incoerente com sua filosofia. A ausência de pretensão à universalidade ou eternidade não significa, porém, que não haja uma busca por ordenamento de valores.

Vilas Bôas defende que a “grande política é uma política para espíritos fortes que, ao invés de mergulharem na depressão e esmorecerem diante do deserto da ausência de fundamentos, continuam a viver e a afirmar a vida, criando novas verdades, novas perspectivas e novos valores”, e é na esteira da conclusão de Vilas Bôas que defendemos a hipótese de que o filósofo da afirmação da vida chegou a criar perspectivas, novos valores, criando, assim, verdades alternativas. Ademais, essa criação foi realizada num lugar muito claro e objetivo, o

⁵⁷² Strauss, 1993; 2016.

que não foi à toa: no lugar dos três pilares da filosofia política clássica. Para cada princípio e/ou mito de origem que leva à desvalorização da vida, Nietzsche cria outro com uma perspectiva afirmadora.

Por fim, retomamos os ganhos que podemos ter ao escolhermos ver Nietzsche como o filósofo político que se coloca a tarefa de reconfigurar a filosofia política clássica, dada a proximidade do ocaso do ciclo filosófico-político socrático-cristão: (1) Verifica-se o afloramento de uma proposta filosófico-política, de cunho experimental, deixada por Nietzsche; (2) o tema político, em Nietzsche, é automaticamente reintroduzido no interior de sua filosofia, sem cisões; (3) essa perspectiva não rompe a unidade de seu pensamento, de sua tarefa; (4) prescinde da preocupação com o estatuto dos póstumos, pois não se prende ao conceito de grande política; (5) não limita ao âmbito individual um problema que é, em última instância, de ordem sociocultural; (6) a demonstração da presença constante dos três grandes temas da filosofia política na obra de Nietzsche nos leva a reconsiderar a ideia de que Nietzsche não teria deixado textos acabados sobre o assunto da política, permitindo a abertura de um novo campo de pesquisa nos estudos Nietzsche; (7) abertura para pesquisas científicas, no âmbito das ciências sociais/políticas, que partam de outros experimentos filosóficos, o experimento nietzschiano neste caso, acerca de sentidos alternativos para a noção de liberdade, para a relação entre indivíduo e sociedade, para a ética, diferentes daqueles que prevaleceram ao longo do que Nietzsche identifica por período socrático-cristão. É nesse sentido que concluímos com a expectativa de não concluir.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia: reflections from damaged live**. Translated from the german by E. F. N. Jephcott. 9. reimpr. London: Verso, 1996.

_____. **Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée**. Tradução E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral. Paris, Payot, 1980.

AGESTA, Luis Sanchez. **Los principios cristianos del ordem politico**. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1962.

_____. Filosofia Política. In.: Silva, B. (org.). **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

ANSELL-PEARSON, Keith. **An introduction to Nietzsche as political thinker: The perfect nihilist**. Cambridge University Press, 1994.

_____. **Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought**. Cambridge University Press, 1991.

ARALDI, Clademir Luís. As criações do gênio - Ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana. In.: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 119, p. 115 – 136, 2009.

_____. Natureza (*Natur*). In.: Marton, Scarlett (org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. Apresentação. In.: Nietzsche, F. **Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas III**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Sobre a interpretação deleuziana de Nietzsche: intra-extratextualidade. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, p. 39 – 59, 1998.

_____. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética.** São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

_____. Entre a ética e a política: a condição da ação em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 129-143, jan. / jun. 2010.

_____. **Nietzsche e a condição pós-moderna:** a extemporaneidade de um discurso. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade.** 2ª ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

BENCHIMOL, Márcio. **Apolo e Dionísio:** arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 34, p. 215 – 229, 2014.

BLONDEL, Jacqueline. Nietzsche. In.: Chatelet, F; Duhamel, O. e Pisier, E. (orgs.). **Dictionnaire des oeuvres politiques.** Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política:** a filosofia política e as lições dos clássicos. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BROBJER, Thomas. Política. In.: Niemeyer, C. (org.). **Léxico de Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BRUSOTTI, Marco. Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no *Crepúsculo dos ídolos*. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 373-388, jul. / dez. 2010.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália:** um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. Introdução: Jacob Burckhardt e o Renascimento italiano. In.: Burckhardt, P. **A cultura do renascimento na Itália:** um ensaio. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte da experimentação: política, cultura e natureza no primeiro Nietzsche. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30 (2): 115-133, 2007.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 9, p. 41 – 66, 2000.

CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 3, p. 65-76, 1997.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, p. 109 – 147, 2013.

CONWAY, Daniel W. **Nietzsche y lo político**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011.

CORBANEZI, Eder. Espírito livre (*freier Geist*). In.: Marton, Scarlett (org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CRAGNOLINI, M. B. Filosofia Nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar. In.: **Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía**, Málaga (España), Volume V, 2000, p. 227-242.

_____. **Moradas nietzscheanas**. Del sí mismo, del otro y del entre. Buenos Aires: La Cebra, 2006.

_____. Filosofia Nietzscheana da tensão: a resistência do pensar. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, Volume 28, 2011, p. 133-156.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. Filosofia da Política. In.: Bobbio, N., Matteucci, N e Pasquino, G (orgs.). **Dicionário de Política**. Tradução de João Ferreira. 5ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

DELBÓ, Adriana. Nietzsche: Apolo e o Estado para a promoção da cultura. In.: **Revista Philótopos** 11 (2): 185-213, ago./dez. 2006.

_____. Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 23, p. 27 – 57, 2007.

_____. Nietzsche e Burckhardt: Estado, crueldade da natureza e da cultura. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 287-310, jul./dez. 2010.

_____. Comentário a “Nietzsche’s early concept of culture”. In.: **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 4, p. 245-250, 2021.

DENAT, Céline. **Nietzsche: Généalogie d'une pensée**. Paris: Éditions Belin, 2016.

FINK, Eugen. **La filosofia de Nietzsche**. Madri: Ed. Alianza, 1996.

FREZZATTI JR, Wilson Antônio. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência** (11) 22: 115-135, 2º semestre 2004.

_____. Cultura. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. Fisiopsicologia. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GENTILI, Carlo. "Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos". Os conceitos de estilo e de cultura na segunda consideração extemporânea. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, p. 51 – 71, 2010.

GIACOIA JR, Oswaldo. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 3, p. 23 – 36, 1997.

_____. Apresentação. In.: Benchimol, Márcio. **Apolo e Dionísio**: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In.: Barrenechea, M. A. e Pinheiro, P. (Orgs.) **A fidelidade à terra**: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Nietzsche x Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GINER, Salvador. Ciência Política. In.: Silva, B. (org.). **Dicionário de ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 29, p. 163 – 220, 2011.

HOLUB, Robert. Nietzsche: Socialist, anarchist, feminist. In.: Tatlock, L. e Erlin, M. **German Culture in nineteenth-century america: Reception, adaptation, transformation**. New York: Camden Hause, 2005, p. 129-150.

ITAPARICA, André. Introdução. In.: Nietzsche, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea**. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**, volume III: Os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

JEONG, J. Nietzsche's early concept of culture. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 4, p. 229-244, 2021.

JORDAN, Wolfgang. Natureza. In.: Niemeyer, Christian (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LARGE, Duncan. "Nosso Maior Mestre": Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 9, p. 3 – 39, 2000.

LEITER, Brian. Quem é o 'indivíduo soberano'? Nietzsche sobre a liberdade. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v.10, n.1, p. 69-90, jan./jun. 2019.

LEMM, Vanessa. **La política del acontecimiento en Nietzsche**. Fondecyt regular, Chile, 2011.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff; introdução e organização Roberto Machado; Trad. do alemão e notas Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MACHADO, Vilma [et al]. **Manual de Normalização de Documentos Científicos de acordo com as Normas da ABNT**. Curitiba: Ed. UFPR, 2002.

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

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 26, p. 35 – 52, 2010.

_____. Consciência. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. (2018) Ler Nietzsche como “nietzschiano”: questões de método. **Discurso**, 48 (2), 7-24. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018150835>.

MENEGHATTI, Douglas. As imagens de Sócrates na filosofia de Nietzsche. Revista **Kínesis**, vol. I, n. 12, dez., p. 74-88, 2014.

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 3, p. 77-91, 1997.

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

MOURA, Caio. Cultura, civilização e barbárie do ponto de vista da crítica de Nietzsche aos alemães. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, p. 191-211, 2010.

NASSER, Eduardo. Necessidade (*Notwendigkeit*). In.: Marton, S. (org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

OLIVEIRA, Bernardo Carvalho. Três elementos preliminares para uma leitura política do pensamento de Nietzsche. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. V. 12, p. 63-80, 1/2008.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. São Carlos: UFSCar, 2009.

_____. Amizade versus compaixão: a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v.1, n.2, p. 355-371, jul./dez. 2010.

_____. A grande ética de Nietzsche. **Revista Índice**, v. 3, n. 1, 2011.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Apresentação. In.: Vilas Bôas, J. P. S. **Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus**. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

_____. Apresentação. In.: Nietzsche, F. **David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas I**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

RIBEIRO, Renato Janine. Filosofia, ação e Filosofia Política. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 13, nº 36, Feb. 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da educação**. Introdução e notas Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

RUBIRA, Luís. Último homem (*letzter Mensch*). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 402-3.

SALAGUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 6, p. 75 – 93, 1999.

SALEHI, Djavid. Ética. In.: Niemeyer, C. (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 29, p. 35 – 75, 2011.

SCHMID, Josef. Grande Política. In.: Niemeyer, C. (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SIEMENS, Herman. Nietzsche's Sociophysiology of the Self. In CONSTÂNCIO, J., BRANCO, M., RYAN, B. (orgs.). **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlin / NY: De Gruyter, 2015, pp. 629-653.

_____. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 185 – 218, 2016.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SKOWRON, Michael. Filosofia. In.: Niemeyer, C. (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SOUZA, Paulo César. Posfácio. In.: Nietzsche, F. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 185-2009; organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comps.). **Historia de la filosofía política**. Tradução de Letícia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla. México: FCE, 1993.

STRAUSS, Leo. O que é Filosofia Política? In.: Leviathan – **Cadernos de Pesquisa Política**, nº2, pp. 167-193, 2011.

_____. **Uma introdução à Filosofia Política**: dez ensaios. Organização e apresentação Hilail Gildin; tradução, posfácio e notas Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

VENTURINHA, Nuno. Sobre a metamorfoseabilidade da experiência em Die Geburt der Tragödie de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 16, p. 99 – 119, 2004.

VERÇOSA FILHO, Élcio. Pós-fácio – Leo Strauss e a filosofia. In.: Strauss, Leo. **Uma introdução à Filosofia Política**: dez ensaios. São Paulo: É Realizações, 2016.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VILAS BÔAS, J. P. S. **Nihilismo e grande política em Nietzsche**: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

WELLNER, Klaus. Individualismo. In.: Niemeyer, C. (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WERNER, Stegmaier. Depois de Montinari – Sobre a filologia-Nietzsche. In.: Stegmaier, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009; Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

ZILBERMAN, Regina. Nietzsche e a história da literatura. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 2, p. 67 – 82, 1997.

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **Euvres philosophiques complètes**, 14 tomes, 18 volumes. Paris: Gallimard, 1968-1997.

_____. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad., notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** 3ª ed. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. **David Strauss, o confessor e o escritor:** considerações extemporâneas I. Tradução, apresentação e notas Antônio Edminlson Paschoal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. Segunda consideração intempestiva: **da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida:** segunda consideração extemporânea. Tradução, apresentação e notas André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

_____. **Schopenhauer como educador:** Considerações extemporâneas III. Tradução, apresentação e notas Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Volume II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Volume II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gaia ciência.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. ***Ecce Homo*:** como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe (eKKGWB).** Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.