

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE - PGCULT
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

WAINER FURTADO NEVES

CULTURA E POLÍTICA: o perspectivismo da grande política em Friedrich
Nietzsche

SÃO LUÍS

2017

WAINER FURTADO NEVES

CULTURA E POLÍTICA: o perspectivismo da Grande Política em Friedrich Nietzsche.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

SÃO LUÍS

2017

WAINER FURTADO NEVES

CULTURA E POLÍTICA: o perspectivismo da Grande Política em Friedrich Nietzsche.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (Orientadora)

Doutora em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão

Wandeilson Silva de Miranda

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão

Aos meus pais, a minha esposa e minha filha,
as pessoas mais importantes da minha vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Supremo inspirador de todos nós.

A meus pais, Maria da Purificação Furtado Neves e Valterlino Neves, pelo amor e carinho que dedicaram ao longo de suas vidas para que eu continue alcançando realizações dos meus sonhos, cada riso e lágrimas derramadas regaram a jornada da minha vida que fluirá nos meus descendentes, em especial, à minha primogênita Lorena Sophie – fonte da minha inspiração.

A Jônatas Jony Furtado Neves, parceiro de tantos desafios que a vida nos propôs, eterno companheiro, amigo e irmão.

À minha eterna companheira, Crisleidy Mendes dos Santos Neves, presente sempre, eterna sapiência e um exemplo de ser humano inigualável.

À minha orientadora, pela paciência e incentivo incansáveis.

A todos os meus educadores que me acompanharam ao longo da minha vida de aprendizado, ao lado dos meus amigos e familiares, daqueles que ainda estão presentes e dos que se foram, mas que deixaram suas marcas eternizadas em seus modos de ser e viver esta vida efêmera como o vento que beija nossos lábios em eternos encontros e desencontros.

“Primeiro princípio: a grande política quer que a fisiologia seja a rainha de todas as outras questões: ela quer criar um poder suficientemente forte para educar a Humanidade, como um todo superior, com uma dureza sem contemplação, contra tudo que é degenerado e parasítico na vida – contra tudo que perverte, contamina, denigre, arruína... e que vê na negação da vida o emblema de uma espécie superior de espírito.”

Friedrich Nietzsche

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a demonstrar a existência, no pensamento nietzschiano, de uma preocupação filosófica, muito embora assistemática e, sob certa medida, ambígua, concernente à política, compreendendo-a como parte fundamental do seu “projeto” maior de transvaloração de todos os valores que, desse modo, nos possibilita esboçar os elementos teóricos de tal filosofia política, haja vista entendermos que o horizonte aberto pelo perspectivismo político em Nietzsche contemplou a “superação” pela “elevação” do homem, mediante o passo da *transvaloração*, para então, ter estas condições de poder legislar a criação de valores que fossem *afirmativos* da vida, portanto, condição esta favorável aos *novos legisladores* (legisladores do futuro), capazes de criar uma nova linguagem como instrumento da Grande Política. Conceito que pode ser entendido como uma condição para a superação da Modernidade, seja ela política e/ou cultural, lançada ao futuro sob a indicação de um novo porvir, uma nova terra; uma vez que, seria uma ação no sentido de transvalorar todos os valores já existentes, para estabelecer uma nova forma de governo sobre a terra, visando uma reafirmação da vida através da vontade de potência, pensando, para isso, o homem enquanto inventor de um novo *porvir* e um criador de si. Para alcançar uma compreensão ampla, porém não destituída de ambiguidades, desse perspectivismo político, exporemos as considerações de Nietzsche sobre a crescente secularização do cristianismo nos movimentos político-sociais da Modernidade, infiltrada nas diversas formas políticas, tais como, *nacionalismo*, *liberalismo*, *patriotismo*, *socialismo*, *anarquismo*, *democracia*; bem como seu diagnóstico da *décadence* da civilização ocidental e sua inclinação para a tendência aristocrática e antidemocrática. Além disso, ofereceremos um esclarecimento, pelo menos aproximado, de certas metáforas (conceitos) relacionadas à Grande Política, a saber: além-do-homem, niilismo, legisladores do futuro, senhores da terra, transvaloração, genealogia e linguagem.

Palavras-chave: Grande política. Transvaloração. Tradição moral-política. Perspectivismo. Linguagem.

ABSTRACT

This paper proposes to demonstrate the existence, in Nietzschean thought, of a philosophical concern, albeit unsystematic and, to some extent, ambiguous, concerning politics, understanding it as a fundamental part of its major project of transvaluation of All the values that, in this way, allow us to sketch the theoretical elements of such political philosophy, since we understand that the horizon opened by political perspectivism in Nietzsche contemplated the "overcoming" by the "elevation" of man, through the step of transvaluation, to Therefore, to be able to legislate the creation of values that are affirmative of life, therefore, this condition is favorable to the new legislators (legislators of the future), capable of creating a new language as an instrument of the Large Policy. Concept that can be understood as a condition for overcoming Modernity, be it political and / or cultural, launched to the future under the indication of a new future, a new land; Since it would be an action to transcend all existing values, to establish a new form of government on earth, aiming at a reaffirmation of life through the will of power, thinking, for this, man as inventor of a New future and a creator of himself. In order to reach a broad but not unambiguous understanding of this political perspective, we will expose Nietzsche's considerations about the increasing secularization of Christianity in the political-social movements of modernity, infiltrated by various political forms such as nationalism, liberalism, patriotism, Socialism, anarchism, democracy; As well as his diagnosis of the decadence of Western civilization and its inclination to the aristocratic and undemocratic tendency. In addition, we will offer at least approximate clarification of certain metaphors (concepts) related to the Large Policy, namely: beyond man, nihilism, legislators of the future, landlords, transvaluation, genealogy and language.

Key words: Large policy. Transvaluation. Moral-political tradition. Perspectivism. Language.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O PENSAMENTO POLÍTICO DE NIETZSCHE A PARTIR DE UMA INVESTIGAÇÃO CONCRETA E TEMPORAL	15
2.1	Contexto Histórico-Político de Nietzsche	15
2.2	Nietzsche e o Iluminismo	26
2.2.1	O Rousseau de Nietzsche	33
2.2.2	A análise nietzschiana da Revolução Francesa	46
2.3	Nietzsche e a Revolução Industrial	55
2.4	Breves considerações sobre a Filosofia Política a partir do olhar de Nietzsche	65
3	HORIZONTES DA POLÍTICA EM NIETZSCHE: Perspectivismo e Linguagem na Grande Política	70
3.1	Perspectivismo e interpretação	72
3.2	Nietzsche e a Grande Política	95
3.3	A Grande Guerra dos Espíritos	97
3.3.1	A transvaloração/genealogia - Grande Política	107
3.3.2	Nihilismo e a Grande Política	113
3.3.3	Os Senhores da terra (<i>além-do-homem, novos senhores, legisladores do futuro</i>) ..	122
3.4	Nietzsche e as formas de governo	130
3.4.1	Liberalismo.....	132
3.4.2	Democracia.....	136
3.4.3	Socialismo	141
3.5	Nova Aristocracia	145
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	152
	REFERÊNCIAS	158

1 INTRODUÇÃO

A tarefa de descortinar os fluxos de um pensamento filosófico que se propõe, por natureza, como assistemático, a guisa da reconstituição de seus mais variados significados e injunções, é árdua, tal é o que ocorre quando a proposta de enfrentamento se destina à filosofia nietzschiana. Nietzsche um filósofo, que se autodenomina extemporâneo e que, sem dúvida, adota um estilo incomum de fazer filosofia, rompendo com a empreitada realizada pelo sistemas filosóficos. Envereda por um “método” próprio, que testado à luz da forma de fazer filosofia clássica soaria como contraditório, ambíguo, uma vez que nem sempre suas novas formulações aforismáticas reafirmam as anteriores ou sequer possuem a preocupação de livrá-las da possibilidade de contradições.

Com efeito, tratar da filosofia nietzschiana é navegar pelas densas águas do perspectivismo, que, por sua vez, contrapõe-se às características imutáveis, fixas da verdade, típica dos sistemas filosóficos, seguindo um movimento contínuo, vivo, que possibilita assumir ideias, que dificilmente poderão ser cristalizadas, podendo, a depender da perspectiva e, portanto, dos problemas que mobilizam seu olhar, apresentar uma nova configuração, mesmo que, aparentemente ou efetivamente, ambígua ao ser comparada as anteriores. Se esse é um traço que perpassa o estilo filosófico nietzschiano, pensar a possibilidade de uma filosofia política em Nietzsche circunscreve-se dentro desse quadro, um quadro que enfrenta as complexidades de uma uniformização da condição humana, tendo em vista as críticas desferidas à tradição moral-política da Modernidade, muito embora, em alguns momentos nos coloque, claramente, diante de um pensar sobre um novo homem.

Nesse sentido, a empreitada a que ora nos aventuramos impele-nos a um cuidado contínuo em relação a essas sinuosidades do pensamento do autor, que pretendemos quando muito apontar, mas sem a intenção de resolvê-las, ainda que sem nos furtarmos, no entanto, a perspectivar também sobre a existência de uma preocupação filosófica com a política neste, empenhando-nos na direção de mostrá-la, sobretudo, a partir do conceito de Grande Política. Uma vez defendermos que Nietzsche em seu experimentalismo filosófico e poético, não obstante, mobilizado muito mais na direção de uma estética ou na direção de uma crítica aos valores da tradição, teria também deixado em seu legado elementos de uma filosofia política, embora muito mais teóricos do que práticos, visto que não chega a aprofundar como seria a organização da vida civil, elementos estes que se tornam visíveis em função das críticas que reiteradamente ele faz a tradição filosófica, onde acaba por insurgir-se contra as teorias

políticas modernas como um todo¹, podendo-se evidenciar em vários aforismos, presentes em diversas obras, como os valores que ele tanto combate ingerem na própria política, e da mesma forma, observar o esboço do que ele chama de a Grande Política, onde deixa transparecer de modo mais nítido um Nietzsche de contornos mais aristocráticos, em que pese o caráter bastante assistemático, por vezes, ambíguo, de suas digressões mais políticas.

A fim de tematizar sobre o perspectivismo da Grande Política em Nietzsche, trataremos, no momento posterior à introdução desta dissertação, isto é, no decorrer do segundo capítulo, de esboçar tanto uma retrospectiva histórica referente à Alemanha do séc. XIX, quanto uma compreensão da tradição política e filosófica moderna que antecedeu Nietzsche. No que se refere ao primeiro ponto, a intenção que nos move é não apenas contextualizar o pensamento nietzschiano, mas, sobretudo, procurar evidenciar o modo como o filósofo vivenciou e percebeu seu próprio contexto histórico. No que concerne ao segundo, dedicaremos atenção aos principais movimentos como Iluminismo, Revolução Francesa e Industrial, que simbolizaram verdadeiras convulsões na intelectualidade de Nietzsche, enfatizando sua crítica incessante a estes, enfocando com especial atenção a crítica à filosofia política moderna protagonizada por Rousseau.

Nessa perspectiva, consideraremos as leituras dos fragmentos póstumos, perscrutando o processo de construção das respectivas noções de igualdade e liberdade nutridas no seio da vida em sociedade, que Nietzsche configurou como valores de rebanho, cujo resultado, no que diz respeito ao convívio em sociedade, através do instinto de gregaridade – conceito recorrente no pensamento nietzschiano –, repousaria na ideia de um “bem comum”, produzido pela linguagem moral da Tradição. Para isso, traçaremos no palco da linguagem uma discussão sobre as construções metafóricas da política Moderna, em seus aspectos essencialistas de nivelamento (uniformização), de igualdade de direitos (instituições), do utilitarismo (bem comum) e do trabalho (comércio). Detendo-nos no final desse capítulo na apresentação dos horizontes da filosofia política nietzschiana, para lançar as bases necessárias para a um melhor entendimento da proposta do filósofo.

Já no terceiro capítulo trataremos da filosofia perspectivista de Nietzsche, uma vez que esta acaba por ser a abertura para a possibilidade experimental da sua filosofia política, haja vista que o perspectivismo político nietzschiano – não se confundindo com uma utopia, posto que atado sempre ao presente –, lança-nos no *devir* de um *contramovimento*, instrumentalizado pela Grande Política, onde se trava uma batalha no campo da tradição

¹ Em especial, as políticas contratualistas (Hobbes, Locke e Rousseau).

político-moral, sobretudo na transvaloração de todos os valores perenes da Modernidade e que se estendeu às esferas política e cultural. Ainda objetivando alinhar os elementos de uma Grande Política, percorreremos um itinerário analítico perpassando os principais conceitos do filósofo, tais como, niilismo, além-do-homem, genealogia, senhores da terra e transvaloração, na tentativa de relacionar tais conceitos com a dimensão da Grande Política com o intuito de apresentar uma compreensão mais completa da proposta.

Ainda em nossa pesquisa será apresentado o *contramovimento* empreendido por Nietzsche, que consagrou uma lógica de pensamento da desconstrução da tradição político-moral do Ocidente, pelo viés da tarefa de uma superação de valores, o “projeto” da transvaloração, além de concretizar uma denúncia frente à Cultura Moderna, nutrida por uma moralidade cristã do *ressentiment*.²

Falar em projeto no pensamento nietzschiano pode causar estranheza, nossa própria estruturação do pensamento político nietzschiano em elementos conjuntivos já passa por estabelecer uma moldura política que foge ao escopo do pensamento nietzschiano, mas que se coloca como algo necessário à pesquisa, uma vez que adotamos um recorte argumentativo diversificado, que perpassa boa parte dos escritos filosóficos do autor.

O esforço a ser dispensado ainda do terceiro capítulo, diz respeito a uma tentativa de interpretação, de gerar hipóteses hermenêuticas acerca do pensamento do filósofo, para então desenvolver o conceito da Grande Política, compreendendo a enorme dificuldade diante das suas ambiguidades e das contradições, conforme ressaltamos inicialmente, inerentes ao seu temperamento intelectual intempestivo, o que permite, entretanto, deixar mais evidente o caráter assistemático do experimentalismo da Grande Política.

O argumento fundamental de Nietzsche, no qual nos deteremos, especialmente ao mencionar a tradição política moderna, será contra o sufrágio universal de um igualitarismo, erigido sob a faceta de um *pseudo* humanismo latente na Modernidade, que Nietzsche, em sua acidez intelectual, identificou como sintoma de decadência e fraqueza da condição do homem moderno, empreendendo um ataque às perspectivas niveladoras e universalistas dessa sociedade, como crítico voraz da homogeneização da natureza humana. No desenvolvimento desta pesquisa pretende-se analisar essa argumentação, contudo, cumpre esclarecer de início, que a leitura política de Nietzsche é, fundamentalmente, uma perspectiva da perspectiva do próprio Nietzsche.

² Cf. Patrick Wotling (2011, p. 52): “Ressentimento é um afeto: mais precisamente, uma forma de ódio contido, caracterizado pela impotência e que se exprime como vontade de vingança, com a especificidade, contudo, de não se traduzir por uma luta frontal, mas pela busca de uma compensação imaginária.”

Para apresentar com mais vagar essa crítica de Nietzsche às pretensões homogeneizadoras do Ocidente dedicaremos também no terceiro capítulo uma sessão específica para ilustrar o modo de perceber deste sobre as formas de governo, tais como, democracia, liberalismo e socialismo, para então projetar o surgimento de uma nova aristocracia, na qual se concretiza a legislação dos novos senhores, responsáveis pelo crepúsculo da Grande Política. Nietzsche elabora uma “nova linguagem”, a da Grande Política a favor do projeto de transvaloração para reformular a tradição unilateral e, por assim dizer, lançar mão de uma nova proposta para se pensar a política em favor da vida.

Essa “nova linguagem”, ao lado do perspectivismo, cuja instrumentalização se dá pelo viés de uma crítica política, cultural e moral, agrega dois conceitos importantíssimos para a crítica nietzschiana dirigida à Modernidade político-moral do Ocidente, a saber, o da “pequena” e o da “grande” política, fazendo-se necessário pontuarmos e esclarecer seus desdobramentos. Desdobramentos que serão expressivos e diluídos nas formas de governos, conforme denunciará Nietzsche, ao mesmo tempo em que projetará uma *nova aristocracia*, enquanto elemento para auto superação da individualidade e elevação do ser homem. Por esse motivo, entende-se que a *nova aristocracia* em Nietzsche sustenta o conceito de grandeza do homem, em oposição ao universalismo democrático presente na uniformização do homem ao rebanho.

Para engrenarmos uma discussão no campo dos principais movimentos que caracterizaram o perspectivismo político de Nietzsche, buscaremos suporte teórico numa reunião de escritos sobre política, publicados recentemente pela editora PUC-Rio³.

Nietzsche denuncia a *décadence*⁴ do projeto cultural Moderno, categorizando o *niilismo* como o principal fio condutor para interpretar a história ocidental como lógica do movimento decadencial da Modernidade e analisar o advento do presente. Concomitantemente, faz-nos repensar, ainda, na perspectiva de uma “nova linguagem”, o sentido e o estatuto daquilo que é secularizado e usualmente pensado sob o nome de “política”.

Uma “nova linguagem” a favor de uma nova forma de pensar a política pelo *antipolítico*, eis o que, em nossa leitura, Nietzsche pretendeu ao desenvolver seu pensamento político pelo *contramovimento*, adotando o método da *genealogia* e o processo de transvaloração de todos os valores arraigados pela tradição, para lançar um princípio de uma

³ Na aludida publicação foram formatados diversos aforismos e fragmentos póstumos do filósofo e divididos em apenas dois volumes, intitulados “Escritos sobre política”.

⁴ Vocábulo que significa decadência.

nova valoração na esfera da cultura, da sociedade, do indivíduo, assim se estendendo às demais esferas da política, da moral e do Estado.

A velha ideia de que as normas políticas e sociais eram fundadas em uma concepção de “natureza” intrínseca e essencialista passou a ser o cerne de sua crítica, principalmente no final de sua jornada intelectual, em meados de 1873 – *fragmentos póstumos*. Nietzsche segue por esse horizonte de pensamento considerando que a linguagem é uma instrumentalização de uma vontade de verdade, que acaba por condicionar os processos valorativos que fundam as instituições estatais e demais esferas que compõem a sociedade. A vida em torno dela, passa então a ser submetida a uma lógica de aniquilamento desse indivíduo.

Por este motivo, mais do que identificar ou compreender o núcleo duro do conceito da política em Nietzsche, interessa-nos focalizar os elementos que tangenciam a preocupação filosófica nietzschiana no tocante à política. Sendo assim, é por esse viés que esta jornada de pesquisa enveredará, procurando demonstrar como o pensamento político de Nietzsche, a partir de um *contramovimento* à tradição político-moral se estabelece, tendo em vista que a ênfase de seu pensamento na educação e na cultura resulta de uma desvalorização da atividade política realizada aos moldes da Modernidade, já que a mesma estaria impregnada por uma moralidade universalizante, que aniquilaria a condição humana ao subjugar-la como rebanho, sinônimo de *décadence*.

Esclarecer até onde vão os limites (possibilidades) da crítica nietzschiana, alargar as possibilidades de interpretação acerca do perspectivismo político em Nietzsche compõe tarefa crucial desta proposta de pesquisa. Ao habitar na morada política nietzschiana, circundada por ambiguidades, é inevitável que nos deparemos com certas contradições, ensejadas por esse tipo de pensamento, um pensamento que se quer ele mesmo perspectivista, o que se bem aproveitado pode nos conduzir a explorar de forma mais apropriada os contornos de sua filosofia política, bem como os seus limites.

2 O PENSAMENTO POLÍTICO DE NIETZSCHE A PARTIR DE UMA INVESTIGAÇÃO CONCRETA E TEMPORAL

Difícilmente outro pensador possa suscitar tantas dificuldades hermenêuticas em seus escritos quanto Nietzsche e esse aspecto ganha relevância especial quando referido às suas considerações de natureza política, quer as que concernem às suas críticas a tradição política moderna, quer as que configuram o que podemos chamar de uma nova proposta política – que imersa no perspectivismo e no experimentalismo, alinha-se à ideia de confecção de grandes seres humanos e de uma cultura superior. Isso ocorre não apenas por serem tais considerações fragmentárias e assistemáticas, mas também esparsas, e, frequentemente, polêmicas, conduzindo seu pensamento a certas ambiguidades e, por conseguinte, encruzilhadas, que não o tornam menos interessante, pelo contrário, mas que, sem dúvida, o circunscreve em uma atmosfera filosófica bem distinta da tradição, posto que este trás a tona uma nova forma de pensar e de fazer filosofia, no qual os paradoxos não parecem entrar na pauta de preocupações, visto que acabam sendo consequência natural de um pensar perspectivista, mesmo que isso nem sempre seja suficiente para isentá-lo de várias críticas, tais como, as que o acusam de congruências com o nazismo, ou, ainda, de estar ligado à *Aufklärung iluminista* que tanto criticou.

Não obstante o reconhecimento de tais dificuldades, algumas das quais, inclusive, evidenciaremos em alguns momentos da pesquisa, buscaremos contextualizar o pensamento do filósofo em sua circunstancialidade histórica enquadrada na Europa do século XVIII e XIX, em especial, a construção da nação Bismarckiana; em seguida faremos uma análise da configuração filosófica, política e social dos movimentos modernos (Revolução Industrial, Iluminismo, Revolução Francesa), que fundamentalmente, segundo Nietzsche, baseavam-se em estabelecer a concórdia universal, a justiça na terra e a crença em valores morais cristãos, como fraternidade, igualdade e liberdade, objetivando uma melhor compreensão da repercussão de tais elementos vivenciados e/ou discutidos por Nietzsche em suas reflexões críticas, ideias e anseios políticos.

2.1 Contexto Histórico-Político de Nietzsche

A principal questão que inicialmente nos propomos a investigar é: como Nietzsche vivencia a efervescência política pela qual passa a Europa nos séculos XVIII e XIX, em especial os impactos sociais, políticos e históricos que perpassam a Alemanha sob o regime do príncipe Otto Von Bismarck?

O caráter “antipolítico” da reflexão nietzschiana subjaz ao contexto existencial do filósofo, logo não há como nos imiscuirmos de um traçado do pensamento histórico, que nos permita visualizar o que foi a Alemanha Imperial de 1871 a 1914. Deteremo-nos em breves asserções sobre a consolidação imperial sob o domínio do príncipe Otto Von Bismarck, evento definitivamente marcante na intelectualidade *antipolítica* de Nietzsche.

Shelley Baranowski é quem oferece uma fundamentação teórica para uma incursão histórica na Alemanha, esta analisou a história alemã entre 1871 e 1945 como uma expressão da aspiração à expansão imperialista e o medo simultâneo de destruição pelos rivais. Baranowski revelou um traço histórico, que foi a ampliação imperial como superior à êxtase e o “espaço vital” como o caminho para a sobrevivência biológica do *volk (povo)* alemão.

A postura que aqui se defende é a irrevogável reconciliação entre Nietzsche com seu momento histórico, político e cultural. Filho de uma linhagem de pastores luteranos, Nietzsche, imerso numa conjuntura social e política, nutriu em sua juventude, um profundo amor ao nacionalismo, autodeclarando-se prussiano e além de profundo admirador do príncipe Bismarck - primeiro ministro da Prússia e depois chanceler do Reich com a unificação dos estados alemães.

O processo de unificação da Alemanha e a projeção de uma potência hegemônica mundial foram se dando em virtude de consecutivas vitórias da Prússia sobre a França em 1871, depois sobre o império Austríaco em 1866 e, posteriormente, sobre a Dinamarca em 1864. Tais conquistas representaram uma expansão considerável do território alemão, também com a consolidação do desenvolvimento bélico concomitante ao econômico, desempenhando um papel preponderante para o fortalecimento da Alemanha Imperial. Otto Von Bismarck cujo ideal promulgava a unificação de uma Alemanha no seio de uma Europa Central, além de garantir uma uniformidade cultural caracterizada pela modernização social e econômica, centralizou a Prússia optando principalmente por uma consolidação interna da Alemanha.

Na Alemanha de 1873, ocorreram eleições nacionais, onde venceu o Partido Liberal Nacional, predominantemente protestante, este apoiou Bismarck na sua campanha contra o catolicismo. Argumenta Baranowski (2014, p. 31), que:

Os protestantes formavam uma maioria considerável em relação aos católicos, compreendendo quase dois terços dos cidadãos do Império, e espalhavam-se de forma desigual entre a maioria Luterana e a minoria calvinista ou reformada. Apesar dessa maioria, que por um lado pode ter trazido confiança em sua posição, os nacionalistas protestantes equipararam a luta contra o catolicismo com a resistência à dominação estrangeira. Assim, Martinho Lutero emerge como herói nacional por ter se rebelado contra a tirania da Igreja Católica Romana.

O anticlericalismo, o desprezo pela “superstição”, e a defesa a favor de um

nacionalismo protestante, caracterizavam a “Batalha pela Cultura” empreendida por Bismarck.

Em 1875, já havia uma crescente mobilização do operariado alemão nas frentes de trabalho nas indústrias, baseado nesses movimentos formalizou-se a fundação de um partido que atendesse a interesses da classe do proletariado, o Partido Socialista dos Trabalhadores da Alemanha, depois renomeado Partido Socialdemocrata ou SPD.

Bismarck em interesses claros de conter qualquer movimento esquerdista que pudesse fragmentar seu projeto de hegemonização da Alemanha, ainda mais aqueles de legitimar interesses que fossem afeitos à redistribuição de riquezas e da propriedade, o que era bandeira do Partido Social democrata, utilizou-se de uma estratégia de contenção:

Em 1878, respondendo a duas tentativas de assassinato contra o imperador por autores sem qualquer ligação conhecida com os socialistas, Bismarck lançou o que exageradamente descreveu como a ‘guerra de aniquilação’ contra os ‘ratos no país’. Aprovada por uma conservadora maioria no *Reichstag*, a Lei Antissocialista introduzida por Bismarck banuiu o partido e proibiu reuniões e publicações socialistas. Embora a lei permitisse que os socialistas concorressem como candidatos às eleições parlamentares, a experiência da repressão criou uma subcultura social-democrata durável que sobreviveu com o fim da lei, em 1890 (BISMARCK, 2014, p. 33-34).

Foi evidente que o programa de colonização do segundo império chancelado por Bismarck, no qual diversas medidas para promover a germanização foram aplicadas, o Estado fortalecido em sua coercibilidade sobre uma educação conformista e a língua *matre* (materna) imposta nas escolas primárias e secundárias, foram eficientes e promoveram o fortalecimento de uma uniformidade linguística e cultural no império.

Bismarck também era antissemita. Entre os anos de 1880, 1883 e 1885, o governo da Prússia comandou pelas mãos de Bismarck, considerando inimigos *étnicos* a começar pelos poloneses, a expulsão de milhares de imigrantes oriundos das colonizações do império, tais como, russos e poloneses galegos não naturalizados, lembrando que outros povos também foram submetidos à subjugação pelo processo de colonização, são eles: os alsacianos e os lorenos anexados após a guerra Franco-Prussiana.

Young (2014) contribuiu significativamente com uma biografia atual e completa sobre a vida de Nietzsche, corroborando argutamente para o fato que após os horrores decorrentes da guerra Franco-Prussiana (1870-1871), pela qual Bismarck iniciou a “guerra de escolha” a fim de forçar alianças para que os estados alemães se unissem contra um inimigo comum, Nietzsche ficou cada vez mais chocado com o uso do poder implacável do chanceler prussiano e do chauvinismo condescendente (YOUNG, 2014, p.3).

Por seu turno, o segundo império na Alemanha que teve como núcleo centralizador a

Prússia e a figura de Bismarck, como o consolidador de um projeto hegemônico da cultura alemã, ou seja, o fortalecimento identitário, olhou para o *outro* como alguém, ou melhor, “algo” diferente de si e sua negação. Identidade e representação são conceitos chave para melhor compreendermos essa política antissemita promulgada pela germanização homogeneizadora.

Momento oportuno, Stuart Hall e Nibert Elias aqui são apresentados para dialogar conosco propedeuticamente, para podermos tangenciar o projeto nacionalista alemão de se tornar uma potência global, com identidade e representação de uma infraestrutura do *Volk*⁵ alemão, com tendência de unificação da nação. De acordo com Silva apud Hall (2000, p. 109):

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma ‘identidade’ em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.

Marcação da diferença e da exclusão, interstício este em que as identidades foram fabricadas, nesse âmbito houve a modulação da nação Alemã. Os sistemas simbólicos de representação da nação imperialista Alemã consideraram a exclusão social dos colonizados ou a assimilação da cultura germânica encaminhando uma política de “pureza” alemã. O social e o simbólico foram elementares para a manutenção do sentimento nacionalista hegemônico do germânico. Não houve como desconsiderar no ínterim das relações sociais entre os alemães, a aplicabilidade de sistemas classificatórios, “[...] um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividí-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles (por exemplo, servos e croatas); eu/outro [...]” (TADEU, 2000, p.40), prolongaríamos dizendo: o alemão e o judeu.

Ora, cada cultura tem suas próprias e as mais variadas maneiras de impor classificações de mundos, a Alemanha constituiu a sua, e a Alemanha no século XIX construiu uma identidade e nacionalismo unificadores através de um *corpus ethos* (costumes, hábitos, valores).

O mundo social e as representações veiculados pelas significações incorporaram discursos identitários segregadores entre o *volk* (*nós/eu*) alemão, omitindo assim e lançando numa obscuridade a voz do *outros* (*eles/outro*). No decorrer deste processo, mitos

⁵ Vocábulo que significa povo.

nacionalistas foram diversificadamente integrados ao padrão educativo fomentado nas instituições de ensino na Alemanha Imperial, contos da colonização alemã medieval, no período da Idade Média, mitigaram ainda mais a campanha imperialista.

O processo de constituição da identidade perpassa pela diferença, logo a diferença depende de uma inseparabilidade da identidade, isso não podemos negar. Nesse caso, Stuart Hall (1992) acertadamente afirmou que as *culturas nacionais* foram as principais fontes de identidade cultural, estas pensadas como se fossem parte de nossa natureza essencial. O essencialismo trazido pela naturalização da constituição da identidade, principalmente na perspectiva alicerçada pelo movimento do *darwinismo social*, em plena Europa do século XIX, alimentou ainda mais a formação de uma *Cultura Nacional na Alemanha*, como dispositivo chave do processo de industrialização global e do movimento que constituiu a Modernidade⁶, e foi considerado também um processo de assepsia racial com a exclusão do *outro* (negação e antissemitismo), configurando-o como ameaçador de um projeto maior de hegemonização cultural.

Veementemente, o *darwinismo social*⁷ serviu de ancoragem para a legitimidade de um movimento imperialista, que absorveu a Alemanha no século XIX. Relata Baranowski (2014, p. 68), que os alemães do século XIX “[...] falaram abertamente de instituir a ‘purificação’ racial ou a ‘higiene racial’, por meios ‘positivos’ e ‘negativos’ para prevenir a transmissão de genes defeituosos, incluindo a eutanásia aos ‘impróprios’.”

Considerando leituras dos escritos nietzschianos, com aprofundamentos em diversos comentadores, Nietzsche jamais definiu o valor de um indivíduo em virtude da raça ou etnia, sempre considerou o campo de discussão no palco da cultura, moralidade e educação. Enquanto *político assistemático e anticultural*, como o mesmo se intitulou, procurou se distanciar da política, que reputava como fútil e que apregoava o nacionalismo, o estatismo e o racismo, elementos que, em sua leitura, caracterizavam a Modernidade como *anticultural*⁸.

⁶ A Modernidade de que aqui se trata é a do século XIX na Europa, pela ótica nietzschiana, onde criou-se padrões hegemônicos imperialistas culturais de dominação, generalização de uma língua, como tanto priorizou a Alemanha em suas colônias, e sua própria consolidação em seus estados, uma educação tutelada pelo Estado que atendesse a interesses nacionalistas.

⁷ Recebe esse nome por se basear no Darwinismo, que é a teoria da evolução desenvolvida por Charles Darwin (1808-1882), no século XIX. Conceito cunhado a partir de uma teoria da evolução da sociedade, que defende que as sociedades se modificam e desenvolvem de forma semelhante, segundo um mesmo modelo e que tais transformações representariam sempre a passagem de um estágio inferior para outro superior, em que o organismo social se mostraria mais evoluído, mais adaptado e mais complexo. Esse tipo de mudança garantiria a sobrevivência dos organismos – sociedades e indivíduos -, mais fortes e mais evoluídos. (COSTA, 2005, p. 64).

⁸ Entretanto, isso não significa que a proposta nietzschiana seja, em si mesma, destituída de controvérsias já que como afirma Varela (2010), segundo Nietzsche, a formação da ilustração, esta “*Bildung* burguesa”, que prevê uma educação geral, igual para todos, revela na verdade um genuíno ódio ao autêntico Espírito (*Geist*) alemão,

Na base de discussão, a respeito dessa negação do *outro*, é oportuno darmos uma voz histórica às considerações de Baranowski (2014, p. 38-39), vejamos:

A adoção do antissemitismo por lideranças políticas e pelo enorme grupo rural de pressão filiado ao Partido Conservador, a Liga Agrária, contribuiu para uma tendência mais ampla que caracterizou a Alemanha Imperial após a década de 1880, isto é, a sua aceitação à elite social e intelectual. Na década de 1870 e início dos anos 1880, o historiador mais conhecido da Alemanha, Heinrich von Treitschke, temendo as consequências culturais da imigração de judeus do Leste, exigiu a eliminação da distinção judaica por meio da assimilação, ainda que ele mesmo implicasse a tal impossibilidade. Em contraste, Treitschke reconheceu relutantemente que os poloneses eram capazes de germanização. No entanto, se Treitschke apenas insinuou a indelével diferença dos judeus, o inventor do termo ‘antissemitismo’, o escritor Guilherme Marr, apresentou explicitamente os judeus, em 1873, como uma raça completamente diferente do que a dos alemães cristãos. Suas características perniciosas foram imutável e irrevogavelmente definidas pela raça. Os judeus eram menos importantes como indivíduos de carne e sangue, contudo, do que como a personificação dos sinais de degeneração econômica e cultural: o liberalismo de livre mercado e livre-comércio, o capital móvel internacional, o socialismo e, especialmente a mistura racial, resultado do aumento de casamentos mistos, que os antissemitas acreditavam ameaçar a ‘pureza’ alemã.

O “Chanceler de Ferro” como também era conhecido o primeiro-ministro da Prússia – Bismarck –, empreendeu diversas medidas para fortalecimento da Alemanha Imperial, como a aquisição de colônias, medidas antipolacas e antijudaicas, leis antisocialistas e sempre muito simpático com os interesses comerciais, industriais e bancários, sendo a favor de um fortalecimento da nação também no exterior. De certo que o projeto político idealizado se consolidou com a chegada de seu sucessor, Leo von Caprivi e o novo *kaiser* Guilherme II, a Alemanha se tornou uma potência imperialista e mundialmente dominante, enquadrando-se num cenário de exploração continental, grandes navegações, construção de uma unidade étnica nacional com a instituição de políticas populacionais, baseadas em hierarquias raciais, construídas de acordo com as diferenças supostamente imutáveis, objetivo que já não era mais a germanização dos poloneses, mas sim sua remoção física (BARANOWISK, 2014, p. 59).

Elias (1997) em um processo de análise da formação do Estado Alemão, na obra *Os alemães*, desvendou diversas particularidades acerca da constituição de uma cultura, dos costumes sociais, da constelação e composição do hábito social, nos quais a Alemanha, dos séculos XVIII e XIX, estava mergulhada, nos permitindo compreender o passado, sugerindo a capacidade de fazermos um recorte político, que Nietzsche vivenciou de perto. Nota-se que na concepção de Elias (1997, p. 61):

temendo a natureza aristocrática da Cultura autêntica, Cultura que deve ter por objetivo, como veremos em momento oportuno, produzir o Gênio, portanto tal formação deve ser substituída por uma nova educação reacionária, onde a natureza é que deve desenhar o plano educacional para a Alemanha. Ora, evidentemente, esse tipo de postura, inevitavelmente, tem patrocinado uma série de discussões sobre se Nietzsche, de algum modo não teria ele mesmo instituindo também um tipo de racismo.

A unificação política dos Estados alemães, a elevação do rei da Prússia a imperador (*kaiser*) da Alemanha, e a promoção de Berlim, a capital da Prússia, a capital do Kaiserreich, certamente não realizaram de uma só vez a integração de muitas 'boas sociedades' locais e regionais e a padronização de seu código de comportamento e sentimento. Mas criaram uma estrutura institucional para a sua integração; e deram um forte impulso à formação de uma classe alta alemã mais uniforme.(...) Com a unificação, a Alemanha viu-se quase totalmente envolvida num rápido processo de recuperação do tempo perdido e na tentativa de ultrapassar as grandes potências européias mais antigas; sob a pressão dessa rivalidade, encontrou-se na voragem de um acelerado processo de modernização que imprimiu um impulso decisivo aos grupos especializados da economia, às classes médias industriais e comerciais e à força de trabalho industrial. É compreensível que, nessas circunstâncias, o antigo e intenso sentimento de fraqueza e vulnerabilidade da Alemanha se convertesse num talvez ainda mais intenso o sentimento de força invulnerável. O Kaiser e a nobreza viram-se conscientemente como os governantes naturais da Alemanha, confirmados pelo papel decisivo desempenhado por seus pares na unificação do país. A unificação tendo sido alcançada através de uma guerra vitoriosa proporcionou ainda maior prestígio aos aristocráticos oficiais e aos militares em geral.

Nietzsche, em 1866, no intuito de auxiliar na campanha política da Prússia para eleições do *Reichstag* constituinte da Alemanha do Norte, tornou-se partidário dos liberais nacionais saxões, apoiando a candidatura de Stephani, candidato dos mesmos. As eleições acabaram se convertendo em plebiscito sobre o novo estado, liderado pelo "Chanceler de Ferro". Ansell-Pearson (1997, p. 39) ofereceu melhores detalhes sobre este momento político vivenciado por Nietzsche:

Nietzsche estava ansioso para alinhar-se à causa triunfante. Como prussiano na Leipzig ocupada, juntou-se a um pequeno grupo de liberais bismarckianos que exigiam a anexação da Saxônia pela Prússia. O líder intelectual do movimento que exigia a anexação era Heinrich von Treitschke, que aplaudia a revolução de Bismarck como uma 'revolução vinda de cima', que finalmente resolvera o dualismo entre a Prússia e a Áustria, permitindo emergir uma nova Alemanha centralizada.

Mais tarde Nietzsche fará várias críticas ao Treitschke, acreditando que os interesses do mesmo seriam fortalecer uma ideologia histórica construtiva de um nacionalismo do novo *Reich*.

Com sentimentos de um patriota, por amor à sua pátria Prússia, o jovem Nietzsche se embrenhou na campanha militar, que ocorreu na guerra Franco-Prussiana (1871), experimentou de perto a guerra, trabalhou como assistente hospitalar e sofreu ao lado de seus pacientes os horrores que uma batalha pode trazer como resultados, ou seja, o esfacelamento da condição humana por amor a um nacionalismo e em defesa de uma cultura hegemônica de extermínio do *outro*. É interessante observar que nos fragmentos póstumos reunidos em nossa análise, Nietzsche desferiu diversas críticas ao *patriotismo exarcebado na Modernidade*, defendendo, em contraposição, que os *legisladores do futuro* seriam os *sem pátria* – somente a partir deles poderia estabelecer um governo que visasse a elevação do homem acima do patriotismo ou nacionalismo doentio que assolava a Europa em sua época.

Nietzsche cresceu em um período histórico imerso em guerras e teve uma participação política efetiva na guerra Austro-Prussiana⁹. A Alemanha Imperial intensificada pelos anseios colonizadores e hegemônicos da Era Guilhermina, contribuiu para projetar o esforço intelectual de Nietzsche a renunciar aos pressupostos de uma moralidade transcendente secularizada pelos modernos europeus *cristãos*. Ao retornar da Guerra Franco-Prussiana, Nietzsche já não se mostrou aquele ser apaixonado pela pátria e então desacreditou que a Prússia poderia se tornar uma potência, em termos de cultura na Europa continental.

Ora, Nietzsche se decepcionou com o que viu e sentiu no ínterim da guerra, a violência e expropriação do *outro*, o que definiu a virulenta passagem da juventude para uma fase de transição do seu pensamento, fase esta na qual Nietzsche lança luz para a formação de um novo espírito científico e uma nova educação ética à luz de estudos clássicos.

De forma alguma tem-se aqui a intenção de desenvolver a crítica nietzscheana em favor de uma educação em direção a *Bildung*¹⁰ alemã, pois a tarefa deste trabalho não é trazer à tona os estudos dos *Escritos sobre a Educação* de Nietzsche, contudo contextualizar historicamente o pensamento político do filósofo é também apropriar-se hermenêuticamente de qual seria o objetivo da educação para este, sob a perspectiva de uma nova *Bildung*, por ele contemplada.

Desse modo, apesar da juventude de Nietzsche ter sido afluída pelos ideais nacionalistas e liberais da política prussiana bismarckiana, este amadureceu seu pensamento pós guerra e esboçou uma crítica, denunciando a condição de “Bárbarie” da governabilidade de Bismarck na Prússia, desferindo, ao mesmo tempo, um duro golpe intelectual sobre o futuro das Instituições Educacionais na Alemanha, em especial na sociedade prussiana.

Apenas para nos situar, a Alemanha nos séculos XVIII e XIX era regida por um modelo institucional de ensino que dividia a educação entre o ginásio e a universidade, exemplo desse modelo foi o caso de Pforta:

A educação alemã dividia tradicionalmente as escolas secundárias no *Realschule* destinado ao aprendizado do comércio e outras profissões e o ginásio dedicado à educação de uma pequena elite com maior vocação acadêmica e, por esse motivo, Nietzsche considerava os estudos secundários na Prússia do século XIX como uma

⁹ Corpos humanos mutilados e cadáveres fétidos, são descrições constantes em diários escritos por Nietzsche durante sua jornada militar franco-prussiana. A biógrafa Young (2014) é de uma profundidade minuciosa nas descrições históricas dos relatos que Nietzsche escreveu durante toda a sua vida e que utilizaremos como aporte teórico para construir alguns juízos de valor nesta pesquisa.

¹⁰ *Bildung* é a tradução alemã para o termo grego *Paideia*, o qual traduzimos – sem que tenhamos algo com sentido equivalente – por “formação” ou por “cultura”, mas carrega consigo o sentido de uma formação harmônica do todo da personalidade, em suas variadas possibilidades, de modo a viabilizar a realização da obra de arte mais sublime: a bela personalidade individual humana. Essa palavra alemã é talvez a única dentre as línguas ocidentais que se aproxima tanto deste sentido grego. Cf. Fabiano de Lemos Britto em *Sobre o conceito de educação (Bildung) na filosofia moderna alemã*.

perversão do nobre ideal. A crítica de Nietzsche referia-se também ao fato de que o ginásio tradicionalmente assemelhava-se mais a uma faculdade moderna liberal de artes do que um colégio de ensino médio anglo-saxão (YOUNG, 2014, p. 167-168).

Nietzsche vai contra o modelo de educação dissipado na Europa, não contra a legitimidade das instituições de ensino, contra a tentativa de efetivar um projeto de uniformização de sujeitos, adestrados, domesticados, subordinados aos bens materiais de consumo, contra o nivelamento, igualização, para uma melhor manutenção da “liberdade” e controle dos sujeitos, numa sociedade mascarada pela moralidade cristã.

Cada vez mais admirada e intimidadora, a Prússia em virtude de seu poderio militar, inibia outros povos e mantinha um padrão de formação na educação de base, idealizando uma *Kulturstaat*, ou seja, assumir a tarefa de uma cultura estatal, tendo o Estado o poder controlador de financiar, definir conteúdos e avaliar o resultado final da educação, portanto, a tarefa de determinar a cultura da sociedade generalizadora. “Nietzsche considera o Estado prussiano como a personificação do espírito da nova ‘época das ferrovias’, o ciclo mecanizado com uma ‘pressa vertiginosa’. A ‘mecanização’ da educação era um aspecto da mecanização da vida em geral [...]” (YOUNG, 2014, p. 169).

A educação que tinha como legado a formação humanística reverenciada pelos alemães do século XVIII, no século XIX cedia espaço para uma formação utilitarista e tecnicista. É evidente que o contexto político e social no qual Nietzsche constrói sua crítica à educação perpassa o período da Revolução Industrial. Logo, a educação buscava fomentar os interesses das necessidades do mercado e do Estado, cujo modelo de produção industrial, buscava atender a formação de uma cultura massificada, voltada para o trabalho, bem como para a domesticação de indivíduos, cada vez mais capazes, priorizando critérios quantitativos ao invés de qualitativos, valores inspirados no modo econômico de vida capitalista. Algo preocupante para Nietzsche, pois uma cultura que vivesse a massificação, garantiria uma cultura enraizada no “dogma econômico”, por esse motivo, Nietzsche argumentou em defesa de uma cultura elevada, nobre, que não é a mesma do erudito. O nobre, de cultura elevada, diz respeito ao cultivo de indivíduos superiores, livres e autônomos. Tais especificidades de uma cultura nobre e alta como desejava Nietzsche, é o contraponto perante a cultura de massas, ou seja, a cultura do rebanho, chamada em suas *Considerações Extemporâneas (1873-1874)* de *Cultura de Filisteu* alicerçada pela moralidade cristã, que desenvolveremos melhor no decorrer dos próximos capítulos da nossa pesquisa.

A fragilidade das Instituições de Educação na Alemanha Imperial esbarrava no ideal de que a vida deveria ser sacrificada a favor do Estado, ou seja, Nietzsche inoculou a perspectiva “mediocre” da educação de *massa* na formação educacional, que preconizava a

tarefa de preparar as pessoas para se posicionarem socialmente com papéis definidores de uma utilidade (servidão) ao Estado. Atacou tal cristalização das individualidades ao social estatal, alimentada pela produção incessante de bens de consumo, a vida estava entregue à máquina industrial com o intento de normalizar a vida pelo conhecimento colonial e aceitação do imperialismo total, por meio de uma *educação de massa*. Portanto, o apelo de Nietzsche em direção a uma educação, em direção a uma nova *Bildung* seria sim, uma tarefa árdua independente do Estado e da Igreja, com foco na cultura, tendo como modelo a Antiguidade clássica, o *ethos grego*, espelhado pelo Classicismo de Goethe e Winkelmann.

Sua objeção significava que o verdadeiro ‘organismo ético’ não era o Estado e sim seu ‘povo’ e sua cultura. O Estado, disse, não pode ser o ‘guarda da fronteira, regulador e supervisor’ do povo e de sua cultura. Ao contrário, ele precisava ser o companheiro forte e vigoroso, pronto para a luta, um companheiro de vida que dava ao amigo admirador e nobre... um salvo-conduto para enfrentar as realidades crúeis da existência. A *Kulturstaat* prussiana de Bismarck era exatamente o oposto. Em vez de a cultura da sociedade civil ser controlada e subordinar-se aos objetivos do Estado, o Estado é que deveria subordinar-se e ser a expressão do *ethos* da sociedade civil. E isto significava que o gênio, o articulador da autêntica natureza da sociedade civil, seu líder espiritual, era o líder superior do Estado¹¹ (YOUNG, 2014, p. 173-174).

Para Nietzsche, “[...] a natureza forja a cruel ferramenta do Estado para chegar à configuração da sociedade, como um parto operado pelos homens da cultura [...]” (GIACÓIA, 2013, p. 61). Segundo este, esse processo de socialização, posto em curso e garantido é o Estado, é ele que dará, ainda conforme explica Giacóia (2013, p. 61), “[...] forma e estrutura à organização piramidal da sociedade [...]”.

Para encerrarmos a discussão dessa primeira etapa, que priorizou a apresentação da discussão entre o contexto político, cultural e pedagógico, quanto ao que Nietzsche vivenciou na Era Guilhermina bismarckiana, numa Alemanha de anseios imperialistas nacionalistas, é possível desenharmos um retrato entre o rito de passagem e a transfiguração das três metamorfoses (transmutações) possíveis do espírito humano, na metáfora empregada por Nietzsche em sua obra *Assim falou Zaratustra*, de 1883-1885.

¹¹Esboçando um breve comentário sobre a concepção de Estado em Nietzsche podemos entender de modo geral que, Nietzsche traça em sua filosofia duas concepções de Estado, sendo uma antiga por referência aos gregos e outra moderna. De fato, o Estado para Nietzsche sempre foi uma condição *sine qua non* para a gregaridade dos homens no seio comunitário primário. O Estado em Nietzsche foi originalmente fruto de uma relação de conquista, sempre forjada na disputa e vontade de superação do outro. O movimento de superação também recoloca a posição de dominação. Todos os gregos para Nietzsche sempre almejavam pelo poder tirânica como sendo um movimento essencial e necessário para a sobrevivência da sociedade e melhor convivência. Nietzsche percebeu o movimento decadencial entre os modernos, considerados como homens desmedidos, ressaltando valores como o egoísmo, a inveja e ambição como sendo nocivos e destrutivos para a condição humana. Nietzsche então lança mão de uma concepção de Estado cuja seiva estaria nutrida pela Grande Política, agora sobretudo no sentido de forjar um novo tipo de homem que tanto almeja dar vazão à vontade de conquista, dominação, ou seja, na exigência da formação de um organismo superior, legitimando a escravidão também como um movimento de superação.

Três mutações vos cito do espírito: como o espírito se torna em camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão. Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força. O que é pesado? Assim pergunta o espírito de carga, assim ele se ajoelha, igual ao camelo, e quer ser bem carregado. O que é o pesadíssimo, ó heróis? assim pergunta o espírito de carga, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força. Não é isto: abaixar-se, para fazer mal a sua altivez? Deixar brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria? Ou é isto: apartar-nos de nossa causa, quando ela festeja sua vitória? Galgar altas montanhas, para tentar o tentador? Ou é isto: nutrir-se de bolotas e grama do conhecimento e por amor à verdade sofrer fome na alma? Ou é isto: estar doente e mandar embora os consoladores e fazer amizades com surdos, que nunca ouvem o que tu queres? Ou é isto: entrar em água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si frias rãs e sapos que queimam? Ou é isto: amar aqueles que nos desprezam e estender a mão ao espectro quando ele nos quer fazer medo? Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto. Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. Seu último senhor ele procura aqui: quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão. Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? ‘Tu-deves’ se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘eu quero’. ‘Tu-deves’ está em seu caminho, cintilante de ouro, um animal de escamas, e em cada escama resplandece em dourado: ‘Tu debes!’ Valores milenares resplandecem nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: ‘todo o valor das coisas-resplandecem em mim’. ‘Todo valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. Em verdade, não deve haver mais nenhum ‘Eu quero!’ Assim fala o dragão. Meus irmãos, para que é preciso o leão no espírito? Em que não basta o animal de carga, que renuncia e é respeitoso? Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão. Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso, meus irmãos, é preciso o leão. Tomar para si o direito a novos valores – eis o mais terrível tomar, para um espírito de carga e respeitoso. Em verdade, para ele é uma rapina, e coisa de animal de rapina. Como seu mais sagrada amava ele outrora o ‘Tu-deves’: agora tem de encontrar ilusão e arbítrio até mesmo no mais sagrado, para conquistar sua liberdade desse amor: é preciso o leão para essa rapina. Mas dissei, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapidamente tem ainda de se tornar em criança? Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido mundo. Três transmutações vos citei do espírito: como o espírito se tornou em camelo, e em leão o camelo, e o leão, por fim, em criança. – Assim falou Zaratustra. E naquele tempo ele se demorava na cidade, que é chamada: A vaca colorida (NIETZSCHE, 2014, p. 236-237).

É providencial a metáfora criada por Nietzsche, e as três metamorfoses refletem o processo de constituição do espírito alemão idealizado politicamente por Nietzsche. O camelo enquanto animal de carga representa o estereótipo do indivíduo, esboçado nas intuições de ensino na Alemanha, tão criticado por Nietzsche, visto estar ligado à servidão, domesticação e adestramento pela instrução.

O leão simboliza o processo de libertação de um emaranhado de valores secularizados pela moralidade cristã, poderíamos precipitadamente corroborar que os valores de ressentimento e piedade, de fato nutriram as subjetividades européias concordando para a

degeneração da condição humana, negadores de vida, que contribuíram principalmente para o fortalecimento da hegemonização cultural de *massa* ou filisteia.

Por fim, a criança sintetiza o pensamento de “vontade de poder”, criador de novos valores afirmadores da vida, representando a inocência, a pureza, no sentido de abandonar a rigidez dos conceitos e gerar novos conceitos, um “gênio” capaz de promulgar uma autenticidade da autonomia do sujeito, não mais ligado ao esquematismo dogmático apregoada pela cientificidade racionalista, que tudo alcançava na logicidade de uma linguagem construtora de vontades, de verdades e enaltecadora de anseios transcendentais (valores metafísicos).

Sem dúvida, o contexto histórico e político abordado, contempla, como vimos, o aspecto cultural e pedagógico da Alemanha de Nietzsche, o que, em nosso modo de ver, foi de fundamental importância para emprendermos uma compreensão acerca do universo ideológico imediatamente próximo ao filósofo; e, da mesma forma, afigurasse de igual importância tangenciar uma discussão sobre movimentos expressivos para a constituição da intelectualidade de Nietzsche, tais como, o movimento Iluminista, a Revolução Francesa e Revolução Industrial.

2.2 Nietzsche e o Iluminismo

Em defesa de uma investigação concreta e temporal, a favor de uma busca que possa aferir o termômetro de uma época, pareceu imprescindível a esta investigação fazer uma incursão no *Iluminismo*, bem como em seu clímax ancorado na cientificidade, que viera marcar a Modernidade, a qual Nietzsche tanto atacou em seus escritos. Logo, desenvolver-se-á uma contextualização breve do movimento, depois abordar-se-á seus principais desdobramentos no campo político, cultural e social, então trabalharemos com maior vagar seu compasso com o racionalismo e a cientificidade, características que nortearam a constituição das subjetividades dos europeus e que configuraram o mal estar de uma Civilização Moderna, através da visão nietzschiana herdeira de tal movimento.

Também caracterizada como época da Ilustração, o *Iluminismo* (século XVIII) defendeu a Razão como o caminho pelo qual o conhecimento poderia alcançar a verdade e enaltecer uma cidadania centrada tanto na liberdade quanto na propriedade privada. Se por um lado, a Idade Média foi manchada pelas sombras do obscurantismo da razão, o *Século das Luzes* apareceu como a redentora, a propagadora das boas novas a um novo mundo, cuja luz afasta as trevas da servidão e da ignorância. A metáfora das luzes foi criativamente esboçada e convertida num modelo paradigmático da verdade única e indiscutível, sob o nome de

ciência. Triunfou, assim, a racionalidade científica tutelada pela tecnocracia, por debaixo da manta do caráter de cientificidade da verdade, algo que Nietzsche posteriormente irá atacar veementemente, ao lançar sua desconfiança sobre o *esquamatismo lógico da racionalidade em seu caráter autêntico de verdade*.

Ora, Nietzsche argutamente, para quem viveu os campos de batalhas e os horrores da guerra, vivenciou a utopia da salvação da humanidade através da *racionalidade técnico científica* se materializando nas guerras, e causando pesadelo ao proclamar a destruição da humanidade em nome dessa mesma *ciência*. Antes, porém, de nos apressarmos em direção à crítica, entendamos melhor o movimento Iluminista. Para tanto, chamamos atenção para dois significados de vocabulários atribuídos para a apropriação do sentido da palavra *Iluminismo*, um no âmbito cultural francês e outro no âmbito cultural alemão. A obra da qual foi retirada a discussão dos significados foi o *Iluminismo*, publicada em 1986, diz ela que:

No âmbito cultural francês, *lumières* ('Luzes') é ao mesmo tempo uma palavra de ordem e um estado de espírito que expressa a noção de um movimento intelectual com o qual os 'filósofos' e 'homens de letras' franceses sentem-se solidários, pois são os seus protagonistas. Para esses intelectuais o tema das 'Luzes' implica uma filosofia da história e é também um ato de fé... No caso do ambiente cultural alemão, *Aufklärung* significa esclarecimento, descobrimento, reconhecimento; seu sentido é mais dinâmico e vem associado ao modelo meteorológico do tempo sereno e límpido, ou do tempo que é ou se torna claro. Transferido para o domínio intelectual, ao longo do século XVIII, passa a significar o esclarecimento racional. A sensibilidade intelectual germânica setecentista não pode ser dissociada da experiência política ligada às práticas dos 'déspotas esclarecidos', especialmente *Frederico II e José II*, daí possuir talvez mais pontos de contato com as *Lumi* italianas e até mesmo com a *Ilustración* espanhola e a *Ilustração* portuguesa (JOSÉ; FALCON, 1986, p.13-14, grifo do autor).

A rede de significações tecida que constitui o campo semântico do *Iluminismo* é relevante em nossa pesquisa, pois França e Alemanha foram ensaiadas pela filosofia de Nietzsche em seu processo de crítico da Modernidade – dinamite personificada, que implodiu sistemas e abeirou a moralidade secularizada num precipício genealógico da linguagem –, como se verá nos próximos capítulos.

A razão iluminista, uma vez posta, teve como pretensão ser uma força intelectual capaz de guiar o intelecto humano no caminho da verdade, empresa problemática e reveladora de um novo pensar. Mas o que de novo há nesse impulso? O Método. É proposital lembrar que o movimento *Iluminista* teve como uma de suas causas justamente a *Revolução Científica*, a marca da revolução foi operada, sobretudo, pelo aprimoramento da ciência por meio do método de pesquisa e investigação do conhecimento, lembremos, sobretudo, do método experimental nas ciências naturais (o indutivismo) de Francis Bacon, da matematização do espaço de Kepler, da moderna ciência da natureza de Galileu Galilei e, por

fim, da física newtoniana que se tornou paradigmática para várias esferas do saber no século XVIII.

Nomes como Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alembert, Condorcet e Raynal, o próprio Kant, entre outros, representaram grandes pensadores do século XVIII, que empunharam as armas da crítica racionalista, sem dúvida, em grande parte, sob a influência da física de Newton, pensadores dotados de um ânimo em direção a um progresso construído pela razão autônoma, *homens de vontade de verdade*, como Nietzsche ratificou veementemente. Citemos:

Pensar racionalmente, filosoficamente, isto é, pensar diferente. Que significa esse novo pensar? Basicamente, trata-se de criticar, duvidar e, se necessário, demolir. A razão define-se, portanto, como *crítica* de um pensamento 'tradicional' – de suas formas e conteúdos. Não há mais espaços proibidos à razão. Tudo deve ser submetido ao espírito crítico. Afinal, é através da crítica do existente que se poderá produzir o novo e o verdadeiro. Os preconceitos, as superstições, os *ídolos*, no sentido de *Bacon*, constituem barreiras ou véus que ocultam/encobrem a verdade, impedindo o caminho até ela. A verdade é *mais além*, algo a desvendar e/ou a descobrir. Contra a *ideologia* (desculpem-nos o anacronismo) os iluministas empunham as armas da *crítica racionalista* (JOSÉ; FALCON, 1986, p. 37, grifo do autor).

Certamente, um texto alemão emblemático, por traduzir o espírito das *Luzes*, é o opúsculo kantiano, de 1784, intitulado *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Neste Kant convida os homens a fazerem uso do seu próprio entendimento, isto é, a pensarem autonomamente, alcançando, por assim dizer, a maioria. Kant adverte para a necessidade de se ter a ousadia de fazê-lo, a fim de deixar de ser dirigido pela consciência de tutores, de modo que a “liberdade”, então, passasse a ser conduzida pela própria razão autônoma, isso sim daria à racionalidade um grau de importância para a Modernidade, sem a qual a mesma não poderia mais deixar de respirar. Convém ressaltar o comentário de Carvalho (2015, p. 279), em seu artigo *O Estatuto de Cientificidade da História no século XVIII: uma reflexão a partir de Kant*, de que a filosofia kantiana reflete muito bem esse otimismo com relação ao progresso que a razão teórica (científica), tanto quanto a prática (moral) pode proporcionar à humanidade.

Ora, algumas questões são bastante pertinentes para explicitar alguns pontos da visão kantiana de esclarecimento, a saber: *a) quais os obstáculos de que fala Kant que impedem os homens da sua saída da menoridade? B) quais os inimigos da autonomia da razão?* Responder a tais questões recoloca-nos no espaço-tempo do Iluminismo e em suas bases sociais, embebidas pelo otimismo do progresso e calcadas no domínio da natureza.

A força da tradição por meio da secularização dos valores sejam eles doutrinadores de verdade, por meio dos sistemas de pensamento, ou aqueles arraigados pela dogmática da fé,

ambos poderiam ser apontados como obstáculos à maioria e ao uso da razão de maneira autônoma. Na cabeça dos pensadores iluministas, a razão deveria e penetrou todos os domínios do saber e das atividades dos homens, a fim de fazer desmoronar os preconceitos, o obscurantismo e a ignorância que impregnou a humanidade secularizada. Para melhor ilustrar essa configuração de pensamento atente-se para o comentário:

Emancipação do indivíduo, emancipação da razão, enfim, maioria para os homens, que podem agora proceder como Deus na criação: podem criar um novo mundo a partir de sua própria vontade. Pela razão o homem poderá dominar a natureza, dirá Descartes. Pela razão, podemos encontrar a verdade nas ciências. Podemos demonstrá-la pelo cálculo geométrico. Podemos construir a ciência da moral e do direito e interpretar as sagradas escrituras livremente, dirá Hobbes. Pela razão, podemos adquirir a propriedade, trabalhando diligentemente a terra e colhendo os frutos que tivemos plantado, dirá John Locke. Se Deus continua reconhecido como criador, doravante os homens não mais poderão culpá-lo pelos males que afligem a humanidade. A razão lhes dará a possibilidade de superar todos os obstáculos e de construir a felicidade com o próprio esforço. (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2007, p. 12).

Felicidade, eis um valor que certamente alude a um sentimento relacionado à emancipação do indivíduo na Modernidade. Ao lado da felicidade, a liberdade se tornou um verbete que ditou a marcha da racionalidade realizada plenamente com a ideia de propriedade nutrida pelo trabalho. Esse esquematismo se tornou legítimo na Modernidade dos séculos XVIII e XIX.

Não há como negligenciar a leitura que fez Marx da Modernidade, a saber, que o Iluminismo comungou da afirmação de uma ideologia da burguesia em ascensão. Homens como D'Alembert, Diderot, Voltaire, D'Holbach e outros, eram homens da classe média e em defesa de interesses sociais e políticos. Logo, valores como felicidade e liberdade atendiam a certos interesses políticos que assenhoreavam uma noção de Cultura Moderna, sendo assim, seguramente poder-se-ia concordar com a crítica de Nietzsche de que houve um aburguesamento da cultura na Europa. Espécie de letrados, profissionais liberais (advogados, médicos, professores e outros), oficiais e funcionários do Estado Absolutista, clérigos, artistas, nobres e comerciantes, enquanto agentes sociais teceram a malha do movimento *iluminista*. A mentalidade ilustrada definitivamente estava costurada na Europa e a Cultura, no tocante a felicidade e a liberdade, condicionada à promoção da perfeição (natural) no cultivo das faculdades para a geração de fins anunciados pela razão.

Intempestivo e extemporâneo, ao mesmo tempo dotado de uma intelectualidade corrosiva, Nietzsche se colocou a serviço do *viver* voltando suas baterias anti-idealistas para combater um tipo de progresso, que foi aquele idealizado pelo *Iluminismo*, ou seja, a esperança da humanidade depositada na racionalidade, com bases num esquematismo lógico e científico, alicerces da razão “emancipadora”. A crítica dirigida por Nietzsche é voltada para

o espaço da Modernidade, que muito bem assimilou a tradição político-moral do Ocidente, que, por sua vez, foi influenciada pela tradição judaico-cristã, tendo ainda como fio condutor a tradição socrático-platônica.

Nietzsche sentiu em sua percepção sobre a Modernidade, definida pela Cultura e pela Política Moderna, através dos conceitos ancorados na Razão, que outorgavam sua validade, pela imposição, do que ele denominava, de *vontades de verdades*, uma angústia e um esvaziamento da vida. Ora, Nietzsche esboça um diagnóstico, que desemboca na concepção de mundo Ocidental com tradição político moral construída por uma espécie de metafísica clássica, que materializou as relações sociais em valores decadenciais, ou seja, *negadores* de vida, a saber: “progresso e cristianismo”.

Assim, em seu projeto crítico, diagnosticou, como um clínico da cultura, que as representações e significações gestadas pela Modernidade, empreenderam uma dinâmica decadencial da vida, da condição humana, tendo o *nilismo* como sua principal e triunfante lógica decadencial, isto é afirmado em *Vontade de Poder*, escrita na década de 1880 (ano que marca a última década produtiva do pensamento nietzschiano), no primeiro livro – *O Nilismo Europeu* –, neste ele sintetiza essa lógica decadencial na Modernidade.

Tipos mais universais da decadence:

1. Escolhe-se, na *crença* de se estar escolhendo remédio, aquilo que acelera o esgotamento – aí tem lugar o cristianismo - : para nomear o caso maior do instinto em erro; - aí tem lugar também o ‘progresso’ -:
2. Perde-se a força de *resistência* contra os estímulos, - fica-se condicionado pelos acasos: vulgarizam-se e exageram-se as vivências até o descomunal... Uma ‘despersonalização’, uma desagregação da vontade – aí está também toda uma espécie de moral, a altruísta, que tem na ponta da língua a compaixão: espécie na qual o essencial é a debilidade da personalidade, de modo que ela *ressoa* e vibra constantemente como uma corda superexcitada... uma extrema irritabilidade...
3. Confunde-se causa e efeito: não se entende a *decadence* como fisiológica e vê-se em suas consequências a própria causa do sentir-se-mal – aí está toda a moral religiosa.
4. Anseia-se por um estado em que não mais se sofra: a vida é sentida realmente como motivo de *males*, - avaliam-se os estados *inconscientes*, insensíveis (sono, desmaio) como incomparavelmente melhores do que os conscientes; disso resulta uma *metódica* (NIETZSCH, 2008b, p.45, grifo do autor).

As categorias elencadas na citação acima, como “progresso” e “cristianismo”, são estruturais no diagnóstico da Cultura Moderna do Europeu, abordaremos esses elementos diante de considerações acerca do sujeito moderno, levantando as implicações das noções de felicidade e de liberdade, valores nutridos no seio do ideal de “perfeição” da racionalidade iluminista, onde desdobraremos nosso recorte de uma crítica nietzschiana à Modernidade Europeia (dos séculos XVIII e XIX).

Viesenteiner (2006), em sua obra *A Grande Política em Nietzsche*, organizou um modo de leitura do pensamento nietzschiano, apontando para uma unilateralidade Político-

Moral no Ocidente, delineado num processo de relação do par *décadence e niilismo*, empregado para caracterizar o período de moralização do homem moderno que se iniciou com Sócrates e Platão (matriz da modernidade filosófica), e o cristianismo concebido como proposta moral hegemônica no Ocidente, que de fato se materializou no espaço vivido por Nietzsche.

Em contraposição ao ideal de “perfeição” racional e metódica, desenhado na construção do protótipo do sujeito moderno “iluminado”, através da apropriação dos escritos nietzschianos e, portanto, de um horizonte de organizações e significados hermenêuticos, vai-se agora em direção da compreensão dessa dinâmica da *décadence* e, mais diretamente, da crítica da Cultura e da Política. Para este momento nos debruçaremos na dimensão da Cultura.

Nietzsche, corrosivamente, realizou um diagnóstico em que colocou a Cultura Moderna enquanto um processo dogmático, que se caracterizou pela produção de indivíduos de sua época. A cultura moderna, aos olhos de Nietzsche, se tornou um verdadeiro dogma, transformou-se numa armadilha, produzindo indivíduos em meio a uma pretensa ideia de homogeneização e igualdade dos homens – lembrando que tais valores foram basilares no espírito do Iluminismo e no espírito da Modernidade –, corroborando para um processo de negação e extermínio da alteridade. A propósito, Nietzsche em seus escritos póstumos, reunidos e organizados nos *Escritos Políticos*, volume I, assim exclama:

É por isso que tenho o costume de considerar que esta cultura atual, ao mesmo tempo absolutamente voltada para a própria época e para o devir, tem duas raízes: em primeiro lugar, o crescimento contínuo da orientação da sociedade para o lucro, e para a propriedade; em segundo lugar, o egoísmo precavido do Estado moderno. Felicidade terrestre: esta é nos dois casos a isca por intermédio da qual se transforma a cultura numa armadilha; o homem rico e poderoso, a livre personalidade, o Estado cultural – estas são as promessas com as quais se pretende enganar os nossos contemporâneos. (NIETZSCHE, 2007a, p. 62).

A tendência ao nivelamento por meio de um padrão valorativo, seja religioso ou filosófico, massificou uma moralidade que esfacelou o sujeito moderno. Mas, que moralidade é essa que Nietzsche intitulou como *décadence*? A moralidade do rebanho. O oposto da moral de rebanho ou de escravos é a moral do senhor, dos espíritos livres.

Note-se que, Nietzsche utiliza-se de um termo que sempre aparece em suas obras, principalmente em *A gaia ciência e Humano, demasiado humano*, a saber, *espíritos livres (freie geist)*, designação perfeita para aquele que pensa de modo diverso e subversivo, liberto de todo e qualquer grilhão valorativo da tradição, que desconstrói conceitos e busca uma elevação do conhecimento acima de qualquer superficialidade, ou seja, aquele espírito que é capaz de *transvalorar todos os valores*, ele é exceção! Tal qual tanto almejou Nietzsche com seu perspectivismo político de criar novas condições para um governo sobre a terra, em escala

global sob o governo de espíritos livres, os *novos legisladores* (legisladores do futuro), que ainda será esboçado adiante nesta pesquisa.

Ainda argumenta Nietzsche que, de resto não é próprio da essência daquele espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim o de ter se libertado da Tradição, seja com felicidade ou fracasso. Normalmente, porém, ele (*espírito livre*) terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito a favor da busca da verdade: uma busca que exige razão. Cito Nietzsche (2000, p.110):

§291. Cautela dos espíritos livres. — Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política, não transtorne também a sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar no conhecer. Assim podem ter a esperança de descer profundamente e talvez enxergar o fundo. — Um tal espírito gosta de tomar apenas a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas. — Ele também conhece os dias de semana de cativo, de dependência, de serviço. Mas de quando em quando deverá ter um domingo de liberdade, de outro modo não terá como suportar a vida. — É provável que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para os fins do conhecimento. Precisa confiar em que o gênio da justiça terá algo a dizer em favor do seu discípulo e protegido, se vozes acusadoras o qualificarem de pobre em amor. — Em seu modo de viver e pensar há um heroísmo refinado, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rochas tenha se espremido sua torrente — chegando à luz ele segue o seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brinque no seu fundo.

A noção de *espírito livre*, bem como todo o projeto político assistemático e perspectivista de Nietzsche, nos coloca na ambiguidade da intelectualidade do filósofo, implicando isso num empenho em perceber ora seu afastamento, ora sua aproximação em relação às aspirações iluministas, visto que Nietzsche também chegou a traçar um projeto de melhoramento da condição humana – o espírito iluminista da progressão e evolução. Cumpri salientar que, ele sempre foi um simpatizante da cultura francesa do século XVII, para depois se transformar em um adversário ferrenho do século XVIII e da Revolução Francesa. Corrobora, essa afirmação, Julião (2014, p. 10-11), em seu artigo *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, segundo este:

Primeiro, então, Nietzsche, vigorosamente, assimilou o Iluminismo com o espírito aristocrático da sua amada França do século XVII, para depois, repudiá-lo com o mesmo vigor que o havia defendido, articulando-o em continuidade com a Revolução Francesa, que segundo ele, restaurou a abominável moral dos escravos, oriunda do cristianismo [...]. Nietzsche foi um admirador consistente do espírito francês, devido a sua sagacidade e senso de estilo aristocrático que tinha muito a ensinar aos outros europeus, principalmente aos seus compatriotas alemães. Para ele, o Iluminismo, então, foi, mormente, um *affaire* Francês. Kant a quem geralmente

associamos o Iluminismo, era visto como um inimigo do movimento, neste período, ou seja, Nietzsche ignorava completamente a *Aufklärung* alemã. Em *Aurora*, ele descreve como a Alemanha foi tão radicalmente hostil ao Iluminismo, que até mesmo os seus cientistas naturais prestaram homenagem ao romantismo que tinha renunciado ao espírito do Iluminismo e como consequência se fez um ‘culto aos sentimentos’, substituindo o ‘culto da razão’ iluminista. No período intermediário, Nietzsche foi violentamente hostil a Kant, a quem via em dívida com Rousseau e com a Revolução Francesa e era contrário a Voltaire¹² e ao Iluminismo. Isso porque, para ele, Kant era um homem essencialmente religioso, com um temperamento fanático que foi ‘mordido pela tarântula moral Rousseau’.

Focalizar-se-á agora especificamente a crítica nietzschiana desferida a Jean-Jacques Rousseau.

2.2.1 O Rousseau de Nietzsche

Também eu falo de um “retorno à natureza”, ainda que propriamente não seja um retornar, mas um *ascender* – um ascender à natureza e naturalidade elevada, livre, embora terrível, que joga, que tem o *direito* de jogar com grandes tarefas... (NIETZSCHE, 2011b, p. 48)

Segundo o comentário que Viesenteiner (2006) faz acerca das críticas nietzschianas à Rousseau, Nietzsche estava ciente da forte influência do pensamento rousseauísta na constituição da cultura Moderna, um dos pilares-chave para a compreensão da Modernidade decadencial, exemplo disso, é o desenrolar da Revolução Francesa, que eclodiu como consequência, em grande parte, da influência do Iluminismo, movimento este idealizado e concretizado por pensamentos como o de Rousseau.

Embora Nietzsche tivesse, ele mesmo, contraposto o Iluminismo ao movimento revolucionário francês, depois acabou por mudar tal contraposição, aderindo a uma postura mais convencional e passando a defender uma continuidade entre o Iluminismo e o desencadear da Revolução Francesa.

É certo que tanto Nietzsche quanto Rousseau foram críticos de suas respectivas épocas e remeteram-se a um estado anterior às luzes. Mas tal anterioridade não implica numa mesma concepção de natureza. Assinala Hardt (2012, p. 208), em *Rousseau e Nietzsche: de como a ideia de natureza estabelece o devir*, que:

O período pré-socrático é, para Nietzsche, uma inspiração. A natureza ainda não está humanizada, é o ser humano que ainda se preserva naturalizado. Esse estado

¹²Se por um lado, Nietzsche, em vários momentos se contrapõe ao Iluminismo e, nessa medida, inclusive à Voltaire, a quem acusa de possuir um otimismo quanto a melhoria humana, por outro, em outros revela sua clara simpatia por este filósofo, entendendo-o como um dos grandes libertadores do espírito humano, tanto que a primeira edição de *Humano, demasiado humano*, que data de 1878, foi em homenagem ao centenário da morte de Voltaire. Esse não é um caso isolado, porém um que permite por em evidência a ambiguidade com que trata Nietzsche de certos temas e filósofos. Tais contradições, que frequentemente vão estar presentes no pensamento nietzschiano, podem, em última análise, ser interpretadas, ao menos sob certa medida, como algo a que pode estar suscetível um pensamento que se põe contra o rigor do pensamento sistemático.

significativo está vinculado à terra, dar vazão ao corpo, deixar fluir os instintos e paixões. Essa é a natureza humana. O processo de humanização, o otimismo lógico socrático, a metafísica platônica alçou ao sagrado a condição profana da natureza humana, aspirando um ser racional, correto, calibrado pelas melhores virtudes

O estado de natureza de Rousseau, por sua vez, apenas hipotético, versa sobre o homem natural, marcado por sentimentos anteriores à reflexão, possuindo atividades racionais rudimentares e vivendo em plena liberdade¹³.

Certo é que ambos foram críticos da cultura preponderante no seio existencial, ambos pensaram a natureza, embora sob óticas diversas, ambos foram críticos políticos e críticos das *Luzes*, ambos produziram diagnósticos de movimentos degenerativos e decadenciais de uma Europa racionalizada por uma lógica otimista que lançou sobre a Razão a promessa e realização de um tipo de progresso. Dessa forma, apesar de Nietzsche diagnosticar o pensamento de Rousseau como sintoma de decadência, a ideologia do progresso da filosofia das *Luzes* já havia sido questionada por este, em seu premiado e muito questionado, *Discurso sobre as ciências e as Artes*, recebido na Academia de Dijon, em 1750.

Evidentemente, foge ao propósito desta pesquisa tentar resgatar os pontos convergentes ou mesmo os distanciamentos existentes entre esses dois pensadores, bem como a tarefa de elucidar ou apontar os não raros problemas existentes na leitura nietzschiana em relação ao pensamento do genebrino, nossa intenção é estabelecer um diálogo que visa buscar a leitura de Nietzsche sobre Rousseau, ressaltando os principais elementos de sua crítica ao pensamento político contratualista rousseauiano, pensamento que contribuiu para a configuração do cenário político Moderno, vivenciado no século XIX por Nietzsche. Trata-se, pois, do Rousseau de Nietzsche, quer dizer, de como Nietzsche o compreendeu.

Antes, porém, de compartilharmos as considerações de Nietzsche sobre o filósofo genebrino é relevante para a discussão tangenciarmos o âmago do contratualismo rousseauísta, a fim de avaliarmos se de fato, como aponta Nietzsche, Rousseau, ao estabelecer o *Contrato Social*, impôs a idealização de uma moralidade universal e hegemônica ao homem. Em outras palavras, teria Rousseau contribuído para fundar uma cultura Moderna, caricaturada pelo pensamento de Nietzsche como uma cultura das massas, cujo espírito de rebanho domesticado, inundado pelo sentimento de piedade e de ressentimento, inclinara o indivíduo a um processo de negação da individualidade e, portanto, de negação de si, que

¹³Rousseau utiliza-se dessa hipótese com o intuito de compreender como se deu o processo de decadência da espécie humana, decadência esta, para ele, visível no Estado Civil. Dessa forma, é importante frisar que, Rousseau, diferente do que alguns de seus contemporâneos compreenderam ou mesmo o próprio Nietzsche entendeu, de modo algum pretendia promover um retorno ao Estado de natureza, tanto que adverte, no *Discurso sobre a desigualdade*, ser este “[...] um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá.” (ROUSSEAU, 1983, p. 228).

culminou, quer pela espetacularização da vida, quer pelo arrebatamento da existência do indivíduo, em um plano ideológico progressista de bem-estar e felicidade hedonista? Tais questões podem ser mais bem desenvolvidas após uma breve introdução ao pensamento político de Rousseau, pois a partir desta poderemos apontar de forma mais consistente as críticas de Friedrich Nietzsche a este.

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau apresenta, num primeiro momento, os homens vivendo em perfeita harmonia no estado de natureza, todos livres, iguais e independentes uns dos outros. Nas palavras de Starobinski (2001, p. 298): “[...] há correlação, acordo harmonizado entre a necessidade, o desejo e o mundo [...] a floresta original provê tudo. [...] nada une o indivíduo ao seu semelhante, mas nada igualmente o escraviza”.

Entretanto, como o estado de natureza vai sofrendo modificações, estas vão imprimindo ao homem novas necessidades, como, por exemplo, a de associação, com isso a própria noção de moralidade, que inicialmente não existia, começa a despontar. Note-se que a concessão feita por Rousseau acerca da existência já nesse homem primitivo de dois sentimentos, a saber, o amor de si e a piedade natural, o primeiro ligado a ideia de uma espécie de instinto de conservação e o segundo identificado como uma virtude – aliás, única virtude originalmente presente nos homens –, por serem ambos anteriores à razão, a virtude ou bondade natural antecede a criação de qualquer regra para ordenar a conduta dos homens e, portanto, não pode ser confundida com a moral criada artificialmente, embora possa ser fundamento desta.

Todavia, se a princípio esse viver em sociedade é considerado por Rousseau como a idade de ouro da humanidade, não é menos verdade que, na medida em que a razão humana foi se aperfeiçoando, a espécie também foi se deteriorando, tornando-se má, dessa forma o genebrino sustenta a ideia de decadência moral baseada em algumas etapas, sendo que uma delas foi o surgimento da propriedade privada, depois vieram a invenção da magistratura e por fim, a transformação do poder soberano legítimo em um autoritarismo. Distante do reino das riquezas, o *bom selvagem*, desejaria somente as coisas que conhece, não poderia ser infeliz e jamais conheceria os vícios produzidos pela decadência moral da sociedade.

Destarte, Rousseau desfere um duro golpe à noção de civilização. A civilização torna o mundo algo produzido no seio da artificialidade, corrompe o ambiente natural e altera o equilíbrio reinante na natureza. O bom selvagem é superior ao homem civilizado, este homem artificial, posto que um tal selvagem deseja somente as coisas que conhece, sem o contato com os vícios produzidos pela decadência moral da sociedade, ou seja, no reino da natureza, o homem desconhece as ambições e cobiças possessivas de tomar o que é do outro para si.

Reconhecendo que a propriedade privada origina a sociedade civil e é uma das causas da degeneração do homem, pois se introduz por meio desta a desigualdade:

É assim que, por fazerem os mais poderosos ou os mais miseráveis de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem de outrem, equivalente, segundo dizem, ao direito de propriedade, a igualdade rompida foi seguida pela mais horrível desordem; as usurpações dos ricos, os roubos dos pobres, as paixões desenfreadas de todos sufocaram a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Emergiu, entre o direito do mais forte e o direito do primeiro ocupante, um conflito perpétuo que não se encerrava senão com combates e homicídios. A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás, nem renunciar às aquisições infelizes que havia feito, e trabalhando apenas para sua vergonha, abusando das faculdades que o honraram, colocou a si próprio próximo da ruína (ROUSSEAU, 2015, p. 109-110).

Segue-se a esse estado de guerra promovido pela desigualdade, conforme o *Discurso sobre a desigualdade* um pacto baseado na submissão, posto que permitirá a instituição de um poder que obrigue a todos, pela lei e pela força, à obediência. Assim, graças à propriedade e às leis a desigualdade foi legitimada. É digno de nota, que na referida obra, Rousseau está investigando a origem da desigualdade entre os homens. No *Contrato social*, a reflexão rousseauiana, muito embora não poupe críticas às mazelas da sociedade civil estabelecida, dirige-se a uma abordagem sobre o como poder-se-ia pensar a preservação da liberdade e da igualdade numa sociedade civil, ou seja, sobre que tipo de contrato entre os homens poderia promover a instituição legítima e adequada de uma tal sociedade.

Segundo Rousseau (1983, p. 32), no *Contrato social*, a cláusula do contrato social que reduz em si todas as outras é: “[...] a alienação total de cada associado com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais.” Sendo assim, ao subscrever o contrato social, cada associado aliena-se, isto é, aliena sua pessoa sem reservas, bem como, aliena também todo o seu poder, colocando-se em uma condição de igualdade mútua, de comprometimento mútuo, tanto que mais adiante acrescenta: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1983, p. 33).

Funda-se, assim, um corpo moral e coletivo e nele o que passa a reinar é a vontade geral, pois o povo, como corpo (o cidadão), quer o interesse geral e não o interesse particular e, portanto, tem uma vontade geral, que sobrepujará os interesses individuais de cada um, enquanto aquela que ultrapassa os interesses mais íntimos de anseios privados, a vontade geral, sob o nome de soberania, funda e legitima a si mesma. Com efeito, diz Rousseau (1983, p. 43):

A primeira e mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos está em que somente a vontade geral tem possibilidade de dirigir as forças do Estado, segundo o fim de sua instituição, isto é, o bem comum; pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi a conciliação desses mesmos interesses que a tornou possível. Eis o que há de comum nesses diferentes interesses fornecedores do laço social; e, se não houvesse algum ponto em torno do qual todos os interesses se harmonizam, sociedade nenhuma poderia existir. Ora, é unicamente à base desse interesse comum que a sociedade deve ser governada. Digo, pois, que outra coisa não sendo a soberania senão o exercício da vontade geral, jamais se pode alienar, e que o soberano, que nada mais é senão um ser coletivo, não pode ser representado a não ser por si mesmo; é perfeitamente possível transmitir o poder, não porém a vontade. Com efeito, se não é impossível fazer concordar uma vontade particular com a vontade geral, em torno de algum ponto, é pelo menos impossível fazer com que esse acordo seja durável e constante; porque a vontade particular, por sua natureza, tende às preferências, e a vontade geral à igualdade. É ainda mais impossível haja um fiador desse convênio; e mesmo quando sempre devesse existir, não seria ele um efeito da arte, mas do acaso. O soberano pode perfeitamente dizer: desejo neste instante o que tal homem deseja, ou a menos o que ele diz desejar, mas não pode dizer: o que este homem deseja amanhã, eu o desejarei ainda, visto ser absurdo entregar-se a vontade grilhões para o futuro e não depender de nenhuma vontade consentir em nada que contrarie o interesse do ser que deseja. Se o povo, portanto, promete simplesmente obedecer, dissolve-se em consequência desse ato, perde sua qualidade de povo; no instante em que houver um senhor, não mais haverá soberano, e a partir de então o corpo político estará destruído.

Há aí nessa renúncia à liberdade individual em favor do coletivo – o soberano incorporado –, a instauração de um princípio de reciprocidade. Não obstante esse passo dado por Rousseau no *Contrato social* ser qualitativa, e substancialmente distinto daquele que é apresentado como fundando a sociedade civil no *Discurso sobre a desigualdade*, uma vez que nele ocorre a preservação da liberdade e da igualdade, Nietzsche não lhe poupará críticas, pois perceberá que a reciprocidade, assim como a renúncia ao indivíduo em prol do coletivo, só faz reanimar a formação de uma sociedade de rebanhos sob a égide de uma moralidade que escraviza o indivíduo.

Rousseau já havia exprimido em suas obras a defesa de uma moralidade, que fosse um meio para viabilizar o fortalecimento das potencialidades que pudessem cultivar no homem o aprimoramento dos costumes, conduzindo o homem para o Bem. Mas do ponto de vista de Nietzsche, existe algo mais relevante na natureza humana que seria sua *vontade de potência*, ou seja, a capacidade do homem *tornar-se o que se é do devir*. Mas que *devir* seria esse? Um processo vital, na qual a vida só triunfa no excesso, quando se esbanja, quando se vive até se esgotar. Nietzsche sempre rejeitou a ideia de um além do mundo, e deu voz e vida ao corpo em ligação íntima com a terra. Aponta Hardt (2012) que *devir é fluxo, ele não tem aparência fixa, identidade, finalidade*. Não é fora do homem e fora da terra que está a natureza, ela está no homem, na terra e no corpo.

Poderíamos vislumbrar que a vantagem da vida em sociedade é a agregação das forças

individuais em prol de um interesse comum. Entretanto, podemos aqui novamente fazer menção à crítica desferida por Nietzsche à Rousseau, uma vez que ele vê a agregação das forças individuais, como aquele espírito gregário de uma moralidade de rebanho, que implicaria não no fortalecimento e sim no enfraquecimento das forças, ao agremiá-las sob a legislação de uma moralidade universalizada e hegemônica, com desprezo aos “desiguais”, desembocando no signo da vontade geral.

Dialogar com Rousseau trazendo à tona as considerações peculiares de Nietzsche perpassa a temporalidade de ambos, assim poderíamos questionar se acertadamente Nietzsche teria compreendido a teoria política de Rousseau, ou seja, se o contratualismo de Rousseau teria contribuído para a idealização de um homem Moderno degenerado. O pensamento político-moral de Rousseau teria contribuído, na leitura nietzschiana, para o essencialismo da natureza humana, haja vista os sentimentos de amor de si e piedade¹⁴ (compaixão) e, nessa medida para a constituição primordial de um ressentimento baseado na moralidade cristã, no

¹⁴Observe-se que quanto à piedade, no Aforismo 7 do Anticristo, diz Nietzsche (2007, p. 13-14, grifo do autor), que: “O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde a força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital, numa proporção absurda com o *quantum* da causa (- o acaso da morte do Nazareno). Essa é a primeira consideração; mas há outra mais importante. Se medir a compaixão pelo valor das reações que costuma despertar, seu caráter vitalmente perigoso surge numa luz ainda mais clara. Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável. Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (- em toda moral *nobre* é considerada fraqueza -); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e origem de todas as virtudes – apenas, é verdade, e não se deve jamais esquecer, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida*. Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo. Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz ‘nada’: diz-se ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a *verdadeira* vida’; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiosincrasia moral-religiosa parece *muito menos inocente* quando se nota *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*”. Schopenhauer era hostil à vida: *por isso* a compaixão tornou-se para ele uma virtude... Aristóteles, como se sabe, viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando com um purgativo: ele entendeu a tragédia como purgativo. De fato, com base no instinto da vida se deveria buscar um remédio para esse doentio e perigoso acúmulo de compaixão que aparece no caso de Schopenhauer (e, infelizmente, de toda a nossa *décadence* artística e literária, de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner): aplicando-lhe uma alfinetada, para que ele *estoure*... Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico *nisso*, ser implacável *nisso, nisso*, manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a nós, é a *nossa* espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos, nós, *hiperbóreos!*”. Evidentemente, Nietzsche não demonstra nenhuma preocupação no sentido de preservar as diferenças entre o que Rousseau chama de *pitié* ou compaixão – “[...] que leva cada indivíduo não a uma associação ativa com o outro, mas a evitar-lhe causar-lhe um sofrimento que repercutiria sobre si mesmo” (SALINAS-FORTES, 2007, p. 65), sendo uma espécie de instinto de conservação mútua da espécie –, e o que Schopenhauer denomina como tal, ou ainda o que Aristóteles compreende por esta, a ponto de levá-lo a entendê-la como sentimento doentio, limitando-se a conceder-lhes um traço comum determinado pelo Cristianismo.

seio da Modernidade? Perguntas que não cessam e que sobre elas nos debruçaremos adiante.

Outro problema que aparece em Rousseau, na visão de Nietzsche, é o do estado de natureza e dos valores ali contidos essencialmente. Nietzsche identificou no pensamento rousseauiano, que o homem assume uma moralidade no traslado do estado de natureza para o estado civil, mas neste percurso passa então ser responsável pela produção de uma humanidade corrompida e degenerada. Rousseau em seu *Discurso sobre a Desigualdade* idealizou um indivíduo com a armadura de uma virtude natural, de piedade (compaixão), porém a sociedade acabou emoldurando essa piedade e a corrompendo, a cargo do racionalismo e da ciência. Rousseau, de fato, teria um projeto a ser realizado que compreenderia um processo de melhoramento deste homem socializado, “decadente” e “corrompido” pelas ciências e artes. Porém, Nietzsche olhou com outros olhos este processo de refinamento do homem social, em prol do essencialismo naturalizado de um indivíduo que pudesse restabelecer as potencialidades do homem natural, anterior à sociedade.

Hardt (2012, p. 209) aponta claramente que Rousseau afirmou: em todos os lugares estamos acorrentados, enquanto que por outro lado Nietzsche insistiu em proclamar: em todos os cantos estamos contidos, somos impedidos da expansão, do esbanjamento, do excesso. Somos impedidos do acréscimo, do supérfluo.

Não há dúvidas de que Rousseau alimenta um ódio sobre essa sociedade parisiense, segundo ele, *decadente*. Nietzsche, porém, entendeu que Rousseau foi conduzido por um vingativo sentimento contra a *sociedade*. Por vingança, acabou idealizando um homem, através de um processo de moralização, que, ao invés de cultivá-lo, acabou domesticando-o sob matrizes valorativas embebidas de ressentimento e piedade. A vingança de Rousseau teria se dado por insatisfações pessoais, que se desencadearam contra a sociedade, contra a cultura parisiense, movida em grande medida por desafetos políticos, pelo desejo de uma reforma tanto do ensino, do Estado e da cultura, e contra filósofos como Voltaire.

Rousseau teria então empreendido uma lógica pessimista contra a racionalidade da ciência, mas a favor de uma racionalidade de ordenação moral do mundo, ou seja, uma moral hegemônica e universalista, natural, pautada num ideal de justiça, de igualdade e liberdade de todos. É pertinente apontar o paralelo traçado por Hardt (2012, p. 212) entre Rousseau e Nietzsche sobre a noção de moralidade:

Moralidade é um tema complexo para analisar nos dois autores. Rousseau é incisivo e indica que existe na natureza uma força do Bem, da justiça, que ficou prejudicada nos processos civilizatórios convencionais. Insistiu em apresentar ao mundo um projeto de formação que conduzisse o ser humano para o Bem. Nietzsche insistiu com uma natureza afirmada pelo instinto da vida, imoral, pois vê na moralidade um domínio que enfraquece o ser humano, tornando-o doentio e culpado. O que deve

ser afirmado é a moral do acréscimo que vem da potência de vida, da capacidade do esquecimento do já vivido para outra vez fazer experiências para além do bem e do mal. A moralidade de Rousseau deseja conduzir o ser humano a um caminho mais justo e portanto cruzará com a verdade, condição essa oriunda dos impulsos naturais. Já Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos*, diz que toda moral é antinatural, “pois esta que nos foi ensinada, venerada e pregada, dirige-se, pelo contrário, precisamente contra os instintos vitais”. O que hoje definimos como moral, nega os impulsos naturais.

Assim, de um lado temos Rousseau, a moral da domesticação, raça inferior e do outro lado, Nietzsche, com a moral do cultivo, elevação, raça superior. Afirma Nietzsche (2014, p. 343, grifo do autor), no *Crepúsculo dos Ídolos*, acerca dos *melhoradores da humanidade*:

Em todos os tempos se quis ‘melhorar’ o homem: a isto sobretudo se chamou moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as mais diferentes tendências. Tanto o *amansamento (domesticação)* da besta homem quanto o *aprimoramento (cultivo)* de um determinado gênero de homens é denominado ‘melhoria’: somente estes termos zoológicos exprimem realidades – realidades, sem dúvida, das quais o típico ‘melhorador’, o padre (sacerdote), não sabe nada – nem *quer* saber... Denominar o amansamento de um animal sua ‘melhoria’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada [...].

Nietzsche denunciou que a pretensão típica dos moralistas era idealizar o protótipo de homem que, sobre regramentos norteadores da tradição, pudesse reproduzir e ser domesticado por uma mesma ordem religiosa e filosófica secularizada. Quando mencionamos ordem religiosa e filosófica secularizada, adentramos na interpretação moral cristã do mundo. Nietzsche então denuncia Rousseau, na preferência que ele demonstra pelos pobres, pelas mulheres, pelo povo dito soberano, encontra-se totalmente no seio do *movimento cristão*: pode-se estudar nele todos os defeitos e todas as virtudes do escravo, aí incluída a mais incrível má-fé [E é isto mesmo que quer a justiça ensinar!]. Então, aparecem os filósofos da moral, que são geralmente os representantes de algum tipo relativamente normal, e cuja disciplina opera no sentido da utilidade para um tipo de homem determinado (domesticado, rebanho).

Ansell-Pearson (1997, p. 65), em *Nietzsche como pensador político*, esclarece que o ser humano é um animal simbólico cuja compreensão da “realidade” é condicionada pela linguagem que utiliza. Sua experiência do mundo é mediada pela linguagem e pelos conceitos que esta utiliza para dominar a realidade. Sobre estes conceitos, que utilizamos para nos apropriarmos da realidade, sem dúvida, qualquer sistema de pensamentos que se pretenda hegemônico e universalista, para alguns, primitivista, Rousseau¹⁵ estaria enredado por uma

¹⁵Nietzsche, no tomo VI de *Assim Falou Zaratustra*, Seção II. *Das Tarântulas*, adverte: “Este é o antro das tarântulas. Queres vê-las tu mesmo? Esta é a sua teia; toque-as para que elas estremeçam. Lá vem ela docilmente. Sê bem-vinda, tarântula! Trazes no dorso o teu triângulo negro, a tua marca própria; e sei também o que trazes na alma. Trazes a vingança na alma; no lugar onde mordes, cresce uma pústula negra; para te vingares, o teu veneno faz rodopiar a alma. Falar-vos-ei assim por imagens, a vós que fazeis rodopiar as almas,

teia de significações em sua interpretação do estado hipotético da natureza, sobre essas significações, Nietzsche ataca Rousseau, considerando que o mesmo é um representante legítimo de um símbolo de vontade de verdade para o alavancar de um cultura Moderna, pensou na lei da vida como autoconservação, Nietzsche então enveredou pela autossuperação de autoconservação.

O momento de autoconservação de Rousseau seria a expressão de sua manifestação em sua intelectualidade política e cultural, uma vez que Rousseau foi concebido como influenciador da lógica da Revolução Francesa. Considera Viesenteiner (2005) que o idealismo do espírito revolucionário acaba se colocando na fronteira da mais terrível opressão. A ingenuidade da revolução, está em acreditar que uma vez destituída a classe comandante do poder, acaba por consolidar em seguida a emersão da mais perfeita das ordens sociais pautadas na justiça, igualdade e liberdade de todos. Essa ideia, para Nietzsche, sobrevive subterraneamente nos escritos de Rousseau.

A filosofia da revolução está sujeita à ilusão de que, ao cair por terra uma ordem social vigorante, então uma nova ordem, sob o jugo do justo, se ergueria. Nietzsche, por uma filosofia da autossuperação, nos adverte que o progresso é inevitável e não há como definirmos essencialmente uma verdade ou fato que seja absoluto.

Uma ilusão na doutrina da subversão. – Há fantasias políticas e sociais que com fogo e eloquência exortam a uma subversão de todas as ordens, na crença de que logo em seguida o mais soberbo templo da bela humanidade como que se erigirá por si mesmo. Nesses sonhos perigosos, ecoa ainda a superstição de Rousseau, que acredita em uma bondade miraculosa da natureza humana, originária, mas com que soterrada, e atribui às instituições da civilização, na sociedade, no Estado, na Educação, toda a culpa desse soterramento. Infelizmente se sabe, por experiências históricas, que toda subversão dessa espécie ressuscita as energias mais selvagens como os terrores e as desmedidas há mais tempos sepultados, das épocas mais distantes: que, portanto, uma subversão bem pode ser uma fonte de força em uma humanidade debilitada, mas nunca um ordenador, arquiteto, artista, consumidor da natureza humana. – não foi a natureza moderada de *Voltaire*, com sua propensão a ordenar, purificar e reconstruir, mas os apaixonados desatinos e meia-mentiras de *Rousseau* que conclamaram o espírito otimista da revolução, contra o qual eu clamo: “*Écrasez l’infâme!*”. Por ele o espírito da ilustração e do desenvolvimento progressivo foi por muito tempo afugentado: vejamos – cada um por si mesmo – se é possível reclamá-lo de volta (NIETZSCHE, 2014, p. 127-128, grifo do autor).

Para Nietzsche, em *Aurora*, Rousseau rastejava pela Modernidade e aprisionava toda a condição humana sob as teias tecidas por uma tarântula moral, como Nietzsche designava o próprio Rousseau, ou seja, sempre picando as pessoas e aprisionando-as, com a seda tecida pela sua moralidade idealizadora da natureza humana, pautada no seu estatuto de piedade, ressentimento contra ordem existente, incitando assim uma predição e até mesmo invocando a

a vós, pregadores da *igualdade!* Para mim sois tarântula e habitam em vós vinganças secretas!” (NITZSCHE, 2007a, p. 146).

rebelião com fins de uma reforma social, tal qual ocorrerá na própria Revolução Francesa, assim atesta Viesenteiner em seu ensaio *Algumas reflexões sobre a crítica de Nietzsche a Rousseau* (2005).

Estaria correto Nietzsche em relação à Rousseau no que concerne à moralidade rousseauiana fundada na bondade natural? Bem, o que se tem a apresentar é que no pensamento de Nietzsche também há a fala de uma natureza, mas que natureza é esta? Nas vozes de Nietzsche ecoa sua tarefa: “[...] a desumanização da natureza e em seguida a naturalização do homem, depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’ (NIETZSCHE, 2007a, p. 144). Um jogo de inversão, assim se configura o pensamento de Nietzsche. Se temos em mãos a ingenuidade do homem natural, há que se pensar sobre o natural que há no humano. Simplificando o processo de compreensão, no entendimento nietzschiano, seria:

Eu também falo de um retorno à natureza: se bem que isto não seja tanto um ‘retorno’, mas antes uma ‘elevação’ da natureza e da simplicidade fortes, solares e terríveis do homem, que podem permitir que os homens joguem com as grandes tarefas, porque elas se abandonariam e se aborreceriam com aquilo que é pequeno. Napoleão era um ‘retorno à natureza’ *in rebus tacticis* e sobretudo em estratégia (NIETZSCHE, 2007a, p. 170).

No que diz respeito à Rousseau, com relação a essa ideia de *retorno à natureza*, importa pontuarmos que este jamais desejou de maneira ingênua um tal retorno à natureza perdida, na esperança de um dia encontrá-la. O que se propôs foi lembrar, insistentemente, que a natureza continua intrínseca em nós e pode ser reafirmada, mesmo não sendo bem essa, como vimos, a leitura que Nietzsche faz dessa questão. Há que se observar, no entanto, quanto à compreensão nietzschiana lançada sobre o conceito de natureza em Rousseau, que o ponto fulcral de sua crítica diz respeito ao sentido de nivelamento que ele percebe como implícito à proposta rousseauísta, e que, de modo algum poderia figurar como condição necessária para o surgimento de um tipo mais elevado de homem¹⁶, por sua vez, pautado numa outra abordagem sobre a natureza.

Nietzsche apresenta o processo de elevação do ser humano. O que é esse elevar-se? A fim de responder a essa questão, comecemos por observar, à luz da obra *Vontade de poder*, as considerações do filósofo acerca do *instinto de rebanho*, instinto que seria o oposto a essa elevação:

Quando refleti sobre os meios de tornar o homem mais forte e mais profundo do que ele tem sido até agora, considerei sobretudo sobre qual foi a moral empregada até agora para alcançar este homem... pois esta moral é o verdadeiro instinto *do rebanho* que somente deseja nostalgicamente o bem-estar, a ausência de riscos, a vida fácil e

¹⁶O que Nietzsche parece não se dar conta é que sua própria proposta poderia também implicitamente conduzir, em algum grau, a uma nova perspectiva de nivelamento.

cujo desejo último e mais profundo é mesmo aquele de poder se apresentar como chefes e carneiros-condutores. Suas duas doutrinas mais diligentemente pregadas se chamam: 'igualdade dos direitos' e 'compaixão para com todos aqueles que sofrem' – e o sofrimento é precisamente considerado por todos os animais de rebanho como algo de que as pessoas devem se *livrar* (NIETZSCHE, 2008b, p.121).

Ora, se Nietzsche apontou para uma elevação, proporcionando a projeção de um homem superior, seria em virtude da oposição à existência de um tipo de homem rebaixado, denominado por ele como homem moderno, homem de rebanho. A título de rebaixado, categoriza o homem de ressentimento, desta ordem, o animal de rebanho, o homem gregário, reativo, crente, o fraco, e *o bom europeu*, o doente, decadente, cuja aspiração de melhoria limita-se à igualdade de direitos e, por assim dizer, ao bem estar, sendo esta a principal funcionalidade almejada pelo rebanho. O homem superior nietzschiano, por sua vez, deveria se colocar acima deste, que aceitou as doutrinas das verdades em seu escopo absoluto, agregando a seu espírito um rebaixamento e a própria morte de sua existência, ao relegar sua vida em prol de um além mundo. A respeito deste colocar-se acima, o pensar assume uma tarefa digna de favorecimento e por isso são superiores estes homens que pensam distintamente do rebanho, são homens inventores, e possuem consciência disso, atribuem valor ao mundo, mundo este criado por eles. Na *Gaia Ciência*, em *A Ilusão dos contemplativos*, Nietzsche já dera pistas iniciais sobre estes, porém em uma passagem de *Vontade de poder*, no aforismo 963, encontrado no quarto livro *Cultura e cultivo*, encontra-se um desenho mais completo:

O grande homem é, necessariamente, cético (com isso não se está dizendo que ele precise parecê-lo), supondo que a grandeza consista em *querer* algo grande e os meios para isso. A liberdade de toda espécie de convicção pertence à *força de sua vontade*. Isso está de acordo com aquele 'despotismo esclarecido' que exerce toda grande paixão. Uma tal paixão coloca o intelecto a seu serviço; ela tem a coragem também para meios inescrupulosos; atua despreocupadamente; ela permite-se convicções, *serve-se* mesmo delas, mas nada no sim e no não, é um prova de fraqueza; toda fraqueza é fraqueza de vontade. O homem da crença, o crente, é necessariamente uma espécie inferior de homem. Disso se segue que 'liberdade do espírito', isto é, descrença como instinto, seja uma precondição da grandeza (NIETZSCHE, 2008b, p. 472).

Apesar de ser notoriamente complexa uma interpretação desta condição elevada do homem (ou homem superior), Nietzsche a atrela a sua perspectiva naturalista do ser humano. Quanto a isso, cumpre atentar para o comentário de Apolinário (2011), em seu artigo *As andanças do homem superior em Nietzsche*, visto que suas considerações ratificam a nossa linha de pensamento...

Desta feita, inferimos que um apanágio central naqueles tipos humanos distinguidos pela marca da superioridade é a capacidade de doar sentido à vida, ao mundo, ao seu torno, significando-se a si mesmos, apercebendo-se dessa condição que, aos olhos de Nietzsche, lhes é intrínseca. Mas ele se dá como uma inerência, um predicado metafísico nele depositado por um *Ens Supremum* incondicionado? Ou, à luz das

interpretações nietzschianas, enquanto manifestação da própria vida em nós? Esse caráter ‘intrínseco’ será examinado pelo filósofo em desenvolvimentos posteriores, pois, no presente instante de suas reflexões, enquanto os ‘concretamente’ contemplativos – que não acreditam alcançar os meandros da composição – deixam-se conduzir passivamente como ouvintes e espectadores porque não se veem de outro modo (APOLINÁRIO, 2011, p. 267).

Nessa perspectiva, Nietzsche apenas pré-figura a noção de uma condição de elevação do homem, o que em nosso entender, decorre de seu naturalismo, que se efetua por uma vertente de desdivinização, tanto da realidade humana em sua complexidade, evidentemente distante das doutrinas mecanicistas da natureza ou dos essencialismos naturalistas filosóficos, quanto do mundo no qual ele existe e valoriza, ou seja, Nietzsche foi um pensador que se opôs à metafísica transcendente platônica, à filosofia schopenhaueriana (de matriz cristã) e a uma filosofia kantiana, fortemente influenciada pelo iluminismo, que escapou da metafísica clássica, mas que se debruçou em juízos sintéticos a priori (universais e necessários). Assim, ele rejeitou as noções de alma ou imortalidade, de uma vontade além do homem, de Deus e, em lugar de tais coisas, o corpo se colocou como condição necessária para o pensar, como pode ser observado no fragmento que se segue:

1. ‘Volta à natureza’ inverso ao que Rousseau entendeu; fora do idílio e da ópera! 2. Sempre mais decididamente anti-idealista, mais objetivo, mais determinado, mais trabalhadora, mais moderada, mais desconfiada em relação às mudanças repentinas, antirrevolucionária. 3. Sempre mais decididamente antepondo a questão da saúde do corpo em relação à da alma: sendo a última entendida como um estado conseqüente da primeira, ao menos como a precondição da saúde da alma (NIETZSCHE, 2008b, p. 84).

Sem pretender um alongamento demasiado do tema, convém tão somente atentar, que sobre o cortejo do advento de episódios qualitativamente transformadores na vida humana – eventos, digamos, mundanos e humanos, contrários ao que é supra-humano, afeitos às contingências históricas, biológicas e fisiológicas –, brada Nietzsche (2007a, p.179):

Meu combate contra o século XVIII de Rousseau, contra a sua ‘natureza’, o seu ‘homem bom’, a sua crença na soberania do sentimento – contra o amolecimento, o enfraquecimento, a moralização do homem; um ideal que nasceu do ódio contra a cultura aristocrática e que é in praxe a dominação dos ressentimentos desencadeados, um ideal inventado como estandarte de guerra. – a moral do sentimento de culpa cristão / - a moral do ressentimento [uma atitude do populacho].

Por fim, cumpre observar, ainda, a síntese realizada por Schacht (2011) acerca do pensamento naturalista de Nietzsche, a saber:

O naturalismo de Nietzsche é sensível e atento às várias espécies de *Lebensformen* (e aos tipos de experiência, atividade e objetivação a elas associados) que vieram a se tornar parte da realidade humana, envolvendo a tentativa de compreendê-las de um modo que faça jus à riqueza e à diversidade por elas atingida, bem como às suas origens bem humanas (e muitas vezes demasiado humanas). Aquelas que ele menciona e discute incluem variados fenômenos sociais, culturais, políticos, religiosos, artísticos, científicos e até filosóficos. Todas elas (juntamente com ‘o tipo *Mensch*’ em geral) devem ser ao mesmo tempo ‘traduzidas de volta na natureza’ em

sua constituição e origem básicas, mas também compreendidas em seu caráter de fenômeno humano – como um tipo de ‘natureza transfigurada’ (conforme o modo de falar de Nietzsche), revelando algumas das coisas que nossa natureza, no princípio puramente natural, tinha de ter em si para ter sido engendrada e vindo a ser como é. (SCHACHT, 2011, p. 53)

Não obstante, a reiterada menção ao naturalismo nietzschiano, a preocupação aqui não foi detalhar um possível projeto naturalista, muito menos, esmiuçar a noção de superioridade do homem, mas evidenciar que Nietzsche traça um plano de pensamento oposto à teoria política estruturada na noção de um contrato e a construção da idealização hipotética de um estado de natureza, tal como ocorre em Rousseau.

Nietzsche instaura uma verdadeira querela com Rousseau em diversas de suas obras, porém apenas a voz de Nietzsche continuou ressoando na disputa. Rousseau, mediante as considerações de Nietzsche, é um retrato do que foi o século XVIII e o espírito político da Modernidade, enquanto arquiteto da conjuntura moral e cívica da Europa Moderna. Com base nessa interpretação, Nietzsche tentou desmontar o edifício erguido por Rousseau atacando principalmente, o que entendeu ser, seu projeto de reforma do social pelo contrato e pelo estado de natureza. Lançou, para tanto, uma consideração valorativa sobre o impulso para a verdade no pensamento filosófico político de Rousseau, afirmando que o mesmo através de um ressentimento expressou seu ódio contra a sociedade, desencadeando os mais furiosos e radicais sentimentos de vingança contra toda ordem existente.

Assim, Rousseau foi concebido por Nietzsche como um pessimista da indignação, apóstolo da vingança e do ressentimento, impelindo seu ressentimento para a constituição de ordenação moral do mundo através de suas metáforas, vontades de verdades manifestas pela sua teoria contratualista. Em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 617, em um ataque desferido a Rousseau, dispara Nietzsche (2007a, p.170-171):

Rousseau, este típico ‘homem moderno’, idealista e canalha numa só pessoa, uma coisa ligada à outra, um ser que *tinha necessidade* da ‘dignidade moral’ e da sua postura para se suportar, ao mesmo tempo doente de uma vaidade desenfreada e de um autodesprezo também desenfreado: este aborto que se acampou no limiar da nossa época moderna, pregou o ‘retorno à natureza’ – para onde desejava ele então *retornar*? Eu também falo de um retorno à natureza: se bem que isto não seja tanto um ‘retorno’, mas antes uma ‘elevação’ da natureza e da simplicidade fortes, solares e terríveis do homem, que podem permitir que os homens joguem com as grandes tarefas, porque elas se abandonariam e se aborreceriam com aquilo que é pequeno. Napoleão era um ‘retorno à natureza’ *in rebus tacticis* e sobretudo em estratégia. O século XVIII, ao qual se deve tudo com o que o nosso século XIX se preocupou e padeceu: o fanatismo moral, o amolecimento do sentimento em favor dos fracos, dos oprimidos, dos sofreadores, a raiva em relação a tudo o que é privilegiado, a crença no ‘progresso’, a crença no fetiche ‘humanidade’, o absurdo orgulho plebeu e a ambição ávida de paixão total – ambos românticos – A nossa aversão à *révolution* não se deve à farsa sanguinária, à ‘imoralidade’ com a qual ela se desenrolou; mas antes à sua *moral* gregária, às suas ‘verdades’, com as quais ela de resto continua ainda a influenciar, à sua imagem contagiosa da ‘justiça’ e da ‘liberdade’, com a qual ela quer cativar todas as almas medíocres, à sua maneira de derrubar os poderes

das *classes superiores*. Que em torno dela algo se tenha produzido de maneira tão horrível e sanguinária, foi isto que deu a esta orgia da *mediocridade* uma *aparência de grandeza*, de tal maneira que, enquanto espetáculo, ela seduziu inclusive os espíritos mais altivos.

A teoria contratualista de Rousseau teria de fato, segundo Nietzsche, constituído o espírito do moderno europeu, alicerçando-o sobre as diretrizes de um igualitarismo de direitos, de uma noção de liberdade condicionada à vontade geral (outro desconforto de Nietzsche, que tanto enaltecia a vontade individual), alimentando, por fim, a seiva da compaixão (sentimento de piedade, que para Nietzsche, como vimos, representava decadência) a favor de uma reciprocidade, quanto a esta não é desnecessário registrar, uma vez mais, a visão do filósofo:

A ‘vontade de reciprocidade’ que nasce assim, a vontade de formar rebanhos, ‘comunidades’, ‘cenáculos’, está destinada a fazer reaparecer, com uma força totalmente nova, a vontade de poder que ela só fez reanimar: a *formação de rebanhos* é um progresso essencial e uma vitória na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um interesse renovado que o purifica frequentemente daquilo que há de mais pessoal no seu desencorajamento, o seu autodesprezo [a “*despectio sui (autodesprezo de Geulincx)*”. No desejo de se livrar da sua doença, todos os acometidos de morbidez tendem instintivamente a se organizar como rebanho: o sacerdote ascético advinha este instinto e o incentiva; em todo lugar onde existe rebanho, foi o instinto de fraqueza que quis este rebanho e foi a sabedoria do sacerdote que o organizou. Não esqueçamos: por necessidade natural, os fortes têm a tendência de *se afastar*, assim os fracos têm a tendência de *se unir* (NIETZSCHE, 2007a, p.107-108).

Resumindo, a teoria política de Rousseau tinha como espinha dorsal a moralidade cristã, de modo que sob a bandeira da liberdade e da igualdade, acabou por influenciar os ideais emblemáticos da Revolução Francesa.

2.2.2 A Análise Nietzscheana da Revolução Francesa

Muito embora fuja ao propósito desta pesquisa realizar uma abordagem exaustiva sobre a Revolução Francesa, nos deteremos em pensar as transformações das estruturas socioeconômicas, assim como a formulação dos códigos legais, que forneceram bases para a construção e amadurecimento de uma política liberal e democrática, ainda sobre o modelo de uma organização técnica e científica no continente europeu, resultando numa política e ideologia, costurada numa tapeçaria, que Nietzsche, enquanto um alfaiate da modernidade pretendeu descortinar, desferindo um duro golpe aos principais valores norteadores de tal Revolução, *Égalité, Liberté, Fraternité*. Chama-se a atenção, inicialmente, para o fato de que o burguês liberal clássico, de 1789 a 1848, não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, de um Estado secular com liberdades civis e garantias para empresa privada e de um governo de contribuintes e proprietários, vide a declaração dos direitos do

homem e do cidadão na França de 1789.

Em 1789 desencadeou-se a Revolução Francesa, um movimento político que tem como novidade fundamental ter sido impulsionado, nas palavras de E. J. Hobsbawn (1996), por “novas forças sociais ascendentes”. Com respeito a isso, expõe Hobsbawn (1996, p. 11):

A Revolução Francesa é assim a revolução do seu tempo, e não apenas uma revolução, embora a mais proeminente de sua espécie. E suas origens devem, portanto, ser procuradas não meramente nas condições gerais da Europa, mas sim na situação específica da França. Sua peculiaridade talvez seja mais bem ilustrada em termos internacionais. Durante todo o século XVIII a França foi o maior rival econômico da Grã-Bretanha. Seu comércio externo, que se multiplicou quatro vezes entre 1720 e 1780, causava preocupações; seu sistema colonial foi em certas áreas (como nas Índias Ocidentais) mais dinâmico que o britânico. Mesmo assim, a França não era uma potência como Grã-Bretanha, cuja política externa já era substancialmente determinada pelos interesses da expansão capitalista. Ela era a mais poderosa, e sob vários aspectos a mais típica, das velhas e aristocráticas monarquias absolutas da Europa. Em outras palavras, o conflito entre a estrutura oficial e os interesses estabelecidos do Antigo Regime e as novas forças sociais ascendentes era mais agudo na França do que em outras partes.

Pergunta-se quais foram essas *forças sociais ascendentes* acima apresentadas? A resposta dada pelo próprio Hobsbawn estaria localizada entre os nobres/burgueses/camponeses, por terem promovido o que ele chamou de “reação feudal”. Contudo, obviamente, a “burguesia” é o grupo que melhor personifica essa força social ascendente, uma vez que trouxe à tona as ideias do *liberalismo clássico*, em grande parte orientada por filósofos como John Locke. É evidente que diferente das revoluções do nosso século XXI, a Revolução Francesa não refletiu a liderança de um personagem e muito menos de um partido organizado e programa de governo estruturante já definido.

A Revolução Francesa, evidentemente, não eclodiu do dia para noite, mas certamente os anos de 1788 e 1789, foram anos de grandes dificuldades em todas as ramificações da máquina econômica francesa.

Uma safra ruim em 1788 (e 1789) e um inverno muito difícil tornaram aguda a crise. As safras ruins fizeram o campesinato sofrer, pois significavam que, enquanto os grandes produtores podiam vender cereais a preços de fome, a maioria dos homens em suas propriedades insuficientes tinha provavelmente que se alimentar do trigo reservado para o plantio ou comprar alimentos àqueles preços, especialmente nos meses imediatamente anteriores à nova safra (maio-julho). (HOBSBAWN, 1996, p. 22-23).

Converter o desespero do povo numa perspectiva política foi crucial para a eclosão da Revolução, a possibilidade de se libertar da nobreza e da opressão, foi decisiva para a deflagração de movimentos diversos pelas províncias. As convulsões entre as massas, o pânico instaurado acabou por ruir tanta a máquina estatal da França Real, quanto a estrutura social feudalista, lembrando que o Feudalismo só foi abolido da França em 1793.

Diante da efervescência das massas, desconfiados, militantes e famintos, os

famigerados revolucionários propiciaram em 14 de julho de 1789 o advento da Queda da Bastilha, o que espalhou a revolução para o campo e para as demais cidades provincianas. Comenta Hobsbawn (1996, p. 24), que esse fato ratificou a queda do despotismo e foi saudado em todo o mundo como o marco inicial de liberdade, de forma que até mesmo o austero filósofo Immanuel Kant, cujos hábitos, conforme se comentava, eram tão regrados que permitiam aos cidadãos daquela cidade acertarem por ele seus relógios, postergou a hora de seu passeio vespertino ao receber a notícia, de modo que convenceu a cidade de Königsberg, onde morava, de que um fato que sacudiu o mundo tinha deveras ocorrido.

No entender de Nietzsche, o movimento moral, político e religioso sob o ideário da Revolução Francesa, ilustrou perfeitamente como um acontecimento histórico se achou estreitamente ligado à tradição judaico-cristã e, sobretudo, a uma tradição moral – política arraigada em valores morais universais, exemplarmente qualificados no lema da Revolução Francesa, “liberdade, igualdade e fraternidade”, valores que na leitura do filósofo conduzem o homem para o nivelamento e hegemonização moral.

A assertiva que alicerçou a crítica nietzschiana foi justamente a concepção de que a Revolução Francesa foi filha e continuadora do cristianismo. Como bem salienta Marton (1990), a liberdade, a igualdade e a fraternidade são lemas emblemáticos do Cristianismo, portanto a Revolução conservou em seu núcleo a condição necessária para o florescer de ideais niveladores e completamente hegemônicos da condição cultural, política e moral da tradição à Modernidade, tal qual fizera a religião cristã sob a moral dos ressentidos. Destaca Marton (1990, p. 86, grifo do autor), que:

Quadro semelhante se presenciaria na política. Preservar a possibilidade de escolher equivaleria a adotar atitude respeitosa e servil em relação ao dito bem comum. ‘As instituições liberais’, sustenta Nietzsche, ‘deixam de ser liberais tão logo são alcançadas: mais tarde, não há piores e mais radicais danificadores da liberdade, do que instituições liberais. Sabe-se, até, o *que* elas conseguem: minam a vontade potência, são a nivelação de montanha e vale transformada em moral, tornam pequeno, covarde e guloso – com elas triunfa toda vez o animal de rebanho. Liberalismo: dito em alemão, *animalização em rebanho...*’ (*Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, 38). Salvaguardar as liberdades individuais teria por sinônimo exigir de todos o mesmo padrão de comportamento. Aparentemente, isso acarretaria, por parte dos governados, submissão completa e, dos governantes, total controle. De fato, dirigentes e dirigidos perseguiriam aqui um único objetivo: o de impor um procedimento uniforme. Membros da mesma coletividade, talvez até acreditassem que os indivíduos livres são todos fundamentalmente iguais.

A crítica contundente de Nietzsche à tradição e a Modernidade é sobre a condição de igualdade, ou seja, a fórmula equacionada da existência humana forjada pelo projeto hegemônico do cristianismo de estabelecer uma condição de igualdade de todos perante a lei, seja a lei de Deus ou dos homens, instituindo de certa maneira um condicionamento ao

comportamento humano, no que se refere a modos de agir e pensar universalmente e uniformemente válidos. Sendo assim: “[...] o que dizer, então, de um acontecimento histórico que traz como lema “liberdade, igualdade, fraternidade”? Aos olhos de Nietzsche, a liberdade que seus partidários defendem é a nivelção gregária, a igualdade que pleiteiam é exclusão das exceções, a fraternidade que anunciam é fruto do ressentimento [...]”, comenta Marton (1990, p. 88-89).

O pensamento de Nietzsche se ocupa em grande escala de análises das “ideias modernas”. Denunciando o procedimento dos ressentidos, critica a imposição do que é uniforme, atacando com todos os martelos, a animalidade gerada pelo rebanho. Nietzsche teve um olhar próximo aos acontecimentos históricos, aos sistemas políticos e às correntes de ideias, culturas, formas de governo etc., identificando que tais fenômenos decorreram em seus princípios de certas exigências de nivelção de imposição da gregaridade e de expressões de ressentimento (*ressentiment*).

O mesmo, muito possivelmente, não se pretendeu como um teórico do poder, tampouco como um analista político, distante de uma metodologia específica, percebeu a política a partir de um pensar livre das amarras da tradição sistemática, desse modo, a compreendeu vinculada estreitamente às dimensões da moral e da religião. Daí também o porquê de sua crítica à moral cristã, visto concebê-la como lançando a vida numa submissão a um despotismo rigoroso, no qual o próprio homem se abandona sem escrúpulos, com todas as suas fraquezas de espírito e do coração, com o pretexto da bondade do seu objetivo, a vida para os outros.

A Revolução Francesa, na visão nietzschiana, acabou por não operar uma nova transformação dos valores, como havia pretendido na Europa e no mundo no século XVIII. Pela ótica nietzschiana o que de fato aconteceu foi um charlatanismo, em suas palavras: “[...] a ‘Grande Revolução’ não foi senão um charlatanismo patético e sangrento, que, através de crises súbitas, soube dar à crédula Europa a esperança de uma cura repentina – transformando assim, até os dias de hoje, todos os doentes políticos em homens impacientes e perigosos [...]” (NIETZSCHE, 2007a, p. 248).

De fato, nas interpretações hermenêuticas nietzschianas, o que operou foi a reativação da moral dos escravos contra a dos nobres, reavivando as forças gregárias contra o aristocratismo, logo, não rompeu com o passado, apenas deu continuidade à tradição e ao projeto hegemônico da moral judaico cristã, atualizando também ideias socráticas platônicas,

recorda-se de um certo esquematismo lógico Razão = Virtude = Felicidade.¹⁷

Marton (1990) esclarece que, Nietzsche portou-se como uma espécie de psicólogo da Revolução Francesa, compreendendo que: “Haveria certos móveis ocultos dos que a fizeram; é na qualidade de genealogista que avalia: quer julgar os valores inconfessados dos que a realizaram.” (MARTON, 1990 p. 92)

A doutrina da igualdade cai como uma bomba, que hegemoniza a moral através do sufrágio universal e nivela a condição existencial humana pregando o ideal de justiça, mas não precisamos ir tão profundo assim para entendermos que a “justiça” é um ideal falacioso, que causa instabilidade às consciências que são submetidas a tal julgo. Nietzsche não se deixou torporizar por ideários, afinal, conforme comenta Marton (1990 p. 94), o espírito livre revolta-se contra toda crença: mas é preciso autoridade e disciplina para desfazer-se de hábitos, abandonar comodidades, renunciar à segurança. O homem livre não pode abrir mão do confronto; é necessário, porém, ser em tudo responsável por si mesmo, para pôr-se à prova, enfrentar o perigo, querer lutar.

Nietzsche considerou que toda organização social sobreviveu pela inevitabilidade da hierarquia, legitimando-se ao tratar a desigualdade entre os desiguais e a igualdade entre os iguais. Cerne da modernidade, a ideia de igualdade das almas perante Deus, encontra aí o protótipo de todas as teorias da igualdade de direitos, Nietzsche (2007a, p. 145), assim exclama:

A igualdade aparece com sendo tentadora e digna de esforços. Uma falsa noção de concórdia e de paz habita os espíritos, como sendo o estado mais útil. Na verdade, é preciso que em todo lugar atue um poderoso antagonismo, na vida conjugal, na amizade, assim como na vida dos Estados, nas corporações, nas sociedades eruditas, na religião, para que cresça algo que seja autêntico, justo. Na paz como na guerra, a resistência constitui a forma da força – por conseguinte, é preciso que existam forças diferentes e não iguais, pois nesse caso estas se manteriam num equilíbrio debilitador!

Desse modo, não apenas sua querela perene com a Revolução Francesa e seus ideias de igualdade, de linhagem liberal, marcam a filosofia nietzschiana, um outro evento, dessa vez de matiz socialista, também marca de modo singular suas indagações filosóficas, a saber, a Comuna de Paris que considera-se relevante fazer uma pequena incursão para relembrar tal acontecimento, visto ser a questão de fundo que move a crítica também a igualdade. Evidentemente, não é objetivo deste trabalho descrever historicamente a Comuna de Paris, mas traçar descrições sobre o acontecimento e focalizando de que maneira este influenciou as críticas nietzschianas à modernidade.

Recém recuperado de uma doença que o acometera na Guerra-Franco Prussiana,

¹⁷Cf. O nascimento da tragédia no espírito da música (1871).

Nietzsche recebera a notícia de uma guerra que eclodira na França em março de 1871, onde os movimentos operários se rebelaram insurgindo-se contra o governo local e causando tremores e instabilidades na ordem social, intitulado como a Comuna de Paris proclamada no dia 18 de março de 1871, evento notório, visto ter sido um dos mais violentos levantes populares ocorridos na Europa no século XIX e que chamou atenção do nosso filósofo num grau de importância emoldurado na sua intelectualidade efervescente.

Estudioso competente, Varela (2010), em sua obra *Nietzsche contra la democracia: el pensamiento político de Friedrich Nietzsche*, corrobora com a ideia de que Nietzsche não olhou para a Comuna e a percebeu como algo banal, um acidente ou fruto de circunstâncias do acaso, mas como um fenômeno que fez eclodir um dos espetáculos mais sangrentos que a Europa contemplou, uma rebelião armada de trabalhadores assalariados na capital de maior potência na Europa, que era a França na ocasião. De acordo com Varela (2010, p. 87-88):

La insurrección popular que estalló en París el 18 de marzo de 1871 fue un ‘acontecimiento’ nunca antes visto en la historia de Europa. El primer gran combate a muerte entre el proletariado y el novísimo sistema de dominación burgués. Fue una conmoción social que atravesó como un relámpago todo Occidente y el equivalente a la toma de La Bastilha. ‘La batalla de París no es sino un pequeño combate de vanguardia. Nos queda por vivir el episodio principal em Europa. Antes que transcurran muchas décadas, el grito del proletariado parisino: ‘Guerra a los castillos, Paz en las chozas, Muerte a la miseria y a la ociosidad’ será el grito de combate de los trabajadores europeos’ decía el fundador de la socialdemocracia alemana, August Bebel, en un pleno del parlamento alemán em mayo de 1871 frente al ‘Canciller de Hierro’ von Bismarck.

De fato, o levante foi a primeira tentativa de instauração de um regime político socialista e de base operária, ainda segundo Varela, a dominação econômica, política e socialmente hierárquica da burguesia que subjugava a classe operária, o que se somou às péssimas condições de trabalho desta classe, conjugando fatores determinantes para eclodir o levante da Comuna, então se bem recordarmos o levante também é antecedido pela derrota da França na Guerra Franco-Prussiana, outro elemento fundante na desestruturação social e econômica na França. De imediato, perguntamos pelos efeitos produzidos pelo levante: quais impactos na estrutura social da França ocorreram com a Comuna de Paris? Varela (2010, p.89), esclarece:

El primer decreto de la *Commune* fue la abolición del ejército. Las medidas sociopolíticas se limitaron a prohibir el trabajo a destajo nocturno, fijar un precio fijo del pan, suspender el pago de alquileres durante el período de excepción, la expropiación de fábricas cerradas o en quiebra, la planificación de cooperativas. En el plano educativo se separo la iglesia del estado, se expropió al clero, se estableció un sistema de formación universal y gratuita para ambos sexos así como mejoras salariales a los maestros. El Pueblo en armas liquidó el parlamentarismo en el acto: los que aprobaban las leyes las ejecutaban y la ‘falsa independencia’ del poder judicial fue eliminada. Todos los representantes debían se elegidos (incluidos los jueces) y podían ser destituidos por sus electores; sus sueldos equiparados al salario mínimo vigente. Se eliminaba la escisión entre economía y política, *húmus* de la

forma de domínio burguesa.

É bem verdade que, com tal reviravolta, os impactos das medidas tomadas pela Comuna parisiense promoveu a melhoria dos indicadores sociais, possibilitando condições mais adequadas de trabalho aos operários, salientando: o latente interesse dos operários em administrar as fábricas; o recurso à seguridade do emprego; a fixação igualitária dos salários dos trabalhadores; o controle de preços dos produtos, sobretudo de gêneros alimentícios; a criação de um Estado laico e dissociado das ligações estreitas com o clero; por fim, a ampliação da educação gratuita a todos. Enquanto resposta ao movimento, os antigos governantes burgueses republicanos depostos articularam-se e conseguiram a retomada do poder, contando com um poderio bélico aprisionaram e executaram os principais líderes do movimento. Em 28 de maio de 1871, o governo republicano retoma a capital francesa, malogrando a tentativa de um governo socialista revolucionário, movido pela classe operária, de se estabelecer no governo.

Os episódios na Comuna de Paris mexeram com Nietzsche, de pronto o mesmo identificou no levante da Comuna que uma nova barbárie se estabelecia como forma de governo, reflexos de um movimento de governo socialista de base da classe operariado. Nietzsche (2014, p. 131-132) se colocou como *anti* democrata, *anti* socialista e *anti* idealista, nas linhas do pensador no aforismo 473, em *Humano, Demasiado Humano I*:

O socialismo em vista de seus meios. – O socialismo é o fantasioso irmão mais jovem do quase decrépito despotismo, do qual quer ser herdeiro; suas aspirações são, portanto, no sentido mais profundo reacionárias. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como só a teve alguma vez o despotismo, e até mesmo supera todo o passado por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual lhe aparece como um injustificado luxo da natureza e deve ser transformado e melhorado por ele em um *órgão da comunidade* adequado a seus fins. Em virtude de seu parentesco, ele aparece sempre na proximidade de todos excessivos desdobramentos de potência, como o antigo socialista típico, Platão, na corte do tirano siciliano: ele deseja (e propicia sob certas circunstâncias) o Estado ditatorial cesáreo deste século, porque, como foi dito, quer ser seu herdeiro. Mas mesmo essa herança não bastaria para seus fins, ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado incondicionado, como nunca existiu algo igual; e como nem sequer pode contar mais com a antiga piedade religiosa para com o Estado, mas antes, sem querer, tem de trabalhar constantemente pela sua eliminação – a saber, porque trabalhar pela eliminação de todos os *Estados* vigentes - , só pode ter esperança de existência, aqui e ali, por tempos curtos, através do extremo terrorismo. Por isso, prepara-se em surdina para dominar pelo pavor e inculca nas massas semicultas a palavra ‘justiça’ como um prego na cabeça, para despojá-las totalmente de seu entendimento (depois que esse entendimento já sofreu muito através da semicultura) e criar nelas, para o mau jogo que devam jogar, uma boa consciência.

A citação acima nos permite claramente identificar, que Nietzsche é um autor que percebeu as entrelinhas da ideologia socialista e, portanto, a circunscrição de todo e qualquer indivíduo a uma perspectiva vinculada a ideais da defesa de uma igualdade, da uniformidade e do bem-comum, valores estes organizados sob a tutela do Estado. Adverte Nietzsche, que o

socialismo acaba por nutrir um ridículo otimismo baseado na ideia de um homem originalmente bom, posteriormente corrompido e que deveria derrubar as “injustiças sociais” para então estabelecer uma ordem mais “justa”.

Cumpra observar, ainda, que a crítica nietzschiana ao socialismo incide na subsunção do indivíduo na comunidade, ora, quando isso ocorre suas aspirações pessoais, necessidades particulares e a própria liberdade deixam de ser relevantes, sendo praticamente anuladas, visto que tudo passa ser regulado pela ótica do bem comum, por conseguinte, o indivíduo, como bem identifica Nietzsche, é formalmente aniquilado, sendo pensado apenas como *um órgão da comunidade adequado a seus fins*. Nessa perspectiva, a condição de cidadão é de extrema servidão e submissão ao Estado, a fim de que seja mantida a “justiça”, ideia que o próprio Estado, através do terror, inculca na mente de homens semicultos para manter a todos debaixo do seu poder. Note-se que é para uma espécie de poder ditatorial que Nietzsche está apontando em sua crítica ao socialismo.

Ademais, Nietzsche fez críticas ao socialismo, por entender que sua reivindicação de igualdade de direitos, não era uma emanção da justiça, mas da ambição. Nietzsche considerou que não teríamos necessidade de partilhas novas e violentas, mas de transformações progressivas do espírito; conforme o filósofo, em todos nós deverá crescer o sentimento de justiça, o espírito de violência deverá enfraquecer (NIETZSCHE, 2007a, p. 229).

Nietzsche observou o movimento socialista eclodir sob a égide de subversão da ordem, considerando-o perigoso para a condição humana. O espírito otimista da revolução, bem como do socialismo deveria ser encarado com maus olhos, pois trata-se, simplesmente, de uma ordem que cai para outra se estabelecer, o que deve ser encarado como suspeito, ainda mais quando essa outra se coloca com a convicção de estabelecer a redenção da humanidade no seio da justiça eterna. Dessa forma, os socialistas possuem o mesmo espírito ávido e possessivo que têm os burgueses, logo que alcançam o poder seus pensamentos se convertem a favor da soberba.

No entender de Nietzsche, o socialismo se funda na *resolução* de colocar os homens como iguais e de ser justo para com todos: esta é a suprema moral. Vejamos as considerações de Nietzsche (2007a, p. 250), frente a este movimento socialista que, com efeito, é o herdeiro das esgotadas possibilidades históricas de revolução:

Eu sou hostil 1] ao socialismo, porque ele sonha de uma maneira completamente ingênua com a estupidez gregária do ‘bom, verdadeiro e belo’ e nos direitos iguais: os anarquistas também afirma o mesmo ideal, somente que de um modo mais brutal; 2] ao parlamentarismo e à imprensa, porque estes são os meios pelos quais o animal de rebanho assegura a sua dominação. Quando o socialista, com uma bela

indignação, reclama por ‘justiça’, direito, ‘igualdade de direitos’, ele está apenas sob influência da sua cultura insuficiente, que não sabe compreender por que se sofre: por outro lado, ele tira prazer disso. O socialismo fala de deveres com caráter absoluto, imperativos categóricos, interesse que ensina a submissão, ‘toda a servidão mais sutil permanece firmemente ligada ao imperativo categórico, e assim ela é o inimigo mortal de todos aqueles que querem despojar o dever do seu caráter absoluto: é assim que se exige deles o respeito, e não somente o respeito’.

Enfim, a análise nietzschiana aponta tanto do ponto de vista da *Revolução Francesa*, quanto da *Comuna de Paris* para a decadência do sujeito Moderno, decadência está ligada à degeneração da vida e, por assim dizer, à corrupção de uma de forma vital, isso marca a fragmentação desse sujeito, ou seja, do Europeu contemporâneo, segundo Nietzsche, forjado pelo cristianismo e por ideais metafísicos transcendentais (Sócrates – Platão – Rousseau – Kant). Quem ainda é esse homem forjado pelas ideias modernas, este decadente?

Na obra *Nietzsche: Civilização e Cultura*, Moura (2014, p.213-214) nos responde dizendo que, *ele é aquele homem “bom”*, mas corrompido pelas instituições; o homem que elege a razão como autoridade; ou então o romântico, que santifica a paixão como sendo a “verdadeira natureza”; ele é o que canta loas ao “altruísmo”, e sempre toma partido dos “oprimidos”; o que acredita no “desinteresse” na arte e no conhecimento. Ele é a autoafirmação da decadência: o animal de rebanho que, ao contrário de um estoico, a todo momento declara seus padecimentos.

O Moderno, para Nietzsche, conjugava uma miscelânea de tendências sociais, religiosas, econômicas, políticas, culturais, artísticas e, sobretudo, educacionais, que impeliram o sujeito para uma condição de enfraquecimento da vida e da condição humana, a saber, valores éticos homogêneos, normas teóricas e procedimentos metodológicos – todos baseados na lógica e raciocínio socrático-platônico –, ditando a marcha da Modernidade, a marcha da Cultura europeia, principalmente na Alemanha.

Estamos falando de uma Cultura de massas, sociedade massificada, que industrializou a vida, impelindo-a para fora do seu curso, um curso de criatividade, potencialidades afirmadoras de vida, e da individualidade superior. A lógica da moral, que prevalecia no continente era, na visão nietzschiana, a do ressentimento, com residência na negação e oposição, através de uma educação para o fortalecimento de uma *pseudo* humanização que tomou conta da Europa, como bem o mostrou através das críticas à Revolução Francesa e à Comuna de Paris. Segundo Nietzsche, a educação que os jovens alemães recebiam nos estabelecimentos de ensino, fundava-se numa concepção de “cultura histórica” que, ao privilegiar os acontecimentos e as personagens do passado, inculcava nas mentes dos educandos um certo “otimismo” na presente cultura de rebanho. Com efeito, diz este:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da civilização alexandrina e conhece como ideal o *homem teórico*, equipado com os máximos poderes de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, cujo protótipo e ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios de educação têm em vista, primordialmente, esse ideal: todo outro modo de existência tem de lutar com esforço para se afirmar, mas acessoriamente, como existência permitida, mas não almejada. É em um sentido quase apavorante que aqui, por longo tempo, o homem culto só foi encontrado da forma do erudito; mesmo nossas artes poéticas tiveram de se desenvolver a partir de imitações eruditas, e na rima, seu recurso principal, reconhecemos ainda que nossa forma poética nasce de experimentos artificiais com uma linguagem não familiar, e bem propriamente erudita, ensinada. Como haveria de parecer ininteligível a grego autêntico o moderno homem de cultura, em si mesmo inteligível, Fausto, esse Fausto que se precipita através de todas as faculdades, insatisfeito, que por sede de saber se entrega à magia e ao demônio, e que nos basta colocar ao lado de Sócrates, e compará-los, para reconhecer que o homem moderno começa a pressentir os limites daquele prazer socrático de conhecer e, do vasto e ermo mar do saber, aspira por terra firme. Goethe, ao dizer certa vez a Eckermann, referindo-se a Napoleão: ‘Sim, meu caro, há também uma produtividade dos atos’, recordou-nos, com encantadora ingenuidade, que, para o homem moderno, o homem não teórico é algo inacreditável e assombroso, a tal ponto que é preciso a sabedoria de Goethe para achar concebível, ou mesmo desculpável, uma forma de existência tão estranha (NIETZSCHE, 2014, p. 34).

Nietzsche foi um representante do pessimismo no século XIX? Sim. E, como tal, criticou o utilitarismo que imperava na Alemanha Imperial, uma vez que o *homem teórico*, característico do homem moderno da cultura, foi regido por uma educação profissionalizante, com a finalidade de criar pessoas aptas a ganhar dinheiro, o que, na concepção de Nietzsche, impediu que a educação se voltasse para a formação de uma Alta Cultura, por este almejada em *Vontade de Poder*. Tal conjunto predominante no sistema educacional alemão, no século XIX, encontra-se naquilo que Nietzsche chama de erudição alemã, que significa desvinculação entre vida e cultura, adestramento, prática da memorização e reprodução de conceitos, centrada na formação de *homens teóricos*, estes autores de uma barbárie cultivada, utilitarista, egoísta, termo forte, mas presente no pensamento nietzschiano.

Desse modo, Nietzsche se colocou contra o embrutecimento da tradição político-moral, que pretendia tornar todos iguais a partir da exclusão das diferenças, pretensão que foi intensificada progressivamente no âmbito da moralidade cristã, secularizada pela posteridade.

O próximo passo da presente investigação é compreender qual a posição do pensamento de Nietzsche diante do processo de industrialização engendrado pela Revolução Industrial e, mais especificamente, de que maneira, em sua leitura, isto acabou por interferir na constituição de vida do homem moderno.

2.3 Nietzsche e a Revolução Industrial

Nietzsche abriu uma fenda na coesão já estabelecida na Modernidade. Segundo este, precisamente no ensaio *O Anticristo*, no aforismo 4, a humanidade não representa um

desenvolvimento para o melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como modernamente se acreditava: O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. Identifica Nietzsche (2007a, p.11), que “o europeu de hoje permanece, em seu valor, muito baixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento”.

Entende-se que quando Nietzsche fala sobre *progresso* trata na maioria das vezes dos processos técnico-experimentais, que permitiram os avanços que presidiram o desenvolvimento científico e, por assim dizer, do método como base segura para a “verdade”. Vattimo (2010), em sua obra *Diálogo com Nietzsche*, chama-nos atenção para o caráter de objetividade que a mesma comporta e para a crença de apreensão do mundo através dos esquematismos lógicos, leis, princípios e axiomas universais. Quanto a isto diz ele:

E a primeira convenção é justamente a de acreditar na ‘objetividade’ dos ‘objetos’, ou seja, acreditar que, ao conhecer, o mundo seja dado como um espetáculo totalmente traduzível nos esquemas lógicos. Na realidade, o que se chama de verdade não é outra coisa que a conformidade de nossos discursos a certas regras universalmente aceitas em um certo mundo (VATTIMO, 2010, p. 56-57).

O mundo em que Nietzsche se encontra, como espaço de negociação e trocas simbólicas através das representações, no qual pretenderemos nos debruçar nessa fase da pesquisa é o mundo da Indústria, principalmente o período da Revolução Industrial, compreendido entre 1780 e 1880.

A criação das metáforas linguísticas, ou seja, de certo vocabulário, trouxe consigo uma estrutura de conceitos e, operou uma disposição na sintaxe na qual a propriedade privada se tornou senhora e o proprietário um escravo. Não obstante, o homem criou a máquina Industrial e a mesma recriou este homem que a idealizou, oferecendo um terreno propício para o domínio de uma racionalidade tecnicista europeia, expandida na dimensão do trabalho. Vejamos que, a crítica contundente de Nietzsche às instituições de ensino na Alemanha do século XIX é voltada para uma educação que priorizou a universalização de uma cultura filisteia, ou seja, uma cultura ancorada no lucro e na propriedade (riqueza), sendo a palavra utilidade crucial. Nietzsche, com perspicácia, em *Opiniões e Sentenças Misturadas*, apreendeu que a riqueza é o produto de uma inferioridade intelectual; contudo, ela provoca inveja, porque permite a esta inferioridade se mascarar de cultura.

A favor de uma breve configuração histórica, a Revolução Industrial pode ser situada a partir de algumas precondições que se desenvolveram na Europa Ocidental ao longo da Idade Moderna, compreendida entre o século XV ao XVIII, foram elas: o processo de acumulação de riquezas, a liberação da mão de obra, o aperfeiçoamento tecnológico – juntamente com a

ampliação dos mercados e portos –, a transição do feudalismo para o capitalismo.

Há que se enfatizar que a Prússia de Nietzsche foi uma das últimas potências europeias que contemplaram a era industrial em sua forma aperfeiçoada, mas já detinha uma política educacional voltada para o fortalecimento de uma estrutura sólida de lucratividade e funcionalidade Estatal, na esfera religiosa, econômica, cultural e social, ampliando cada vez mais a cultura e inclinando a tendência especializadora ao *volk alemão*. Afirma Nietzsche (2011d, p. 73), na primeira conferência de *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872), que:

A moral que está aqui em vigor exige seguramente algo inverso, um dinheiro sonante, uma cultura rápida, para que alguém pudesse rapidamente se tornar um ser que ganha dinheiro, mas também uma cultura muito fundamentada, para que alguém pudesse se tornar um ser que ganha muito dinheiro. Não se permite cultura a um homem senão na proporção com o que demanda seu interesse de ganho, mas é também na mesma proporção que se exige algo dele. Em suma: a humanidade tem necessariamente uma pretensão justa à felicidade na terra, e é por esta razão que a cultura é necessária, mas unicamente por esta razão!

Outra colocação contundente de Nietzsche (2007a, p. 64) é quão apressadamente entregamos o nosso coração ao Estado, ao lucro, à ciência, à vida social. O que se anuncia nesta postura crítica de Nietzsche encontrou ressonância na defesa de Vattimo (2010, p. 266) de que o homem do século XIX “acomodou-se” no mundo: as ciências da natureza e a historiografia fornecem-lhe um conhecimento completo das coordenadas da sua existência, e a técnica e a organização do trabalho social preenchem o aspecto “prático” dessa acomodação e tranquilização. O mal estar da civilização que daí deriva, se manifesta com a imposição de um tipo humano medíocre, trabalhador, consumidor, que mais tarde Nietzsche chamará de “o homem de rebanho.”

Retornando, porém, para o perspectivismo histórico da Revolução, note-se que a concentração dos meios de produção foi elemento chave para a privatização da mão de obra. A burguesia entrou em cena através da concentração de riquezas e dos meios de produção nos setores industriais, agrícolas e mercantis. Reiterando que a minoria era a representação dessa burguesia. Falar em Revolução Industrial é também falar em revolução técnica, e não há como falar em revolução técnica se não à luz das novas fontes de energia. Por esse motivo, a primeira Revolução Industrial passou do carvão ao vapor; a segunda Revolução Industrial, com o surgimento da eletricidade, valeu-se do petróleo e do motor à combustão. Por fim, tem-se a energia nuclear e a era da informática inaugurando a terceira Revolução Industrial. Reforçando sempre o processo de evolução e “progresso” das técnicas e a instrumentalização da razão em prol de tal causa.

A Revolução Industrial complementou o processo de formação do método ininterrupto

de produção capitalista, que consistiu no progresso contínuo da técnica, os capitais mobilizados em detrimento da lucratividade, distinção clara entre uma burguesia detentora dos bens de produção e dos assalariados. O Capitalismo que aqui é mencionado é o Capitalismo liberal, visto que este coincide com a Revolução Industrial.

O Capitalismo Liberal, assim denominado, inicia-se com a ideologia política do Liberalismo, cunhado por pensadores norte americanos como Adam Smith e David Ricardo. Basicamente, surgiu em oposição ao Absolutismo na esfera política e ao Mercantilismo na esfera econômica. Pode-se simplificar essa síntese através do pensamento de Marx, em *O Capital* citado por MELLO (2001, p. 53):

Nessa fase, o sistema capitalista fundamentava-se na propriedade privada dos meios de produção pela burguesia, que teria total liberdade econômica para produzir, vender, investir, fazer circular as riquezas produzidas, comprar, fixar salário. As atividades econômicas não eram planejadas, nem reguladas, nem controladas pelo Estado, cuja função seria manter a ordem necessária ao funcionamento das empresas privadas.

Vale destacar, que o advento de diversas manifestações e reivindicações em prol da classe dos trabalhadores, o surgimento de novas ideias políticas no socialismo e de movimentos anarquistas, o caos econômicos pós guerras e a emblemática crise de 1929, culminaram na modificação substancial das ideias liberais na comunidade econômica, passando agora o Estado tardiamente a desempenhar um papel de tutor da economia, através de políticas orçamentárias e legislações de controle.

É bom lembrar que houve na Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII, diversas intervenções como o cercamento dos campos em benefício dos grandes proprietários. A Inglaterra, por exemplo, vivenciou a *Revolução Gloriosa*, um peculiar movimento capitalista, que ampliou ainda mais uma política de cercamento dos campos, beneficiou-se com o sistema fabril, com a divisão de trabalho e suas máquinas a vapor – diga-se de passagem, a inserção da máquina solapou o manufactureiro, o artesão da sua condição de mão de obra produtiva –, emblemática, ainda, foi a corrida nos setores de transportes, onde se movimentava as cargas: nos portos, o navio a vapor, em 1807, idealizado por Robert Fulton, porém fruto do trabalho braçal de “assalariados” e a Locomotiva a vapor, idealizado por George Stephenson, em 1814, construída pelo trabalho igualmente braçal de “assalariados” É chegada a Mecanização na Indústria.

A mecanização na Europa, principalmente nos séculos XVIII e XIX, impulsionou transformações agrárias, têxteis, bélicas, agrícolas, sociais, políticas, culturais, regionais, religiosas etc. A produção de maquinaria avançava derradeiramente pelas mãos do capitalismo e concomitante a isso, vieram as mazelas da sociedade, das massas. Nietzsche

atento as consequências produzidas pelo enaltecimento do espírito europeu (que via no trabalho de produção uma relação necessária entre valor e utilidade, na medida em que o valor era decidido por esta última), posicionou-se contra o utilitarismo exacerbado do Moderno. Utilidade inculcada no consumo, consumo de produtos e aniquilação da vida – negação da vida pelo seu valor monetário de troca.

Antes do diálogo com Nietzsche é interessante notar o depoimento de um negociante alemão do começo da década de 1840, conforme assinalado por Aquino (1990), uma vez que este nos permite visualizar esse processo “civilizador” da Revolução Industrial, com a inserção da máquina no modo de produção de consumo pautada no modelo de economia capitalista do século XIX:

Como em uma inundação repentina, desapareceram as constituições medievais e as limitações da atividade econômica, maravilhando-se os homens de Estado ante o fenômeno grandioso que não podiam assimilar nem acompanhar. A máquina servia absolutamente ao espírito do homem. No entanto, enquanto a maquinaria apequenava a força humana, o capital triunfava sobre o trabalho e criava uma nova forma de servidão (...) A mecanização e a divisão do trabalho, incrivelmente complexas, fazem decrescer a força e a inteligência que são necessárias entre as massas, e a concorrência deprime seus salários ao mínimo da simples subsistência. Nos momentos daquelas crises de mercados saturados (...) os salários caem abaixo desse mínimo de subsistência. Com frequência o trabalho cessa inteiramente por algum tempo (...) e a massa de miseráveis é exposta à fome e a todas as torturas da privação (AQUINO, 1990, p. 25).

Nietzsche compreendeu muito bem as transformações ocorridas nesse momento histórico e conseguiu, através das suas metáforas linguísticas, traduzir um período da Modernidade europeia que, segundo ele, configurou o *Nilismo* no seio da civilização Ocidental.

Em uma correspondência de 1865, intitulada *O Valor da vida, de E. Dühring VII. A vida Coletiva*, reunida nos *Escritos Políticos* (Volume 1), Nietzsche descreve um quadro de miserabilidade social através de indicadores populacionais exorbitantes, resultante, principalmente, das migrações dos homens do campos para a cidade, bem como das condições penosas de existência dos moribundos desempregados, Ora, em virtude da mecanização da Indústria na Europa, as pessoas começam a passar fome, multiplicaram-se os salteadores e as práticas de ilegalidades, o grau de doenças também aumentou com os conglomerados de “vagabundos”: a desordem se instaura com o advento do então proclamado “progresso”. Enfatiza Nietzsche (2007a, p.66):

Quando afastamos as censuras contra a vida individual, nos voltamos contra a miséria social e abrimos a perspectiva de um futuro ainda mais aterrador. O crescimento da cultura aumentaria o caráter carente da vida; ela forneceria uma multidão de males desconhecidos e jamais a satisfação das necessidades comuns da espécie; finalmente, em todo o lugar superpopulação, existência penosa. Os remédios propostos dão aos acusadores da vida a ocasião de lançar novas

imprecações. Assim, parece que os males sociais só podem ser superados por males ainda maiores que, na sua essência, são insuperáveis.

Que espécie de Cultura é essa que Nietzsche adjetiva como degeneração (*decadence*) da condição humana? Suas respostas são: cultura de massas, cultura do consumo, cultura filisteia, enfim, cultura nutrida no seio da Revolução Industrial e da industrialização da vida massificada pela atividade maquinal.

Nietzsche em seus *Fragments Posthumes* (1874-1878), *Humano, demasiado humano. Um Livro para espíritos livres*, considerou que a máquina é uma civilização. Máquina esta que movimenta um sistema de exploração do espírito e do dinheiro. A exploração compreendida como esvaziamento da vida numa sociedade de escravos, de anônimos e impessoais. Podemos associar ligeiramente o *modo de produção*, que consiste nessa engrenagem da sociedade, à mesma acepção marxista. Contudo, Marx não esgotou o conceito de modo de produção atrelando-o de forma simplista à estrutura econômica, este vai além, propondo que a cultura mercantil (consumo/massas/rebanho) passa por modificação diante da produção da atividade maquinal, concepção também compartilhada por Nietzsche, que a percebe como promulgadora de uma cultura, como máscara, cuja cumulação de bens e riquezas advém como consequência dessa incultura. Para melhor entendimento dessa relação, cumpre atentar para o que explica Mello (2001, p. 60), na obra *Modo de Produção Mundial e Processo Civilizatório*:

Nunca é demais lembrar que o conceito marxiano de *modo de produção* nunca se esgota na referência direta e exclusiva às diversas formas (modos) historicamente determinada dos homens produzirem e reproduzirem – enquanto coletividade organizada – em qualquer tempo ou lugar, os seus meios materiais básicos de vida (os produtos necessários à sua sobrevivência físico-biológica). Nem aos vários estágios tecnológicos alcançados ao longo da evolução humana e que servem como patamar sobre os quais se estruturam padrões diferenciados de organização da produção da propriedade e de sua distribuição. *Modo de produção* significa, também, além da estrutura econômica propriamente dita – onde se condensa o conjunto das relações dos agentes da produção entre si e com a natureza – um modo determinado dos homens manifestarem *culturalmente (lato sensu)* a sua vida; *um modo de vida* determinado: costumes, crenças, tradições, manifestações artísticas, estilos de pensamento, maneiras de ver, falar, sentir, julgar, agir, amar; visões de mundo (*Weltanschauung*), formas de racionalidade.

Há que se observar, que Nietzsche permite uma reflexão sobre nossa existência, diferente do animal sob o império da fome e do apetite, nessa perspectiva, o termo *visões de mundo (Weltanschauung)*, possui também na filosofia nietzschiana considerável relevância. Vattimo (2010, p.51), em *Diálogo com Nietzsche*, afirma categoricamente que em Nietzsche, a filosofia é visão de mundo na medida em que, antes de tudo, é questionamento do mundo e do próprio conceito de *Weltanschauung*. Portanto a crítica nietzschiana do *homem moderno* aponta de forma recorrente para o aspecto de uma *incultura*, que como época de *décadence*

(da vida, da cultura) alimentou uma condição de subsistência do homem em sociedade, atrelada ao modo de vida do europeu moderno, caracterizado pelas amarras das ligas econômicas e das ideologias dogmáticas dos sistemas de pensamento da tradição¹⁸.

A noção de “mundo” e “visão de mundo” está imbricada, e o Europeu na visão Nietzscheana está na confluência das relações entre os dois conceitos, confluência de passividade e ser ativo, pois participa de tal processo. Processo este que procuramos indicar à luz da Industrialização do “mundo e das “visões de mundo” do homem moderno, ou seja, do homem máquina, da *civilização da máquina*, por conseguinte, de um acontecimento que, de um modo geral, para os modernos é signo de *progresso*.

Não percamos de vista, no entanto, que Nietzsche (2007a, p. 73), adverte-nos: “em todo lugar onde pode ocorrer um progresso, deve ocorrer também um enfraquecimento”. Em o *Viajante e sua Sombra*, o filósofo em seu *front* contra a Modernidade, lançou sua infantaria contra a ideia de um “progresso” enaltecido pela civilização do consumo e se opôs ao engenhoso espetáculo produzido pelas massas no elogio exacerbado ao trabalho, à propriedade e ao Estado; lembrando, ainda, que a questão do comércio, foi um ponto também central de suas discussões, desde a *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*, posto que, enquanto alma da sociedade industrial alemã, tudo se atribuía um preço monetário, cobrava-se pela necessidade do outro: *afixava-se para si o valor de uma coisa* (NIETZSCHE, 2011b, p. 162).

Antes, porém de desenvolver-se a posição de Nietzsche sobre o progresso e, por assim dizer, sobre a Civilização Máquina, ou seja, sobre a condição social e cultural do homem Moderno, convém atentar-se um pouco mais para as principais características dessa Sociedade Industrial Alemã do século XIX, que preconizou o período da Alemanha Imperial de Bismarck, primeiro ministro da Prússia nietzschiana.

Ora, para o nascimento de condições que propiciaram a evolução de um modo econômico capitalista a “crise” foi extremamente necessária, pois com o triunfo da Burguesia, nasce, então, o proletariado e com ele novos modos de produção pela estrutura: Estado, Trabalho e propriedade. Quando falamos em modos de produção, logo mencionamos uma relação dialética entre produto e produção e a palavra-chave que brota é a aceleração constante. Aceleração? Sim. Aceleração de capital, aceleração de produção, aceleração de escoamento da produção, aceleração da navegabilidade, aceleração da ciência e o aprimoramento constante da máquina promovido pelo avanço constante da tecnologia, não

¹⁸A tradição, aqui mencionada, refere-se à matriz socrático-platônica do Ocidente.

nos esqueçamos da aceleração do crescimento demográfico e populacional, aceleração da industrialização, aceleração da produtividade, na contra mão disso, aceleração de desemprego, aceleração de suicídios, aceleração de mazelas sociais, aceleração de doenças, aceleração da miséria, aceleração de distúrbios cornubacionais¹⁹, aceleração de hierarquização das grandes potências, exterior e interior, etc..

O retrato histórico social desenhado por Rioux (1975) da sociedade industrial alemã traduz a visão social e cultural na qual Nietzsche se debruçou intelectualmente, convém, pois, observar mais detalhadamente esse cenário apontado pelo historiador:

A mesma flexibilidade de adaptação às realidades nacionais ocorre na *Alemanha*. Nela, as divisões políticas não favorecem a criação de um mercado homogêneo onde a mão-de-obra rural estimulada pela burguesia comercial pudesse implantar a indústria têxtil. No século XVIII, ao contrário, somente as atividades minerais (carvão, hulha, ferro) haviam-se desenvolvido e congregado os primeiros grupos de trabalhadores. Mas a deslocação do mundo alemão pelas guerras durante a Revolução e o Império corta qualquer veleidade de decolagem. Entretanto, uma burguesia renana ativa se afirma com a promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Código Civil, enquanto o movimento de emancipação dos camponeses se acelera. Por volta de 1850, a servidão praticamente desapareceu; os nascimentos aumentaram; a mão-de-obra numerosa, ativa e móvel da industrialização se implanta. Contudo, as forças nacionais de progresso são muito fracas para impor a unidade política e econômica; o capitalismo nascente não neutraliza a velha Confederação germânica e em 1848 os burgueses alemães fracassam na sua tentativa de criar, Frankfurt, uma democracia parlamentar unitária de acordo com seus interesses. O movimento será por outro lado brusco, brutal e profundamente original. A formação do mercado também precedeu a vaga de fundo da revolução industrial. Sob a pressão da burguesia e dos funcionários da Prússia (não nos esqueçamos que após o Congresso de Viena de 1815, a Prússia, agrária e feudal do Oeste se ampliou para a margem esquerda do Reno e abrange o Ruhr e a Westfália) as idéias do livre-cambismo, defendidas por Fr. List, desde 1819, se disseminam; após muitas dificuldades, as últimas resistências dos Estados do Sul voltadas para a Áustria, são vencidas e um *Zollverein* se constitui em 1834. Nasce, assim, protegida contra os concorrentes do exterior e particularmente os ingleses, uma unidade econômica de cerca de trinta Estados reunindo 26 milhões de consumidores em potencial. Sendo assim, a industrialização pode começar. Utilizando sem restrições, os especialistas e as técnicas inglesas, as máquinas, as ferrovias e posteriormente os capitais e o “know-how” francês (foi assim que os equipamentos Jacquert e os especialistas franceses, Krefeld tornou-se um grande centro têxtil, rival de Lyon e de Mulhouse), assimilando rapidamente os avanços dos países desenvolvidos antes dela, os alemães, saltandoeira, lançaram-se na revolução industrial moderna, através do carvão, aço e ferrovias. As empresas privadas, freqüentemente supridas pelos Estados – com a Prússia à frente – criam a rede ferroviária que desde 1850 ultrapassa em extensão a da França. De 1820 a 1850, produção de carvão é multiplicada por seis; a dos bens de equipamento progride a um ritmo de 6% ao ano, enquanto a de bens de consumo, negligenciada por uns tempos, atinge a 2% mais ou menos. Em 1871, o poder industrial está solidamente estabelecido e sua localização bem distribuída, no Ruhr, no Saxe, na Silésia e em Berlim. A unificação política do Reich pode então se consolidar, uma vez que as duas guerras vitoriosas contra a Áustria e a França vieram confirmar de vez o caminho prussiano para a unidade e a eficácia do aço dos canhões Krupp. A Alemanha de Bismarck retoma, por sua vez, o procedimento internacional; torna-se protecionista em 1879 e se empenha numa

¹⁹A conurbação é um fenômeno urbano que ocorre quando duas ou mais cidades se desenvolvem uma ao lado da outra, de tal forma que acabam se unindo como se fosse apenas uma, pode também ser compreendido enquanto a unificação da malha urbana de duas ou mais cidades, em consequência de seu crescimento geográfico.

política de desenvolvimento imperialista de exportação de seus capitais, de suas técnicas e de seus produtos (RIOUX, 1975, p. 94-95).

Nietzsche (2007a, p. 68), nos Fragmentos Póstumos intitulados, *Correspondence [Avril 1869 – Décembre 1874] / Considérations Inactuelles III et IV. Fragments Posthumes [Début 1874- printemps 1876]*, afirmou categoricamente que é possível admitir que a tendência de criar necessidades está cada vez mais em relação às condições dos meios de satisfazer estas necessidades. A era da industrialização na Modernidade alcançou de forma magistral a vida no que ela tem mais de existência, que é a necessidade (*ananké*).

A ótica da necessidade famigerada pelo consumo, na sociedade industrial alemã configurou uma espécie de *otimismo no mundo moderno*, otimismo esse muito confrontado por Nietzsche, principalmente na obra *Nascimento da Tragédia no espírito da música* (1871). O mundo moderno na ótica nietzschiana se encontrava preso na rede da cultura alexandrina que possuía como ideal aquele homem teórico, homem do “progresso”, que nutria uma crença inabalável na ciência.

Nietzsche, em diversos trechos da obra, chama esse homem moderno de arquétipo socrático, sempre amarrado pelas malhas de um esquematismo lógico, racional, que defende que tudo na vida deve ser conceituado, ou seja, o moderno estava preso nas malhas conceituais, malhas estas que constituíam, por sua vez, um estado social bárbaro de escravos, seduzidos por belas palavras e apaziguados acerca da “dignidade humana” e da “dignidade do trabalho”, em plena sociedade alemã industrial. Talvez por isso Nietzsche em sua escrita seja tão ácido, corrosivo e de uma intelectualidade intempestiva, fazendo-nos leitor de uma existência posta a todo instante em desequilíbrio e a beira de um abismo, para então nos fazer ressurgir num processo de desconstrução ou, usando o termo nietzschiano, de transvaloração de todos os valores cristianizados e cristalizados pela tradição filosófica, científica e religiosa.

Em virtude das leis econômicas e sem qualquer compaixão moralista, a era da industrialização alemã, de fato foi um duro processo de adaptação e como tal, teve seus efeitos colaterais: divisão de trabalho, proletarianização, produtividade e evolução do capital e dos mercados, ciência e avanço da tecnologia, elementos que estavam organicamente ligados à condição humana que, no meio dessas convergências, foi relegada aos liames do lucro e da produção condicionada ao salário mínimo, limitado ao nível de uma subsistência ínfima, ao desprezo e a escravização sob condições desumanas. Nietzsche (2007a, p.85) então “glorifica” sob o nome de miséria social moderna, tal condição ao nos indicar em *Aurora* (1881) que:

A grande tarefa do espírito mercantil é enraizar nas pessoas incapazes de crescimento uma paixão que lhes ofereça amplos objetivos e um emprego racional

do seu trabalho, mas que ao mesmo tempo *os esgote*, de modo que ele nivela todas as diferenças individuais e protege contra o espírito como um desregramento. Forma-se uma nova espécie de homens que têm a mesma significação dos *escravos* na Antiguidade. O fato de eles se tornarem *ricos* lhes dá influência durante todo o tempo em que os poderosos do espírito ignoram os seus próprios interesses e querem fazer política. Com o passar do tempo, esta classe de trabalhadores *obriga* as naturezas superiores a se afastarem e a formar uma *aristocracia*. *Agora*, os artistas e os eruditos pertencem a esta classe de trabalhadores, eles a servem porque querem muito dinheiro. A inaptidão para a ociosidade e para a paixão é a característica de todos [*daí* uma grande afetação de uma e de outra nos artistas que querem se tornar dignos de atenção por qualquer aspecto insólito]. O interesse financeiro lhes impõe um interesse político e este último, um interesse religioso: eles devem manter algumas partes de si na dependência e no respeito – daí a beatice inglesa, característica do espírito mercantil.

Nietzsche, no capítulo primeiro, intitulado *Gregaridade e Rebanho*, dos *Escritos Políticos: as ideologias e o aristocratism*, ainda sobre o espírito mercantil, nos revela um homem moderno que se transformou em um órgão a serviço da sociedade alemã industrial, de modo a afirmar que a atividade maquinal é a câmara da consciência do homem moderno, o labor, o lucro e o prazer são concepções servis da vida: a “benção do trabalho” é uma exaltação do próprio trabalho – incapacidade para o *otium* (ócio, facilidade) –, dito em outros termos, o homem continua a se avaliar do mesmo modo como os outros o avaliam, mergulhado na vaidade, retrato da escravidão, que Nietzsche tanto anuncia ao alemão de seu tempo.

Desenfreado, Nietzsche (2007a, p. 91) ratifica, em *A Gaia Ciência*, que este homem moderno só se consegue pensar com o relógio na mão durante o almoço, com o olhar fixo nos boletins da Bolsa – vive como alguém que permanentemente “poderia fazer fracassar” algo. “Melhor fazer qualquer coisa do que nada” – este princípio também é uma corda adequada para estrangular qualquer cultura e gosto superiores.

Com tom paradoxal e “escandaloso”, Nietzsche ataca e define a cultura alemã como repugnante, quando esta atribui valor às coisas e aos homens, tais hostilidades estão presentes em *Gaia Ciência*, no capítulo intitulado *Os Indicadores de corrupção*, através de expressões como: o amor do ego, aborrecido, álcool e drogas, esterilidade do espírito, fingir, usar de astúcia e levar vantagem sobre o outro.

De certo que, segundo Nietzsche, compreender esse espírito moderno configurado pela mercantilização e o processo de industrialização da Europa, é entender a constituição da condição humana europeia ocidental numa matriz política, moral e pedagógica muito atrelada ao utilitarismo. É isso que também alimenta a legitimação existencial do homem Moderno, amarrada em teias de justificação moral condicionada às variantes econômicas; estéticas; políticas e psicológicas. Não esqueçamos também que a configuração da Modernidade

perpassa a legitimidade das Instituições, que, por sua vez, são norteadoras de adestramento e instrução.

A propósito disso, para encerrarmos a discussão dessa fase da pesquisa, cumpre ainda notar, que essa cultura mercantil trabalha, e Nietzsche bem o percebeu, no sentido de infundir uma mentalidade nas massas, no rebanho, a saber, a de relacionar a felicidade àquilo que elas não tem, dessa forma, os que tem pouca propriedade acham que o rico é feliz por possuir muitas; a massa submetida a intenso labor, por sua vez, julga que feliz são os que não estão submetidos a trabalhos físicos e assim sucessivamente; a felicidade, assim posta está ligada ao que eles imaginam sobre ela, refere-se ao que lhes falta ou que raramente possuem, e isto poderia ser qualificado como a “essência” fundamental da cultura mercantil. Em *A gaia ciência*, Fragmentos Póstumos (1881-1882), Nietzsche (2007a, p. 101) apresenta essa análise:

Pensamento fundamental da cultura mercantil: na massa inferior, com a sua pequena propriedade, o descontentamento é excitado pela aparência dos ricos, esta massa acha que os *ricos seriam mais felizes*. – A massa dos escravos, laboriosa, estafada, raramente descansando, acredita que o homem *não submetido ao trabalho físico* seria o homem *feliz* [por exemplo, o monge – é por isso que os servos se tornavam de bom grado monges]. – O homem atormentado pelas cobiças e raramente livre acredita que o *erudito, o contemplativo imóvel e também o sacerdote* seriam os exemplos do homem feliz – exposto aos tumultos, o homem vigoroso acredita que o homem possuído por uma *grande e única paixão* seria o homem feliz. – o homem que se viu gratificado por algumas pequenas distinções honoríficas imagina que o homem mais honrado seria também o mais feliz. *É isto que raramente se possui, e num grau fraco, é aquilo que leva a fantasia dos homens a imaginar o homem feliz – não o que lhes falta. – A falta engendra a indiferença em relação ao oposto da falta.*

2.4 Breves Considerações sobre a Filosofia Política a partir do olhar de Nietzsche

Após esse percurso realizado pela filosofia moderna através das lentes nietzschianas, tanto considerando criticamente o Iluminismo, como movimento filosófico imprescindível para afirmação de uma visão de homem e de cultura niveladores e, por conseguinte, decadentes, quanto analisando acontecimentos históricos que tiveram uma repercussão política, social, moral e econômica, que também, na visão de Nietzsche, concorreram para a construção de uma visão igualitária e gregária do mundo moderno, agravada, como vimos, pela cultura da indústria, passaremos, nesta fase da pesquisa, a apresentar, ainda que brevemente, algumas considerações do filósofo alemão feitas mais diretamente à filosofia política moderna, filosofia esta que se propõe como engajada no melhoramento do homem.

A crítica contundente de Nietzsche aos sistemas e filosofias políticas segue em diversas direções, o que tem como agravante o fato dessa postura não ser, por vezes, seguida por outra mais propositiva. No que concerne a seus ataques incisivos à filosofia política moderna, isso se torna ainda mais evidente, não só pela ausência de um pensamento

sistemático ou de uma obra que trate mais detidamente sobre o tema da política, mas também pelo fato deste não ter chegado a formular como seria a organização de uma sociedade norteada por suas ideias sobre a Grande Política, ou seja, como seria, do ponto de vista da prática o funcionamento desta, o que, claramente, limita bastante a possibilidade de uma avaliação acerca de sua viabilidade. Contudo, Nietzsche, realmente, escapa aos formalismos e utilitarismos, que tanto critica na tradição filosófica, fazendo opção por um estilo filosófico bastante singular, onde as pretensões universalistas, de um nivelamento igualitário e artificial, moralizador da humanidade, desenvolvido sob a égide de uma natureza humana essencialista, fundada na bondade ou na maldade, parecem não caber, muito embora possam até suscitar discussões nessa direção.

Sendo assim, no tocante especificamente à política moderna, que, não raro, cruza as fronteiras da moral, Nietzsche se colocou contra ela por considerar que a mesma alicerçou um imaginário de concórdia universal, sustentando neste um ideal de justiça, bem como uma visão ingênua de uma natureza benevolente primordial e benigna.

Na compreensão do filósofo alemão, nesse cruzamento entre moral e política, as obrigações legais são enxertadas de conceitos morais, como: culpa, má consciência, piedade, ressentimento, dever, sacralidade do dever. Essas observações são melhor delineadas nas linhas da sua obra *Genealogia da Moral*, na segunda dissertação. Nessa obra, apresenta ainda uma lista das qualidades que fazem do homem moderno uma falsidade moralizante, incluindo a ideia de que o homem foi corrompido pelas instituições estatais. A crítica à concepção da história como progresso da razão é outro mote de seu pensamento, tanto quanto o são também o culto da justiça humanista, a sacralização da paixão como manifestação da verdadeira natureza, enfim, a defesa dos “oprimidos e fracassados” feita por historiadores, literatos da época e contratualistas políticos.

Para Nietzsche (2007a, p.116), “[...] a linguagem da moral moderna é feita pelos homens inferiores, que olham de baixo para o alto quando consideram a moral”. Este gestará uma “nova” linguagem, uma “nova” linguagem que denunciará os mecanismos que fragmentaram o homem Moderno, ao alimentar um mundo criado sob a égide de valores, que empreenderam uma dinâmica decadencial à condição humana – dinâmica da domesticação, escravização e enfraquecimento desse homem Moderno, que é homem social, cultural e político. A vida social, que Nietzsche denomina de “rebanho”, converte-se nesta vida em “comum”, produzida por uma linguagem moralizante.

Para Mosé (2014), em *Nietzsche e a Grande política da Linguagem*, tal condição perpassa pela submissão do homem à comunicação, uma vez que esta se utiliza de uma malha

de conceitos que passa a mediar às relações entre os homens em sociedade, o que, por sua vez, produz o nivelamento, a vulgarização, que marca o pensamento da comunidade, como multidão indiferenciada, como rebanho. Com efeito, diz a referida comentadora, que:

[...] impulsionado pela necessidade, o sistema de códigos da linguagem se tornou cada vez mais sofisticado, chegando a compor uma abstrata rede de significações, que como um filtro, se colocou entre os homens e suas sensações, suas impressões e percepções – das coisas e de si mesmo. O que antes era um conjunto de códigos que facilitava a vida gregária, se torna uma malha de conceitos cada vez mais elaborada, capaz de mediar não somente a relação dos homens uns com os outros, mas do homem com seus impulsos, suas paixões, do homem com a pluralidade, com o devir, com o tempo, com a vida. Esta rede de palavras, este aparelho de conhecimentos, resulta do armazenamento na memória de um complexo de banco de dados. É este banco de dados que vai interpretar, ou seja, vai simplificar, reduzir, selecionar, vai traduzir, na medida em que vai ou não reconhecer. A valorização desta capacidade de redução e de filtro vai fazer da consciência o lugar por excelência das avaliações: somente pode ser conhecido e, portanto, considerado, aquilo que pode ser reconhecido pela consciência, ou seja, traduzido em palavras (MOSE, 2014, p.117-118).

Assim, a consciência política na Modernidade, como lugar da interioridade e da ordenação centralizadora do eu e do outro, não passa de um sistema de palavras. Sistema de palavras que interpretou, simplificou, reduziu, selecionou, traduziu e reconheceu o processo de construção de uma teoria política Moderna, como bem o demonstrou as teorias contratualistas, amparadas por ideais de um Estado de Natureza e de um Contrato Social, a partir de uma generalização de valores tais como: liberdade, igualdade e propriedade.

Nietzsche repudiou todo e qualquer modelo modernista de uma natureza humana que fosse homogeneizada, unificada e racionalmente ordenada. Ora, como o igualitarismo foi basicamente o principal fundamento dos contratualistas, também recebeu um ataque incisivo por parte da filosofia nietzschiana, como já salientado através da crítica feita por este a Rousseau.

Além disso, o otimismo decorrente do triunfo das revoluções norteou uma esperança em princípios liberais e democráticos no continente europeu, isso causou um imenso desconforto em Nietzsche, um descontentamento com as estruturas secularizadoras, fossem elas religiosas, filosóficas ou políticas. Este alegou, o que antes Maquiavel já havia apontado, que muitos ideais políticos modernos estavam enraizados em valores religiosos da tradição secularizadora cristã, de modo que, apesar do movimento *iluminista* ter representado uma quebra com a autoridade clerical e com a autoridade política litigada pela religião, os novos pensadores que estavam forjando um conceito novo para a política pós-revolução, ainda estavam enraizando valores mistos de um racionalismo científico com paradigmas da tradição judaico-cristã, socrático-platônico.

Giacchia (2013, p. 73), em sua obra *Nietzsche: o Humano como memória e como*

promessa, ratifica que claramente podemos constatar, nos textos tardios, que Nietzsche teve a necessidade de mobilizar, para fins estratégicos de combate ao social darwinismo, ao otimismo liberal e à pregação revolucionária de justiça social, com base em liberdade, igualdade e fraternidade, seu conceito ativo e positivo de vontade de poder, extraído das relações políticas de força e dominação, para contrapô-lo a conceitos e categorias reativas e negativas como adaptação, utilidade para o maior número, ao superficial otimismo pacificador das “ideias modernas”.

O pensamento “antipolítico” nietzschiano, se assim podemos classificá-lo, concebeu o enredo do desenvolvimento democrático como uma dinâmica do movimento cristão, e o igualitarismo como uma perspectiva de nivelamento, totalmente nocivo à diversidade, ao *outro*. A dominação e a promulgação de um conformismo mediante o lema da democracia e da igualdade de todos, seriam mecanismos de apropriação e domesticação do rebanho, de uma cultura de *massa*, além da pregação de uma mentalidade presa nas malhas de um transcendentalismo trivial. (NIETZSCHE, 2007a, p. 215). Nietzsche entende o *rebanho* constituído tanto pelas classes médias, quanto pelas camadas inferiores, que são a maioria. Ser *rebanho é a condição e o modo de existência do homem moderno: o rebanho é a massa*.

Todavia, lembremos que não é só a democracia que este ataca. Segundo Ansell-Pearson (1997), em *Nietzsche como pensador político*, no que se refere à política teremos um Nietzsche que oscila em diversas frentes de ataque e defesa à democracia, ao socialismo, à aristocracia e ao nacionalismo, entretanto, a principal percepção de Nietzsche da política, na era moderna, é que, com o declínio da autoridade religiosa, a decadência do estado tradicional e o desgaste da lei e dos costumes tradicionais, a relação entre o indivíduo e a sociedade necessitou de reconstrução e reavaliação. “Essa percepção não é de modo algum exclusiva ou originalmente sua, mas revela a política como uma de suas preocupações prevaletentes, demonstrando que seu típico retrato como filósofo apolítico é profundamente falho e inadequado” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 111).

Nesse sentido, em oposição ao convencionalismo contratualista de Hobbes, Locke e Rousseau, Nietzsche rejeitou a abordagem acerca da lei natural e, de um modo geral, a legitimação da dominação política por meio da formulação da teoria do contrato social e, da mesma forma, criticou severamente o socialismo – o que ficou evidente em sua análise sobre a Comuna de Paris –, atacando em ambas a noção de igualdade de todos perante o Estado e, portanto, acusando-os de serem formas secularizadas de Cristianismo.

Há que se observar que Zaratustra abrevia em seu canto: “Estado? O que é isso? Pois bem! Agora abri-me vossos ouvidos, pois agora vos direi minha palavra da morte de povos.

Estado chama-se o mais frio de todos os monstros frios. Friamente também ele mente: e esta mentira rasteja de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo”. (NIETZSCHE, 2014, p. 239).

Segundo Ansell-Pearson (1997), a principal preocupação de Nietzsche com a política na era moderna, é que, com o declínio da autoridade religiosa, a decadência do Estado tradicional e o desgaste da lei e dos costumes tradicionais, a relação entre o indivíduo e a sociedade necessitaria de uma reconstrução e uma reavaliação, por este motivo Nietzsche apresentaria adiante em seus escritos a conjectura do surgimento dos legisladores-filósofos, encarregados de criar novos valores, apropriados a inspirar os modernos, para transformá-los em “*bons europeus*”. Assevera Nietzsche (2008b, p. 478):

Pensamento fundamental: os novos valores precisam ser primeiramente criados – não seremos poupados disso! O filósofo precisa ser como um legislador. Novas espécies. Como até agora foram cultivadas as espécies superiores [por exemplo: os gregos]: querem conscientemente essa espécie de ‘acaso’.

Apesar de Nietzsche, como dito anteriormente, não possuir algo que consideremos uma filosofia política semelhante à da tradição, escapando, aliás, a esta, sinaliza para um movimento de auto superação do indivíduo sobrepondo a gregaridade e acerca de tal condição, faz a seguinte exclamação: melhor viver no perigo e sob a ameaça das armas do que nesta amabilidade covarde que se troca no rebanho! (NIETZSCHE, 2007a, p.119). Nesta perspectiva, desenvolve um novo significado para a política, dando ênfase à vida política como instrumento para a produção de “grandes” seres humanos, homens de cultura. Esboçar uma compreensão sobre quem é esse “grande” ser humano e que cultura “elevada” é essa, ou quem são esses “novos senhores” da terra ou, ainda mais, qual é de fato esta nova vertente política, da qual Nietzsche sai em defesa, é algo que será objeto do próximo capítulo.

3 HORIZONTES DA POLÍTICA EM NIETZSCHE: Perspectivismo e Linguagem na Grande Política

O conceito inaugurado por Nietzsche como Grande Política firmou uma aliança entre a vida e a existência, instaurando para si e os demais uma nova hierarquia de valores e seleção daqueles que se dispusessem a criar e sempre auto legislar. No limiar entre o discurso e a realidade, a linguagem, na concepção de Nietzsche, surge como um conceito que alicerça o processo de transvaloração dos valores e nos direciona ao entendimento da dimensão da Grande Política sob o prisma do perspectivismo político.

Nietzsche ao lançar uma proposta de pensamento acerca da linguagem, em especial em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (1873), denunciou o lapso interpretativo no qual incorremos ao descrevermos a realidade (o mundo) “corretamente”, a partir de uma tábua de valores estruturada nos discursos e em relações de poderes constituídos pelas diversas áreas de conhecimentos, visto que sempre lançaram vários conceitos e enunciados, forjando paralogismos e aprimoramentos das concepções de “verdades”.

Quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações [...] então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária [...] assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade (NIETZSCHE, 2008c, p. 12).

A Grande Política exigiu urgentemente em Nietzsche uma “nova linguagem”: linguagem que possa hermenêutica e politicamente transvalorar os valores da tradição, criticar radicalmente a Modernidade, e refletir sobre a condição humana, de modo que esta possa ser absorvida por uma elevação espiritual, cuja grandeza estaria no criar, no legislar, no domínio e na governabilidade da terra.

A comentadora Silvana Tótoro (2008), em *Vontade de potência: a grande política Arte e política em Nietzsche*, esclarece que inventar um nova linguagem que não a do rebanho (tradição) é buscar a palavra rara esvaziada de sentido, portanto capaz de confrontar-se consigo mesma, tarefa esta a qual Nietzsche se propusera.

Nietzsche diagnosticou que sentir e pensar sempre estiveram condicionados às palavras partilhadas através da comunicabilidade pelas mais elementares estruturas da linguagem. Corroborando Barros (2008) na sua introdução de *Sobre a verdade e mentira* que, aos olhos de Nietzsche, o pensamento tornado consciente seria apenas um produto acessório do intrincado processo psíquico que o atravessa e constitui. Quando é vertida em palavras e signos de comunicação, a atividade reflexiva já se acharia circunscrita à esfera da calculabilidade, e estaria inserida em esquemas longamente consolidados de simplificações e

abstrações.

Tais esquemas também são caracterizados pelas afetações de nivelamento e igualizações, mas o que aqui queremos salientar é que para Nietzsche estes referem-se à tradição moral e política erigida no ocidente, significando a condição humana sob uma linguagem de rebanho, gregária e aniquiladora da vida. Com isso, Nietzsche então pretendeu nos conduzir à ideia de que a palavra não diz a “verdade”, apenas mascara e revela uma fonte inesgotável de auto enganos, que poderíamos até classificar em vontades de verdade. Esclarece Nietzsche (2014, p. 224), em *A gaia ciência*:

[...] o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência. Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas somente do tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas. Acrescente-se que não é somente a linguagem que serve de ponte entre o homem e homem, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência de nossas impressões dos sentidos em nós mesmos, a força de poder fixá-las e como que colocá-las fora de nós, aumentou na mesma medida em que cresceu a urgência de transmiti-las a *outros* por signos. O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza de comunidade e de rebanho.

A linguagem assim definiu a dimensão da consciência. Nietzsche definiu a tradição do pensamento filosófico e a moderna ciência positivista como promulgadoras de auto enganos, fundamentações de vontade de verdades na qual estabeleceram uma tábua de valores sob a consciência da Humanidade que cristianizou e cristalizou por longas gerações da existência humana metáforas conceituais, em que o homem acabou por tomar as coisas da realidade não apenas por representações conscientes, mas sim pelas coisas mesmas (em si).

Nietzsche exclamou: o que sabe o homem de fato, sobre si mesmo! Nesse ínterim, abandonou o desejo da tradição moral política de “verdades”, em prol de um conhecimento perspectivista e vitalício, enquanto criação, afirmando assim que a existência é puro devir, eterno fluxo, cuja finalidade quem imprime é o próprio homem. Sendo assim, o filósofo prezou por um experimentalismo filosófico, sem se pretender profeta ou um ditador dotado de *vontades de verdades*, criando novos conceitos, tornando-se um verdadeiro experimentalista dessa sua filosofia perspectivista, sem a preocupação de evitar incorrer em possíveis ambiguidades e contradições.

Para esse momento do nosso trabalho, que prepara o terreno para então explorar tais ambiguidades na filosofia perspectivista nietzschiana nas seções vindouras, traçaremos a

construção de uma narrativa que visa problematizar o conceito da Grande Política em Nietzsche, entendendo que fazer a Grande Política na concepção deste é agir no sentido da *inversão de todos os valores*, pois os velhos valores estão esgotados, “velhos” em virtude do desgaste das metáforas, que constituíram ao longo da tradição todo o repertório cultural, moral, político e científico do ocidente.

Nietzsche escapa do pragmatismo clássico ancorado no positivismo moderno, e dentre a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo, da realidade, nosso pensador acabou por se apropriar de uma dinâmica singular para ser mais um que tentou lançar uma interpretação da realidade (Moral e Política), criando uma narrativa, como já mencionamos, de caráter perspectivista, que considerou a diversidade de significados inerentes ao seu modo próprio de filosofar e poetizar (interpretar), o que, em contrapartida, fez-lhe enveredar por concepções um tanto quanto ambíguas.

A singularidade da interpretação nietzschiana revela o surgimento de um novo significado para a política a partir do conceito da Grande Política. Pensar a Grande Política nutriu os anseios de Nietzsche em transformar o homem e a cultura, portanto, o mesmo cria um novo conceito para a política, de modo a ressignificar criticamente as teorias políticas e sistemáticas da tradição contratualista em suas formas derivadas: democracia, socialismo, liberalismo e igualitarismos.

Nietzsche entendeu em sua Grande Política que, reformas e mudanças políticas na Europa deveriam ser acompanhadas de reformas e mudanças culturais e, sobretudo, educacionais. De fato, Nietzsche quis uma conjuntura de pensamento capaz de reavaliar os valores na Modernidade, em grande parte, altruístas e uniformizadores, bem como repletos de piedade, abnegação e igualdade de direitos. O que Nietzsche interpretou em seu cenário histórico, foi que a política moderna estaria sustentada sobre tais princípios herdados dos valores cristãos, e que necessitariam de uma inversão e reavaliação, para então criar novas possibilidades ao homem de poder se afirmar enquanto ser existente em um mundo de negação (mundo cristão).

3.1 Perspectivismo e interpretação

É por isso que as interpretações são interpretações-força. Não basta afirmar o perspectivismo que definia a singularidade de cada interpretação; é preciso insistir em sua índole ativa. Com efeito, a interpretação não é acrescentada à força como algo que lhe poderia faltar, ao contrário, ela é a própria força inserida no campo da dominação: a “vontade de potência *interpreta* (a formação de um órgão resulta de uma interpretação): ela delimita, fixa gradações, diferenças de potência [...]. É preciso que haja uma coisa que quer crescer, que interprete segundo o seu valor próprio qualquer outra coisa que quer crescer... em verdade, interpretar um fato já é

meio de tornar-se senhor. (O processo orgânico pressupõe uma atividade interpretativa contínua). (KOSSOVICTH, 1979, p. 31).

Kossovitch (1979), em *Signos e poderes em Nietzsche*, argumentou que toda interpretação é perspectivista, relativa a um nível de potência e se abre, antes, a uma questão: “quanto pode uma força?”, mas, com isso, ela (a força) se integra nas relações de intensidade e é orientada pela diferença. Para Kossovitch, o verdadeiro problema estaria justamente nas relações de forças que presidem a produção de uma interpretação. De certo que, a interpretação, associada ao perspectivismo, é da ordem do campo da dominação, isto é, das relações de intensidades ativas.

Como toda interpretação é perspectivista, através de Kossovitch nos aproximamos de Nietzsche e corroboramos o fato de que, este introduziu a noção de vontade de poder como princípio metodológico a favor de uma tarefa de inverter e reavaliar os valores da tradição político-moral, cuja tarefa estaria dada pela genealogia. O objetivo da genealogia em Nietzsche se colocou a favor de solapar as pretensões universalistas e humanistas dos valores morais. Nietzsche então lançou uma perspectiva orientada no sentido de dominação no campo da interpretação, agora para estabelecer uma nova narrativa que visasse decretar *a morte de Deus* e propusesse uma transvaloração dos valores na Modernidade, segundo assinala Marton (2000, p. 56):

Se foi no mundo supra-sensível que até então os valores encontraram legitimidade, trata-se agora de suprimir o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados, para então engendrar novos valores. ‘Humanos, demasiado humanos’, os valores instituídos surgiram em algum momento e em algum lugar. E em qualquer momento e em qualquer lugar, novos valores poderão vir a ser criados. É a morte de Deus, pois, que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores.

Nietzsche desafiou toda uma tradição político-moral na qual o cristianismo formou um pano de fundo, que cortinava tal tradição, ao passo que, tanto a perspectiva quanto a vontade de potência neste, emergiam como um pensamento de *agon* (combate) às vontades de verdades, que formou a tradição do pensamento científico e filosófico da modernidade positivista, na busca incansável de afirmar a vida e ligá-la à terra, através de um corpo não mais negado pela tradição, mas agora afirmado na pluralidade e diversidade. Nietzsche então recorreu ao conceito da Grande Política inspirado na fisiologia do poder, diagnosticando um mal-estar na civilização, desde a tradição até a Modernidade.

Se a hermenêutica genealógica de Nietzsche foi um trabalho preliminar para uma transvaloração de todos os valores, acabou por servir à tarefa da Grande Política, que seria transformar as estruturas de poder e as formas de existências em empreendimentos políticos, cujos resultados captariam a regeneração tanto do homem, quanto da cultura. Assinala Conill-

Sancho (2015) argutamente, que a Grande Política instaura assim o homem como “senhor da terra” e, dada sua intrínseca vinculação com a fisiologia, promove uma guerra pela afirmação da vida, tal como Nietzsche a entende: como vontade de potência, hierarquia e aristocracia.

Para Tótorá (2008), Nietzsche caminha por uma reflexão na qual compreende que, o perspectivismo e a Grande Política constituem um jogo de procedimentos artísticos que não deixam intactos os sujeitos, pois a vontade de potência e a Grande Política caminham juntas, visto que esta última não é uma nova teoria da política pautada em vontade de verdade. A Grande Política é fluxo/quanta (forças ativas), possui estreito vínculo com a vida. Seu modo de atuar é pura invenção, criação, porque a Grande Política, como vontade de potência só existe em ato, ou seja, enquanto realização.

Nietzsche, em sua Grande Política nos permitiu abandonar o desejo de verdade nutrido na tradição em prol de um conhecimento de caráter perspectivista, como criação, afirmação da existência como puro devir (fluxo), sem nada para sustentá-la, um eterno fluxo sem finalidades ou princípios. Nesse caso, o homem necessitaria urgentemente auto legislar e imprimir novas formas para se auto criar.

A noção central da reflexão em Nietzsche é a interpretação, portanto, deve-se notar que a interpretação privilegia a apresentação do conceito de vontade de poder enquanto exercício de tradução, sobretudo, da realidade e do mundo. Nesse momento é que se insere o perspectivismo nietzschiano, ainda mais ao pensar a vida enquanto um jogo permanente de processos interpretativos e intensificações do sentimento de poder, de dominação e apropriação (jogo de forças).

Assinala Marques (2003), em *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, que uma avaliação do perspectivismo, de sua verdadeira matriz nietzschiana, implica compreender, a ligação profunda com o princípio da *vontade de poder*. A própria noção de “interesses cognitivos” terá forçosamente que ser vista à luz desse princípio fundamental do ser em Nietzsche. Somente assim se poderá compreender que conhecer equivale a *conhecer num espaço interperspectivo*, equivale a conhecer em conflito com conhecimentos concorrentes que visam a supremacia, conhecer consciencializando a eterna característica antropomorfizante de toda operação cognitiva (MARQUES, 2003, p. 147).

A filosofia Perspectivista de Nietzsche, segundo Marques (2003) concede uma forma específica de apropriação e captura do real. O perspectivismo de Nietzsche é metaforicamente comparado com o fio de Ariadne, perfeitamente capaz de nos orientar pela necessidade de conhecer *como* conhecemos, de nos olharmos em nossa singularidade cognitiva. Relata Marques (2003, p. 88-89, grifo do autor), que:

Em Nietzsche toda perspectiva é interpretação e ficção reguladora. Já em grande parte esclarecemos esta tese. A dissolução de qualquer realismo, o programa de uma inversão do platonismo são um traço essencial da modernidade que Nietzsche desenvolve. O seu forte antifinalismo leva-o também a desacreditar qualquer tentativa de introduzir uma representação, causa ou interpretação que legisle e regule todas as restantes representações, causas ou interpretações. Pode dizer-se que em Nietzsche há ainda um processo de inquirição, sempre com fortíssimos preconceitos anti-substancialistas e antiplatônicos, sobre as categorias do sujeito auto-afirmativo da época moderna. Reconhecendo o em si das forças e a realidade verdadeira como complexo de singularidades, ele nunca afirma que o sentido nasça desse plano do em si. Daí as afirmações aparentemente contraditórias: ‘O espaço só apareceu graças à hipótese de um espaço vazio. Pois ele não existe. Tudo é força’ e ‘O caráter interpretativo de todos os acontecimentos. Não existe nenhum acontecimento em si. O que acontece é um agrupamento de fenômenos selecionados e reunidos por um ser interpretador’. Que o conhecimento possível esteja clara e inevitavelmente encerrado na esfera da representação e da interpretação é uma convicção inabalável, central na teoria de Nietzsche [...].

Não esqueçamos que, sobretudo para Nietzsche, como diz Marques, *toda perspectiva é interpretação e ficção reguladora*. Ainda argumenta Marques que Nietzsche tenta harmonizar uma cosmologia de forças com uma teoria do conhecimento de teor subjetivista, na linha do subjetivismo moderno. O perspectivismo é, pois, uma teoria do conhecimento que leva a seu extremo limite as potencialidades do programa auto-afirmativo, prescindindo de teses metafísicas fortes como a da existência de um em si, mais real, de forças e singularidades em fluxo e lutas permanentes. Conhecer é, pois, uma resultante da atividade do sujeito (essencialmente criador de formas e ritmos, na opinião de Nietzsche). Sustenta Marques (2003, p. 91), que:

Em grande medida a filosofia do conhecimento de Nietzsche assenta pois nessa transmutação do uso dos conceitos *alargando o regulador a toda a esfera do conceptual*. Qual o valor deste uso? Em primeiro lugar, por um lado, produz os conhecimentos que são condições para a vida e, por outro, ao representar uma *perspectiva superior* em relação ao uso somente objetivamente, permite uma relativização da ficção como tal. Esta relativização como mero esquema destinado à contínua reorganização da experiência.

Vejamos que, Nietzsche, nesse movimento de pensamento já havia configurado a Modernidade como condição para a realização de uma vontade de potência pelo vazio imperioso causado pelo niilismo²⁰ – representando a negação e esvaziamento de sentido da vida. Por isso, o perspectivismo nietzschiano, ao afetar de ficcional toda categorização do real

²⁰O niilismo é um divisor: arremate dos valores tristes, também é a condição do legislador. Com ele termina uma época, a da opressão do sentido, mas também começa uma nova história, em que o sentido torna-se criação. O niilismo é a consequência da dominação dos valores do escravo; mas essa consequência é uma mutação: o valor triste aparece como ausência de valor. Exaustão superlativa, ele é o índice da absoluta incapacidade de criar: “uma espécie humana improdutiva, *sofredora*, cansada de viver [...] *não possuindo mais* a força de interpretar, de criar ficções, produz o *niilista*. Um niilista é um homem que julga que o mundo tal como é não deveria existir, e que o mundo tal como deveria ser não existe. Portanto, viver (agir, sofrer, querer, sentir) não tem sentido: o que há de patético no niilismo é saber que ‘tudo é vão’ e este próprio patético é ainda uma *inconsequência* no niilismo. Cf. KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979).

e ao valorizar o uso regulador dessa ficção, estabelece as condições de possibilidade desta e, no mesmo passo, as condições de seu interesse cognitivo.

Por outro lado, ao transmitir um valor ficcional a toda categorização, transpõe só para o contexto do uso regulador qualquer validade cognitiva que as categorias do sujeito transcendental, poética, possam ter. O perspectivismo apóia-se deste modo, em nosso entender, nestas duas componentes: 1) o valor ficcional de toda categorização e 2) o uso regulador que esse valor ficcional deve ter. “Acredito não filosofia como dogma, mas sim no *regulador* provisório da *pesquisa*”, declara Nietzsche, não deixando dúvidas relativamente à sua opção por este uso dos conceitos (MARQUES, 2003, p. 96).

De fato, Nietzsche instaurou uma categorização e atividade interpretativa da condição moderna do homem sob a faceta da tradição política e moral, estruturando uma concepção da vida como vontade de potência e superação do niilismo, ou seja, um jogo de forças afirmativas de uma superação da moralidade de rebanho, agora, a favor de uma nova configuração e até mesmo programa de superação da tradição, por uma transmutação dos valores. O que evidencia, quer queiramos ou não, que Nietzsche esboçou um programa ou projeto de melhoramento da condição humana, até mesmo pela pretensão de universalidade da Grande Política²¹.

Marton (2000), em *A morte de Deus e a transvaloração dos valores*, menciona que transvalorar é, ainda, criar novos valores. Aqui, Nietzsche pretende realizar obra análoga à dos legisladores: estabelecer novas tábuas de valores. É desta perspectiva que concebe a filosofia. Tótorá (2008), numa perspectiva semelhante, salienta que, em Nietzsche, é a vontade de potência que avalia, interpreta e cria os valores, portanto não pode ser representada. Criar é também destruir os valores existentes. A ficção reguladora, gestada na intelectualidade perspectivista de Nietzsche, gerou a categoria da Grande Política, gestada num processo de experimentação, auto afirmação e poética do sujeito. Nietzsche a toma como fio condutor de seu experimentalismo categorial, buscando a afirmação da vida, e elevação da mesma, objetivando intensificar a produção de categorias consideradas ficções, com funções de forças interpretativas, ligadas ao crescimento, à criatividade, ao domínio, no sentido do crescer mais, do mais-ser. Importando ressaltar a natureza *poiética*, *criativa*, e não unicamente *adaptativa* do sujeito e das respectivas categorias.

Para uma Grande Política quer Nietzsche uma guerra, *agon*, travada no campo

²¹ Apesar de Nietzsche tanto ter criticado todas os sistemas filosóficos e políticos que, de alguma maneira recaíram na legitimidade de um discurso igualitário, homogeneizador e nivelador da condição do homem, o mesmo acaba por revelar uma certa ambiguidade, já que também fala de um novo homem e de sua pretensão de universalidade, mas Nietzsche escapa à Tradição pelo véis da guerra constante no seio deste novo homem. Nietzsche não quer um homem completamente submisso à moralidade, mas um novo homem, que afirma constante sua vontade de superação, onde o corpo é a grande razão, e os instintos a afirmação da vida. Superação e elevação, mesmo que sobreponha um exercício de escravidão é algo necessário para então haver uma transvaloração.

valorativo, com o intuito de provocar uma mudança radical no homem – transfigurá-lo –, pressupondo uma preocupação com a superação contínua deste, buscando sua elevação, a fim de que possa alcançar a realização de suas potencialidades supremas e atinja verdadeiramente a condição de ser livre, sem esquecermos que a vontade de potência acaba por auxiliar nesta tarefa, enquanto força ativa.

Zaratustra personifica perfeitamente esse homem que busca um fluxo móvel de criação e destruição, na relação de forças que se desenvolvem no complexo de uma pluralidade, onde a vida é entendida como um jogo que aspira ao eterno porvir:

[...] a vida é essencialmente um assenhorear-se violento de tudo quanto é estranho e fraco; significa opressão, rigor, imposição das próprias formas, assimilação, e para usar uma palavra mais ou menos branda, exploração. Mas por que havia de se empregar justamente tais palavras, as quais desde os tempos antigos estão impregnadas de uma intenção caluniadora? Mas também aquela corporação, dentro do qual como nós anteriormente supomos, as pessoas tratam – se como igualdade – acontece isso em cada aristocracia sadia – deve fazer, quanto às outras corporações, caso seja ela um corpo vivo e não decadente, que as pessoas se abstenham uma das outras: quererá ela dominar, crescer, dilatar-se, quererá supremacia, atrair, conquistar, não porque isto seja bom ou mau, mas porque ela vive, e vida é ‘vontade de potência’. Mas, neste ponto, a consciência geral dos europeus é mais obstinada: embora os doutos prometam um futuro estudo social que não tenha caráter de exploração, o que me parece como querer inventar uma vida sem quaisquer funções orgânicas. A exploração não é para nós indício de sociedade corrompida, imperfeita e primitiva; é parte essencial de tudo que vive, é uma função orgânica, consequência da vontade de potência, que é apenas a vontade de viver. Isto, como teoria, poderá ser coisa nova, mas na realidade, é o fato substancial de toda a história: sejamos finalmente honestos neste ponto para confessá-lo (NIETZSCHE, 2012, p. 189-190, aforismo 259)²².

Ressalta Mosé (2014), em *Nietzsche e a grande política da linguagem*, que o “modo de ser” da vida em Nietzsche, é sempre o resultado de uma luta desigual, isto porque forças iguais levariam a um equilíbrio, a uma identidade que não encontra referência na vida. A violência, a sujeição, é uma imposição do processo interpretativo, subjacente a forma. É esta desigualdade, esta guerra, que faz com que o jogo da vida permaneça; mais do que isso, a vida é esta guerra, este confronto, este jogo violento marcado pela imposição de uma correlação de forças sobre outra (MOSE, 2014, p. 93).

Se bem observarmos, o próprio Nietzsche impõe violentamente um experimentalismo, um conflito e um arriscar-se a si próprio constantemente ao nos apresentar sua força ativa,

²² Afirma Nietzsche que a vida é vontade de poder, função orgânica promissora de transformação. Nossa pesquisa reforça a leitura nietzschiana por um véis aristocrático e não poderia ser diferente por se tratar de sua Grande Política. Nietzsche em seu perspectivismo da Grande Política acaba por nos lançar em suas ambiguidades para tanto que, o mesmo acaba por dar margens a ‘exploração’ das forças mais fracas pelas forças mais fortes como sendo algo extremamente necessário e fundamental para o essencialismo do funcionamento social da *nova aristocracia*. Em margem desta postura aristocrática em defesa de uma ‘exploração’, ou ‘escravidão’, hierarquia até mesmo caindo num ‘totalitarismo’ que Nietzsche dá margem em função disso a uma interpretação ligando-o ao nazismo, por conta desse tipo de postura.

categorizada por nós como a Grande Política. Por força ativa, entendemos uma força em plena expansão, e a força que exerce sua força, é uma ação. Ação esta que é produzida pela *vontade de potência*.²³ Mas qual ligação haveria de ter entre a *grande política e a vontade de potência*?

O projeto da transvaloração, estaria personificado em Zaratustra, personagem que para o próprio Nietzsche desvendou o segredo da vida – a saber: *o ser que deve sempre superar a si mesmo* –, e cujo destino, fatalíssimo, seria restabelecer a saúde dos sentidos do homem e ensinar ao mesmo a lei da vida, a lei da auto superação – a vida deve, para sempre, criar-se e destruir-se novamente. A própria vida nada mais é do que disputa e conflito de valores, e uma luta pela interpretação de ideias. A genealogia imposta por Nietzsche revela definitivamente o *agon* também no cerne da “arte da interpretação”.

Interpretar é um meio de se tornar senhor de um acontecimento, na medida em que interpretar é constituir uma estrutura dominadora no campo de um *corpus lingüístico*. A interpretação pode ser compreendida sim, enquanto forma própria da potência produtora de sentido. Assevera Ansell-Person (1997), que Zaratustra reforça uma espécie de transe em que “[...] se encontram os seres humanos modernos e mostra a necessidade e a impossibilidade de se estimular uma nova legislação. Como se podem moldar novos valores e legislar sobre estes, quando a base transcendental que os sustentaria foi minada?” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 116).

Ora, bem atentos, podemos perceber que Nietzsche primeiro preparou o solo na Modernidade, para então germinar um novo conceito, uma nova ficção, que seria a Grande Política, nesse caso estabelecer uma força conceitual interpretativa, tornando senhor para estabelecer uma nova hierarquia, uma nova dominação, uma nova tábua de valores, uma nova moralidade, em oposição à tradição da política moral. (Moral do Rebanho). A vontade de poder busca superar essa Moralidade supracitada. Ouçamos Nietzsche (2008b, p. 328):

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. Nisso são iguais – Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo. (*O processo [Prozess] orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar*).

Apenas reforçando o que fora descrito acima, Nietzsche agrega à vontade de potência

²³Vontade de poder se identifica com a noção de interpretação. A ideia central é, portanto, a de um processo de domínio e de crescimento: “A vontade de poder *interpreta*: quando um órgão ganha forma, trata-se de uma interpretação; a vontade de poder delimita, determina graus e disparidades de poder. As simples disparidades de poder não poderiam ser percebidas como tais, tem que existir algo que queira crescer, que, com referência a seu valor, interprete qualquer outra coisa que queira crescer”. (WOTLING, 2011, p. 62).

um instinto para o crescimento e desenvolvimento da liberdade, liberdade do indivíduo poder ser senhor de si mesmo, ao empreender a marcha da interpretação e dominação dos seus próprios valores pelo viés da autocriação, logo tornando-se senhor de si, buscando se libertar de forças reativas, que moldaram sua estrutura psíquica nos valores da tradição moral cristã, tais como: culpa, ressentimento, resignação, má consciência.

Sustenta-se que o processo da vida na concepção de Nietzsche passa por algo extremamente complexo e mantém uma relação estreita com a própria força emanada da vontade de potência. Como considera Mosé (2014), também se trata em Nietzsche, de um processo interpretativo, cujo jogo de resistências e imposições é determinada pela expansão, a vontade de potência.

Em função de sua complexidade e transitoriedade, este jogo não é marcado por um fim; resulta, ao contrário, de correlações de forças que são absolutamente móveis e transitórias. É este jogo complexo e imprevisível que determina o que um costume, uma coisa, um órgão, é: um jogo interpretativo, vida, vontade de potência (MOSÉ, 2014, p. 96).

Zaratustra ensina uma nova linguagem, uma nova ficção reguladora e incorpora um novo jogo interpretativo, afirmativo. Aponta Tótorá (2008), que Zaratustra propõe um percurso para a superação do homem e da política moderna, a qual tanto critica: *transvaloração de todos os valores*. “O homem não é uma meta, mas uma ponte. Zaratustra põe-se como um experimentador de si. Por amor aos homens? Mas amar também é perecer. Zaratustra transbordante vai aos homens para lhes dar um presente: *o homem deve ser superado*” (TÓRTORA, 2008, p. 147).

Zaratustra ao colocar boas novas sobre a necessidade de superação do homem (de rebanho e niilista) nos apresenta as boas novas, a de nos tornarmos inventores de nós mesmos e criadores de novos valores, ansiando assim por uma afirmação da vida. Como aposta Mosé, “a vida é o princípio de avaliação e uma cultura afirmativa é uma cultura onde a correlação de forças tem o predomínio de forças dominantes, onde prepondere a vontade afirmativa de potência, a vontade da vida (MOSÉ, 2014, p.95).

Nietzsche nos deixou a experiência de podermos pensar através da experiência do nada (niilismo), para então criarmos condições de uma superação do homem rumo ao além-do-homem, tarefa esta que estará sob a configuração de uma Grande Política, inoculada principalmente sob o perspectivismo e interpretação no âmbito da linguagem. A linguagem, categoria que cultiva no homem a vontade de viver, vontade de potência concebida a partir da criação de novas leis, por homens *inventores de novas possíveis*.

O que quer Nietzsche com seu perspectivismo ao lado da linguagem? Criar novas

condições para que o homem possa interpretar sua condição existencial, encontrando no niilismo, as relações necessárias de uma vontade a favor da vida. Nessa medida, a linguagem é um poderoso instrumento da vontade de potência, e pode estar a serviço tanto da afirmação quanto da negação da vida, assim afirma Mosé (2014). Nietzsche, então, percebe também esse aspecto negador da vida da linguagem, que implicou em um desenvolvimento e expansão da força de dominação, tal é o que pode ser observado em *Humano demasiado humano*, no aforismo 11, capítulo 1, intitulado *das coisas primeiras e últimas*:

A linguagem como pretensa ciência. – A significação da linguagem para o desenvolvimento da civilização está em que, nela, o homem colocou um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou bastante firme para, apoiado nele, deslocar o restante do mundo de seus gonzo e tornar-se senhor dele. Na medida em que o homem acreditou, por longos lances de tempo, nos conceitos e nomes das coisas como em *a eternae veritas*, adquiriu aquele orgulho com que se elevou acima do animal: pensava ter efetivamente, na linguagem, o conhecimento do mundo. O formador da linguagem não era tão modesto de acreditar que dava às coisas, justamente, apenas designações; mas antes, ao que supunha, exprimia com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é o primeiro grau do esforço em direção à ciência. Foi da *crença na verdade encontrada*, também aqui, que fluíram as mais poderosas fontes de força. Muito posteriormente – só agora – começa a despontar para os homens que eles propagaram um erro descomunal, em sua crença na linguagem. Felizmente é tarde demais para fazer voltar atrás o desenvolvimento da razão, que repousa sobre essa crença... (NIETZSCHE, 2014, p. 109-110).

Nietzsche acreditou que a partir da linguagem o homem sustentou uma vontade de verdade sob a crença em conceitos e signos que acabariam promover um saber sobre o mundo no qual ele mesmo estaria inserido, a crença na verdade da palavra gerou um novo mundo, uma nova ficção. Acredita Mosé (2014) que Nietzsche atribuiu aos signos a crença na verdade e no outro mundo. Para Nietzsche, com os signos, o homem não se contentou em apenas designar, ele precisou acreditar que sabia, e construiu, ao lado deste (mundo já dado sem ser nominado), um mundo próprio. Sendo assim, a noção de signo perpassa por uma unidade constitutiva da mensagem, ou seja, uma ideia representativa (significado) e de uma unidade material e perceptível (como por exemplo, o sinal ou significante), que expressa esse significado. Defende Rivera (2004, p. 10), que:

Porque a linguagem, toda linguagem, oculte ou não, é sempre analogia, metáfora, mentira e disfarce. E esses são também os limites do conhecimento humano. O mundo de nossa representação é uma inexorável superposições de ficções. Ficções fixadas pelo poder dos signos que, em um incessante jogo de remissões infinitas, não reconhece sujeito criador algum. O sujeito é mais uma ficção, assim, como o é a existência de um pólo objetivo de sentido que coloque ponto final nas interpretações. Essas interpretações são sempre perspectivas e injustas, porque são produto de uma falsificação.

Falsificação ou não? De certo que a linguagem produz um efeito sedutor e, além de uma síntese de convenções, acordo, contratos, pactos, concede designações válidas em suas

representações do real e do irreal. Pareceu-lhe claro que os homens são seduzidos pela *gramática da linguagem* que falam e em que implicitamente acreditam que estão a descrever o mundo, quando de fato o mundo que concebem é apenas um reflexo de sua língua (DANTO, 2003, p. 132-133). Nietzsche quis delinear um traçado histórico e genealógico da linguagem, uma vez que, segundo sua crítica, por meio da linguagem o homem tornou-se senhor da ficção que criara, na qual esta ficção serviu à tradição político-moral, enquanto vontade de negação da vida, consolidada pela linguagem constitutiva da moralidade de rebanho. Para tanto, Nietzsche também compreendeu que a linguagem seria um instrumento da vontade de poder e perfeitamente aprimorada, serviria a favor de uma vontade afirmadora da vida.

Nesse ínterim, Nietzsche através de uma nova ficção cria o conceito de Grande Política, agora a serviço da afirmação da vida. Ora, inventar uma nova linguagem, que não a do rebanho é buscar uma nova ficção, um novo jogo de forças interpretativas dispostas a estabelecer os valores afirmativos por um movimento de expansão e resistência contra tudo que seja degenerativo da condição existencial do homem, contra o corpo. Quanto a esse movimento esclarece Mosé (2014, p. 105), que:

O que acontece em nossa cultura é que os valores de negação se tornaram para o homem a verdade, o bem. O homem fez do não o seu sim, e nele habita. Portanto, o que Nietzsche chama de transvaloração, de negação da negação, não é a exclusão da negação, mas a negação do domínio da negação, e a retomada do jogo afirmativo/negativo que caracteriza a vida.

Para Nietzsche, seu principal alvo é tudo aquilo que se colocou como “verdade”, portanto propõe uma desconstrução da “verdade”. Transvalorar os valores, nesse caso da “verdade”, implica um deslocamento de significante e significado. Se é a correspondência entre palavras e as coisas que fundamentam toda e qualquer crença na verdade, então é necessário um impulso do conhecimento sob um movimento de inversão na orientação de valores, que Nietzsche chama de transvaloração dos valores e que perpassa sua proposta da Grande Política. Segundo Nietzsche, a Grande Política é o palco em que “torna-se o que se é”, o palco daqueles que fazem leis para si próprios, daqueles que criam a si próprios – legisladores e artistas, na escuta vida, do corpo e do mundo.

O homem então é lançado num conjunto de contornos vazios, a ele sendo imposto por si mesmo inventar seu próprio percurso e acatar o *fluxo* do devir que nada quer preservar. Jogo de interpretação sempre aberto a novos preenchimentos, novos sentidos, sentido que é sempre produto de uma tensão de forças, de uma guerra, como afirmou Nietzsche, ser uma guerra não entre os povos, não pela vaidade e luxúria, e sim uma guerra de espíritos, sem

pólvora e ousamos afirmar, uma guerra no seio da linguagem, na vontade de poder e no experimentalismo da conceituação, no qual seu perspectivismo político floresceu.

Nietzsche cria o conceito de Grande Política, a fim de garantir aos *novos* legisladores (filósofos) a possibilidade de uma experimentação no campo da linguagem, que se propusesse a cultivar uma nova casta de legisladores, capazes de propor a Humanidade como um todo mais elevado – a supremacia de elevação que fizesse oposição à pequenez, homogeneização e mediocrização do homem de rebanho. A guerra que a Grande Política traz consigo é frente à tradição político-moral do Ocidente.

A essa nova casta de legisladores caberia a tarefa de interpretar, criar ficções e estabelecer um jogo de forças, na qual estas pudessem se abrir às potências de expansão da vida, condição para criar novos valores. A linguagem, então, se aproximaria do devir para exprimir as singularidades e não mais o nivelamento que a vida gregária propusera ao homem de rebanho. A linguagem acataria a multiplicidade do devir e abandonaria a função de fixar identidades. Assinala Tótora (2008, p. 151-152):

Se Zaratustra busca os ares das alturas onde pode desfrutar de sua solidão povoada, não quer aí permanecer. Quer descer ao vale e levar os ventos dos cumes às planícies. Zaratustra quer unir-se aos que como ele por uma virtude dadivosa amam o corpo belo e flexível do dançarino cuja imagem é a alma contente de si. Para a *grande* política uma aliança e não um acordo é possível. Uma aliança dos inventores de um novo possível, dadivosos porque transbordantes e excessivos. Um novo povo, ou um povo-por-vir, uma aliança de singulares que não querem se preservar, mas abertos à multiplicidade e exterioridade do devir.

Devir é fluxo, não configura uma aparência fixa de identidades, finalidades, utilitarismos, e patriotismos. O Devir somente pode se fazer morada naqueles que se colocam em um mundo vinculado à terra, ao corpo, no deixar fluir das paixões e dos instintos, ou seja, um eterno retorno de encontro à natureza, apenas possível aos caminhantes solitários que fazem confidências e escolhem pensar solitariamente.

Nietzsche, assim como Zaratustra - alter ego de Nietzsche, conclama um elogio à solidão, em razão de que apenas os solitários poderão se tornar os inventores de novos possíveis. No prólogo de Zaratustra nos adverte Nietzsche, que Zaratustra ao completar trinta anos de idade, ele mesmo abandonou sua pátria e se permitiu ir para a montanha. Na montanha, durante dez anos, alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem delas se cansar. Nietzsche com esta metáfora aproxima-se do seu perspectivismo da Grande Política incorporado no próprio personagem de Zaratustra, uma vez que seu retiro para a montanha representa a via possível para a criação de novos valores e, portanto, para a superação do apequenamento do homem, favorecido pelo patriotismo. Não sem razão, Nietzsche, nos *Escritos políticos: da pequena a grande política*, enfatiza que as guerras pela pátria, por uma

ridícula “placenta” do patriotismo, nortearam a decadência da condição humana na modernidade.

A pequenez e a miséria da alma alemã existem e sempre existiram – exclama Nietzsche: “Alemanha, Alemanha acima de tudo!” –, para Nietzsche, o orgulho nacionalista e a paixão cega pelo afã do amor à pátria rebaixaram o homem ao nível de um apequenamento e veneração incondicional da moral do rebanho, sinal de uma regressão existencial do homem.

Daí porque, propositalmente, ele acabaria por considerar que a possibilidade de um caminho oposto ao que levaria ao apequenamento do homem, seria aquele caminho da montanha de Zarathustra, solitário, sem-pátria e única via capaz do homem criar seus próprios valores afirmadores da vida, que não do rebanho. Por que apenas então a *grande política poderia ser alcançada pelo sem-pátria?* Responde Nietzsche (2007b, p.198-199) em a *Gaia Ciência nós, os “sem-pátria”*:

Não falta absolutamente entre os Europeus de hoje aqueles homens que têm o direito de se nomear como os sem-pátria, e isto num sentido que os distingue e os honra; que exatamente a estes homens a minha secreta sabedoria e a minha *gaya scienza* sejam expressamente confiadas! Pois o seu destino é duro, a sua esperança incerta, e é com grande esforço que se poderia inventar um consolo para eles – mas para que!? Nós, filhos do futuro, como *poderemos* estar em casa nos dias de hoje!? Somos refratários a qualquer ideal em virtude do qual alguém poderia não sentir muito expatriado nesse período transitório, frágil e despedaçado; mas quanto às “realidades” deste período, não acreditamos que elas sejam *duradouras*. A camada de gelo que cobre a atualidade já está bastante fina: o vento do degelo sopra, e nós, os sem-pátria, somos nós mesmos algo que quebra o gelo e outras “realidades” menores... Nós não “conservamos” nada, não queremos também retornar a qualquer tipo de passado, não somos absolutamente “liberais”, não trabalhamos para o “progresso”, não temos a necessidade de tapar os ouvidos ao canto futurista das sereias do mercado – o que elas cantam: “igualdade de direitos”, “sociedade livre”, “nem senhores nem escravos”, estas são coisas que não nos seduzem absolutamente!

Sendo assim, Nietzsche, não obstante os riscos que tais conceitos possam apresentar, posiciona-se agora no sentido de nos expor uma espécie superior de homens, uma “nova nobreza”, aqueles que se tornarão os “senhores da terra”. Apresenta uma fundamentação teórica sobre princípios de dominação e hierarquia, defendendo, em seu experimentalismo político, que para a *grande política é preciso uma nova nobreza, adversária de toda a população e todo o despotismo, e que escreva novamente, em novas tábuas, a palavra nobre* (NIETZSCHE, 2011a, p. 267). Nietzsche concebe uma nova *nobreza* não pelo aspecto de retorno ao passado, ou perante alguma espécie já existente na história, como nosso pensador é um experimentador da linguagem e construtor de ficções, o perspectivismo político de Nietzsche abre espaço para a interpretação e para os jogos de forças que a mesma possa estabelecer, nomeando uma nova espécie de nobreza, enquanto criadores, cultivadores e semeadores de um novo porvir, enaltecendo, sobretudo, a vida e relegando a pátria, as

tradições, os costumes, a cultura, política e príncipes. Quanto a isto esclarece Tótorá (2008, p. 152, grifo do autor):

Pode agora situar a “nova nobreza” a qual se refere Nietzsche. Essa em nada tem a ver com um tipo histórico, um estamento ou uma casta – “não para trás deve olhar a vossa nobreza, mas para frente” (2003, “Das velhas e novas tábuas”, § 12, p. 243), afirma Nietzsche. Trata-se de um tipo forjado na luta contra os valores existentes e criadores de novos valores tomando a vida como referência. Médico, artista e legislador. *Médico* porque avalia a qualidade das forças em relação e interprete dos sintomas da doença que acomete o homem domesticado pelo domínio das forças reativas da moral. *Artista* porque capaz de modelar um tipo forte – mandar e obedecer a si mesmo sem temor de colocar a si mesmo em risco -, que se identifica com a qualidade das forças que o conformam: as forças ativas como dominantes. *Legislador*, criador de valores que sejam aqueles da expansão das potências da vida. Vida como vontade de potência. Afirma Nietzsche: “*tornar-nos naqueles que somos, homens novos, homens de uma só fé, incomparáveis, aqueles que fazem as suas leis para si próprios*”.

Tipo forjado na luta contra os valores existentes da moralidade cristã e criadores de novos valores tomando a vida por referência, Nietzsche enunciou que a vida resulta de infinitas perspectivas e toda significação perpassa sempre a atribuição de sentido sendo imposta a qualquer coisa que seja, sendo uma dessas coisas a vida – fluxo interpretativo infinito e contínuo. Ora, o conceito de Grande Política gestado por Nietzsche nos sugere que este pensador inoculou seu perspectivismo político justamente no seio interpretativo infinito e contínuo da vida, ilustrando um projeto de transvaloração de todos os valores da tradição político-moral ao fazer a travessia pelo niilismo na modernidade.

A propósito disso, faz-se oportuno citar Mosé (2014, p. 101-102), numa passagem na qual se refere à linguagem e sua relação com a verdade:

No entanto, como o que predomina na linguagem é a vontade de verdade, como fixação de um tipo específico de interpretação, podemos dizer que o universo conceitual humano se sustenta na negação da interpretação, na negação da atividade metafórica. Como um conjunto de metáforas mortais, a linguagem se constitui como uma vontade de negação da potência. É neste sentido que a ideia de verdade representa, para Nietzsche, a tentativa de negação da vida, por se tratar de uma interpretação que quer deter a interpretação.

Baseado nessa exposição de Mosé, a pergunta que se coloca ao perspectivismo político de Nietzsche é: a Grande Política da linguagem, demonstrada por Nietzsche nos planos de uma transvaloração de todos os valores proclamada pelos *novos legisladores (legisladores do futuro, senhores da terra)*, teria um propósito de estabelecer uma doutrina, uma nova crença, uma nova verdade acerca do homem e da vida, ainda mais, sobre o corpo?

Em oposição à vontade de verdade presente na linguagem, Nietzsche traz à tona a vontade de potência, esta última, sim, criará um novo porvir. Nietzsche organiza em seu pensamento um processo de desconstrução da ideia de verdade, justamente pelo fato desta brotar de uma correspondência entre as palavras e as coisas que fundamentam a crença, na

então dita verdade.

O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como poderíamos, caso tão-somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer: a pedra é dura; como se esse “dura” ainda nos fosse conhecido de alguma outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo! Seccionamos as coisas de acordo com gêneros, designamos a árvore como feminina e o vegetal como masculino: mas que transposições arbitrárias! (NIETZSCHE, 2008c, p. 30-31).

Há que se observar, que se, por um lado, com os planos de transvalorar, Nietzsche suprimiu o solo da tradição política e moral, derrubou os ídolos, demoliu os alicerces científicos e filosóficos, dinamitou os fundamentos e princípios religiosos do cristianismo, por outro, não tinha, pelo menos não de modo confesso, a intenção de estabelecer um movimento de instituir a “verdade” redentora de toda a Humanidade, como foram os idealismos, substancialismos, contratualismos, sentimentalismos, reducionismos, e igualitarismo hegemônicos da tradição.²⁴

Destarte, a travessia do niilismo é momento em que os valores, principalmente o da verdade é lançado no vazio, a noção de além-do-homem se estabelece e o projeto de transvaloração dos valores circunscreve a obra dos *legisladores do futuro*, estabelecendo novos valores em novas tábuas, tábuas que não permanecem fixas, mas são reavaliadas num fluxo, no devir, num jogo de afirmação/negação, afirmando a vida implicando numa relação de potência produzidas pelo homem sempre sobre tensão, *agon*.

Quero aprender cada vez mais a ver o necessário nas coisas como o Belo: - assim serei um daqueles que embelezam as coisas. *Amor fati*: que seja doravante o meu amor!” (A *Gaia Ciência* §276) Amar o destino não exige que se tenha uma atitude resignada diante dele ou a ele submissa. Tampouco permite que nele se façam recortes ou se procedam a exclusões. Ao contrário! Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar de modo absoluto e irrestrito tudo o que advém “sem desconto, exceção ou seleção”; é afirmar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso (MARTON, 2000, p. 66).

Nietzsche foi um defensor dos valores afirmativos da vida, e a única verdade que este se colocou como defensor foi o valor irrestrito e imprescritível da vida, enquanto processo de autocriação. Afirmer a vida acima de tudo, acima mesmo de qualquer verdade que se pôs como absoluta lançando a vida para o abismo de sua negação, eis a que Nietzsche se propôs,

²⁴A proposta da transvaloração Nietzsche não estaria também, a semelhança da tradição que tanto critica, instaurando uma *Aufklärung* de modo a incorrer seu pensamento em certa ambiguidade? Poderíamos afirmar com certeza. Mas Nietzsche acaba por objetivar em criar uma nova humanidade que seja capaz de engendrar um processor de auto criação, buscando a afirmação da vida, ou seja, um partido suficientemente forte capaz de ser como um todo superior e sobrepor todo valor que é degenerador da vida e mortificador do corpo, tal qual fora a moralidade da tradição. A grandeza do homem estará em Nietzsche sempre, na sua vontade de formação e elevação, daí por isso uma educação a favor de uma cultura entendida como *práxis* criadora de transvaloração.

para tanto manteve um debate intenso com a verdade proclamada na tradição político-moral, buscando desautorizar, em sua genealogia e seu projeto de transvaloração de todos os valores, o próprio valor de verdade da tradição.

A argumentação perspectivista da Grande Política em Nietzsche toca tanto a dimensão da linguagem, quanto também a da verdade. A Grande Política exigirá legisladores capazes de fundar no homem um espírito de superioridade e elevação valorativa, que não se detenha numa pedagogia do rebanho, tal qual ocorrera na modernidade, um homem também senhor de si e contrário às doutrinas igualitárias e niveladores do ser homem, sejam elas advindas da religião, dos costumes, da filosofia ou até mesmo da ciência. Como afirma Sobrinho, na sua apresentação dos *Escritos sobre Política*:

A visão de futuro de Nietzsche é a de uma crise profunda e inaudita, um conflito de consciências que anuncia a inversão de todos os valores, ou seja, um retorno da humanidade à sua própria natureza. Este é o contexto de uma guerra radical dos valores, uma *guerra de espíritos*, uma *guerra sem pólvora*, uma guerra entre as diferentes visões de mundo e seus exércitos: esta guerra conformará então uma nova política. Fazer a grande política é agir no sentido da *inversão de todos os valores*, pois os velhos valores estão esgotados nas suas possibilidades de longo prazo. A grande política não poderia absolutamente ser realizada pelos acomodados, mas pelos conquistadores que trariam uma *nova hierarquia* e uma *nova escravidão* (SOBRINHO, 2007, p. 30-31).

Na concepção de Nietzsche, um desses valores que já se encontra esgotado é a “verdade”. Em *Além do Bem e do Mal*, exatamente no aforismo 37, intitulado *espírito livre*, Nietzsche (2012, p. 36-37) nos faz uma desconcertante advertência sobre o valor da verdade:

[...] Cuida-vos, ó filósofos e amigos do conhecimento, de vos expordes ao martírio, de sofrer pela “vontade de atingir a verdade”! E evitai também de defenderdes a vós mesmo! Isto corrompe a inocência, a delicada neutralidade de vossa consciência, vos endurece para as objeções e para os panos encarnados; isso vos imbeciliza, vos embrutece e vos enfurece, quando em vossa luta com o perigo, com a calúnia, com a desconfiança, com a repulsa, em suma, com todas as piores consequências da inimizade, e sereis obrigados a representar o papel de defensores da verdade sobre a terra: como se a “verdade” fosse uma “pessoa” ingênua e boba, que necessitasse de defensores!

Adverte-nos o filósofo para que não sejamos seduzidos pela busca redentora da verdade, há sempre um caráter ficcional que a crença na verdade encobre em razão de um jogo de relações de poder, jogo de interesses e domínios presentes, sobretudo, no espaço da linguagem, em que se realiza a interpretação, presente tanto na vida quanto na cultura, na política ou na moral.

A vida que encontrou sua negação fundamentou-se especificamente na linguagem gregária, linguagem de rebanho, por esse motivo Nietzsche nos direciona a partir de uma nova linguagem, proclamada pelos *novos legisladores, senhores da terra*, legisladores do futuro – a linguagem da *grande política*, na qual a invenção, a criação, são elementos

instrumentalizadores da vida afirmativa, opositora da vida gregária, vida de rebanho.

Em um opúsculo que investigou o alcance da linguagem na civilização Ocidental, intitulado *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral*, editado, postumamente, no verão de 1873 e direcionado ao colega Gersdorff, Nietzsche observou contundentemente que o homem moderno fundou sua crença no poder das palavras, acreditando que delas poderia nortear o essencialismo e definir a “verdade” sobre as coisas, esquecendo-se que as palavras são apenas metáforas para as coisas que ela busca nomear.

Nietzsche definiu o homem moderno como aquele ser gregário e limitado socialmente, que buscou sempre a comodidade e a mediocridade da sua condição existencial, configurando a sua vida à tradição política e moral, configurando sua identidade à sustentação de um acordo (contrato) sob vontades de verdade, aspirando sempre aos valores negadores da vida, regados pelo sentimento de piedade, má consciência, igualitarismo, homogeneização, ressentimento e resignação – elementos peculiares da vida gregária, vida do rebanho, da tradição moral do Ocidente.

Eis o cenário ao qual Nietzsche reconduz a “verdade” sempre latente da tradição, acusando-a de recorrer a essencialidades originais – as quais, diga-se de passagem, muito o incomodou –, concluindo que não passava de metáforas sobre coisas, ansiando por certas correspondências.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório (NIETZSCHE, 2008c, p. 36-37).

Convenções consolidadas na sociedade impondo a todos os homens conformidades valorativas através de metáforas e antropomorfismos, adornadas sob princípios niveladores, tais como igualdade de todos e homogeneização, efetivaram um eixo norteador de uma moral decadente, erigida em uma unilateralidade política de rebanho na modernidade. Podemos justificar tal assertiva de modo correto ao associarmos a linguagem à gregaridade. Com efeito, a crítica nietzschiana sobre a linguagem é inseparável da sua crítica sobre a verdade.

Tal crítica se estende, em alguns momentos, em *Sobre a verdade e mentira*, ao caráter perspectivo e arbitrário de toda e qualquer representação, ainda mais quando esta impôs a vontade de verdade, como elemento redentor da condição humana, a anseios supra terrenos

(verdades eternas), sustenta Mosé (2014, p. 82), que: “a verdade é um tipo de invenção, de convenção que rejeita sua origem, um signo que ‘esqueceu’ que é signo, ‘moedas que perderam seu cunho’. A verdade é uma ficção que o esquecimento elevou à categoria de ‘valores eternos’”.

O fenômeno da gregaridade, eleito por Nietzsche como uma espécie de instinto do homem, foi certamente objeto de uma longa e dolorosa educação no sentido de encaminhá-lo à constituição do rebanho, enraizando no homem os instintos sociais, de modo a fazê-los prevalecer sobre os individuais. Certamente que o indivíduo, sob anseios sociais e coletivos, fundou uma vontade de reciprocidade, fundamental para a moral gregária, na qual a vida social e política constituía a possibilidade de se lançar na participação de todos, enquanto uma obrigatoriedade em relação à negação dos anseios individuais. Contudo é importante salientarmos que a gregaridade, na concepção de Nietzsche, não nasceu de uma certa espontaneidade de um instinto social, colocado no homem pela natureza, mas sim de uma obrigação imposta por certas castas fortes ou pelo medo da morte, que poderia acontecer aos homens caso estes não estabelecessem uma associação diante de um perigo comum a todos (NIETZSCHE, 2007a, p.13).

Nietzsche assinalou que o desenvolvimento da gregaridade preservou a constituição do rebanho que configurou o modo e a condição existencial do homem moderno, o rebanho é a massa. E tal desenvolvimento deu-se pelos acordos linguísticos surgidos no seio de uma socialização humana, que teria como fator anterior o disseminado desacordo entre os homens, “a guerra de todos contra todos” – uma breve menção à máxima hobbesiana, como apontou Rosana Suarez (2011), em *Nietzsche e a linguagem*. Assevera Nietzsche (2008c, p.29) que:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser ‘verdade’, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para seu estado justamente ‘pobre’ seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive.

Nessa ótica, a legislação da linguagem forneceu leis da verdade que se impuseram e condicionaram no homem uma unilateralidade política e moral, que Nietzsche classificou

como a modernidade enquanto rebanho, traçando, assim, uma configuração desta, baseando-se em aspectos como: ideias de liberdade, fraternidade, direitos iguais a todos, compaixão, dentre outros aspectos.

De certo que a linguagem do rebanho que massificou a tradição trouxe uma designação uniformemente válida e obrigatória, que criou uma máscara generalizada e, por conseguinte, uma fábula gregária da verdade. Fábula da criação de um mundo verdadeiro, supraterrâneo, substancial, causal e secularizado – de rebanho.

Para Nietzsche, o rebanho é um produto da fraqueza relativa dos homens, e a linguagem intimamente ligada ao sentimento de vontade de verdade reforça tal fraqueza, força de negação da vida. O que quer Nietzsche sustentar é, sobretudo, o “[...] homem reivindica a verdade e a despende na relação moral com outros homens, sendo que nisso se baseia toda vida gregária. As consequências ruins das mútuas mentiras são por ele antecipadas. A partir daí surge, então, a *obrigação da verdade*” (NIETZSCHE, 2008c, p. 61).

É evidente que Nietzsche em seu perspectivismo de uma nova linguagem a favor de uma nova configuração de moralidade, ancorada no experimentalismo da Grande Política, quer não uma obrigação da verdade, mas a abertura a novas possibilidades de vontade de potência, que não se estabeleçam como uniformizadoras, não obrigatório a todos pela força da imposição das convenções arbitrárias e sim, um alargamento de sentido da vida, de modo a potencializá-la em novos horizontes múltiplos e interpretativos – afirmativos. Tal característica evidencia o caráter perspectivista do experimentalismo político de Nietzsche, como relata Marques (2003, p. 99), em *A filosofia perspectivista de Nietzsche*: “Em grande medida pode dizer-se que as perspectivas e o respectivo jogo têm em Nietzsche um caráter experimental. Experimental em que sentido? No sentido em que as ficções em seu uso regulador são precisamente *internos, experiências de alargamento do horizonte e aprofundamento do sentido.*”

A Grande Política da linguagem em Nietzsche, sugere um momento de superação da tradição político-moral através de uma dinâmica de transvaloração desses valores da tradição, a dinâmica de transvalorar é impressa na expansão da potência, e em Nietzsche o conhecimento trabalha como um instrumento da potência, logo evolui na medida que a potência é elevada, uma concepção de conhecimento determinado pelo poder será perspectivista se assumir o espaço inevitavelmente conflitual, dinâmico e sempre reconfigurável, em que se movem as teorias e perspectivas (MARQUES, 2003, p. 139-140). Para Nietzsche nosso pensamento é um nomear e um rubricar.

Tendo em vista isso, Nietzsche traz uma perspectiva de linguagem, sob o

experimentalismo da Grande Política, na qual será possível formar homens suficientemente capazes e elevados em potência, para criar conceitos e imagens, estabelecer novos jogos interpretativos e afirmadores da vida, jamais negando a vida e o sua própria natureza, que é o corpo em suas pulsões e instintos.

No terceiro princípio da Grande Política, citado nos fragmentos póstumos, entre 1888 e 1889, Nietzsche afirma criar um partido da vida, suficientemente forte para a Grande Política, onde a Grande Política faz da fisiologia a rainha de todas as outras questões – ela quer educar a humanidade em sua totalidade, de forma, a colocar um fim em tudo que é parasitário, comodista, utilitarista e degenerado. Portanto, é salutar pontuarmos que existe outro fio condutor da *nova linguagem*, instrumentalizador da Grande Política, que é a dimensão do corpo. Com relação a isso diz Marques (2003, p. 98):

Retenhamos somente que a ficção reguladora designada *corpo* (leib) é um método de descoberta de mediações das forças, que Nietzsche procura sempre *classificar*. A tipologia de tal classificação não apresenta em Nietzsche regras muito claras, no entanto, é possível encontrar designações e distinções regularmente utilizadas, tais como fortes/fracos, ativos/reactivos, saudáveis/doentes, crescentes/decadentes, etc., que ajudam a delimitar tipos.

Nietzsche em seu perspectivismo, como atitude epistemológica, conserva as pulsões críticas da Modernidade e uma dessas pulsões é a questão do corpo enquanto *grande razão*²⁵, que fora impelido para fora dos trilhos de sua afirmação e legitimação pela natureza, a partir do aprisionamento de suas pulsões e instintos diante de uma moralidade secularizada pela tradição político-moral do Ocidente. Para ele, a Grande Política da linguagem traz uma necessidade urgente que não é apenas a de preparar a transvaloração dos valores para uma raça humana mais forte e bem definida, dotada da mais alta intelectualidade e elevação espiritual/livre, porém, também, de preparar uma linguagem em que o corpo possa falar e ser afirmado como grande razão.

“O fio condutor do corpo conduz assim à descoberta de relações de poder entre seres vivos, e não à descoberta de uma natureza sistematizada, substancial e essencialista, como expressão da relação recíproca entre o todo e suas partes, como unidade mediante a unificação das partes a ela co-pertencentes” (Marques, 2003, p. 167). Todavia, é somente através do corpo como aquilo que pode colocar-se a si mesmo como fio condutor que esta atuação interpretativa pode ser levada a cabo ou, por outras palavras, somente por meio do fato do

²⁵Explica Marques (2003) que a *grande razão* é a razão *perspectivista* consciente de si mesma, na qual determina conhecimentos incorporados, “segundo o fio condutor do corpo”. Pensar o corpo como grande razão é dar vazão ao sentido que este pode nos oferecer, sentido de legitimar a existência enquanto pulsão e afetações. Jamais subordinar o corpo à moralidade que não seja a de superação e criação de valores afirmativos. Agir, sentir e querer não podem se limitar à consciência moral da tradição, a própria vida deve transbordar acima de qualquer limitação.

corpo como grande razão se pôr como objeto de si mesmo (MARQUES, 2003, p. 175).

No interior da atividade muito frequentemente circular da *grande razão*, existirá um sem-número de perspectivas, cuja hierarquização é definida segundo o grau da consciência de sua própria natureza perspectivista. No “fio condutor do corpo” de Nietzsche, radicaliza-se precisamente esta consciência de um caráter inevitavelmente corpóreo de todo conhecer humano. Quem melhor corporifica essa grande razão do corpo é Zaratustra, na seguinte passagem em *Dos que desprezam o corpo*:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor... sempre está à escuta e assim se informa o próprio ser: compara, submete, conquista e destrói. Ele reina, e é também o soberano do Eu... Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria... (NIETZSCHE, 2011a, p 51-52).

Zaratustra é aquele porta voz de Nietzsche que ensina a linguagem do corpo, linguagem das paixões e afetações, que em dado momento da humanidade foi desprezado e negado por ter sido classificado como doença que necessitava de uma cura transcendental, mas Nietzsche conclama um pensamento afirmativo da vida dando voz ao corpo e à própria vontade de potência do mesmo, reitera Tótorá (2008) que, fazer o corpo falar é como operar um deslocamento de toda uma tradição do pensamento platônico ao cristianismo, que afirma o primado da alma e do equivalente moderno, o sujeito, como princípio da ação, a causa e a identidade. O efeito de tal tradição foi o rebaixamento do corpo e o seu aprisionamento às malhas da linguagem que afirma os valores existentes, valores do rebanho, valores da massa.

O governo da terra é um problema urgente assim como uma linguagem nova que engendre novos valores exaltados por uma raça nova, com uma mesma vontade de potência, mesmo instinto, espíritos livres e elevados. Será desses novos espíritos que nascerá um novo porvir, o qual legitima uma nova hierarquia e uma nova forma de escravidão, contudo de maneira alguma podemos catalogar tais conceitos a partir dos preceitos históricos, para Nietzsche a nova hierarquia, sob um novo governo global da terra pelos *novos legisladores*, *novos senhores* significa: “[...] aquele que determina os valores e governa a vontade de milênio, pelo fato de que dirige as naturezas superiores, é o homem superior (NIETZSCHE, 2008b, p. 483).

A escravidão não é abolida sobre o prisma da Grande Política em Nietzsche, pois o novo perspectivismo político de Nietzsche não fica circunscrito à unificação das massas, pois ele precisa da hereditariedade dos homens superiores. O *governo da terra* deverá conviver com a escravidão, pois na compreensão nietzschiana sempre houve escravidão. Se o que quer Nietzsche é formar uma nova classe de dominadores, sempre haverá aqueles que serão

dominados. Os espíritos superiores são os antônimos dos espíritos inferiores, que ainda se deixam levar pelos valores da tradição, valores do rebanho. Aos novos legisladores, *legisladores do futuro* caberá a educação e a formação de espíritos que criem os valores afirmativos da vida, a guerra é incessante e sempre contra o vício, contra a natureza do cristianismo e todas as suas versões secularizadas (NIETZSCHE, 2007b, p. 31).

O grande homem sente seu *poder* sobre um povo, sua coincidência temporal com um povo ou com um século: esse *aumento* no sentimento de si mesmo como *causa e voluntas é mal compreendido como “altruísmo”* – isso o impele para algum *meio* de comunicação: todos os grandes homens são *engenhosos* em tais *meios*. Querem conformar-se no interior de grandes comunidades; querem dar Uma Forma ao que é variegado e desordenado. Ver o caos irrita-os e incita-os. – Má compreensão do amor. Há um amor escravo, que se subjugua e abandona: que idealiza e se ilude – há um amor *divino*, que ama e despreza, e que *recria, eleva* o amado. – Obter aquela imensa *energia da grandeza*, para, por meio do cultivo e, por outro lado, da aniquilação de milhões de mal conformados, formar o homem futuro e *não sucumbir* à dor que se *produz* e à qual jamais houve ainda outra igual! (NIETZSCHE, 2008b, p. 472 – 473).

A Grande Política da linguagem em Nietzsche passa pela constituição e formação de novos e superiores homens, numa evolução até o advento do além-do-homem. De acordo com Sobrinho (2007, p. 31):

Os *senhores da terra* deveriam destronar a hegemonia dos *valores escravos* e disseminar uma nova doutrina que garantisse a *disciplina* no sentido de aumentar a força dos fortes e neutralizar a força dos corrompidos, com o objetivo de criar um *tipo superior* de homens, objetivo que demandaria a eliminação do sufrágio universal e da mediocridade que lhe é afim [...].

Para compreendermos o perspectivismo da Grande Política da linguagem em Nietzsche, deveríamos descrever a metáfora que o mesmo criara sobre a abelha, na ocasião em que escrevera sobre a linguagem, na obra *Sobre a verdade e a mentira*, vejamos o que o mesmo afirma no livro II:

Como vimos, a *linguagem* trabalha na construção dos conceitos desde o princípio, e, em períodos posteriores, a *ciência*. Assim como a abelha constrói os favos e, ao mesmo tempo, enche-os de mel, assim também opera a ciência irrefreadamente sobre aquele enorme columbário de conceitos, cemitério das intuições, sempre construindo novos e mais elevados pavimentos, escorando, limpando e renovando os antigos favos, esforçando-se, sobretudo, para preencher essa estrutura colossalmente armada em forma de torre e ordenar, em seu interior, o mundo empírico inteiro, isto é, o mundo antropomórfico (NIETZSCHE, 2008c, p. 45).

Ilustramos tal metáfora no sentido de demonstrar que Nietzsche construiu um edifício intelectual experimental no âmbito da edificação de novos conceitos e um deles, como temos insistido, é a Grande Política, conceito, que aliado a outros, possibilita-lhe abrir caminho rumo a um futuro para a humanidade, fincado numa elevação da cultura, da moral e da política. Nietzsche exerceu a mesma função da abelha supracitada, já que constrói vários favos de mel, ao formular novos conceitos através de um processo genealógico e

transvalorativo da tradição política e moral do Ocidente. Ao invés de columbário, Nietzsche criou uma grande colmeia, com pavimentos cada vez mais densos e estruturais não tão organizados assim, mas que de fato constituíram uma grande tapeçaria de conceitos e interpretações sob uma ótica experimentalista de filosofia retórica, poética e fisiologia, obviamente aqui nos dirigimos mais especificamente ao conceito de Grande Política, visto ser esse nosso objeto de estudo, mostrando sua clara articulação a outros.

Nietzsche em novos e elevados pavimentos, limpou e renovou os antigos favos da tradição política e moral Ocidental, para então criar novas condições para erigir os arautos do futuro sob um alcance global e planetário de uma *nova* política universalmente humana, acima de qualquer dos interesses particulares dos povos e das nações, apoiada numa evolução gradual de homens superiores – *futura casta de dominadores*. A Grande Política exigirá *legisladores*, que sejam os arautos do futuro.

É inegável que Nietzsche foi um pensador criador de metáforas, gerenciador de ficções reguladoras e criador de um universo conceitual a serviço de sua fundamentação de uma *nova política* (um novo modo de filosofar perspectivista²⁶ e experimental). Ora, como já fora mencionado, segundo este, qualquer interpretar já é um meio de tornar-se senhor, o processo orgânico pressupõe uma atividade interpretativa contínua, e toda interpretação é perspectivista, sempre relativa em nível de potência além de ser produzida por uma singularidade, singularidade está latente em Nietzsche.

À medida que Nietzsche quis se colocar enquanto um experimentador e criador de um perspectivismo a favor de uma *nova grande política*, acabou por delimitar uma atividade interpretativa, tornando-se senhor de um processo também poético e retórico de criação de formas, orgânicas e fisiológicas. Isso fica explícito na ideia de transvaloração dos valores. Conforme Mosé (2014, p. 106), *é um produto de uma mudança na correlação de forças que produz as interpretações, os valores*.

Nietzsche em seu projeto de recriação e autoafirmação do homem, não foge ao empreendimento de uma *nova condição de estabelecer uma moralidade* em virtude de sua singular atividade interpretativa e ficção reguladora que é o conceito da Grande Política. A Grande Política em Nietzsche traz consigo a fundação de uma oligarquia para além dos povos e dos seus interesses, sob uma perspectiva global, no empreendimento para formar uma

²⁶Esclarece Kossovitch (1979, p. 31), acerca do perspectivismo nietzschiano, que: “O perspectivismo é da ordem do cálculo: cada posição de força inclui a perspectiva não apenas como resultado, mas como impulso ao crescimento. Dominar a exterioridade, mas, para tanto, avaliá-lo: o perspectivismo é inseparável da interpretação; ‘as diversas interpretações do mundo, problema para uma força que só encara as coisas do ponto de vista de seu próprio crescimento’.”

política universalmente humana, tal qual o mesmo descreve no fragmento póstumo, entre 1882 e 1884, presente nos *Escritos sobre política: a pequena e a grande política*.

A Grande Política em Nietzsche em seu perspectivismo linguístico não se esquivava de um movimento violento, já que toda interpretação é uma imposição e toda perspectiva superpõe violentamente a outras, mas Nietzsche traz uma violência necessária pela inversão de todos os valores já que os velhos encontram-se esgotados na tradição e na Modernidade. Todavia, a violência em Nietzsche deve ser compreendida na linguagem da Grande Política como força afirmativa da vida, o pensar é a forma própria da vontade de potência.

A vida é o ser pensante em Nietzsche. Nietzsche brada que devemos amar a paz, pois é ela sim um instrumento de uma nova guerra, guerra a favor da vida, de elevação espiritual, na qual o conhecimento é uma criação (ficção), a criação um auto legislar, em que a vontade de verdade se converte em vontade de potência.

Marques (2003, p.93) faz algumas ponderações importantes acerca do perspectivismo de Nietzsche:

Será que ainda tais ficções não deverão ser interpretadas corretamente precisamente só como ficções, e ficções necessárias à vida, como Nietzsche repete muitas vezes? Não se deve, é claro, negar seu caráter *instrumental* a serviço da *vontade de poder*, sua componente *pragmática*. Em Nietzsche ela existe e é forte. Mas, quando este qualifica como mais certo o uso regulador da ficção e o valoriza, isso significa que se está perante uma opção por um determinado sentido em que o conhecer se deve aprofundar. Há aí de fato uma escolha que envolverá certamente outras opções metafísicas. Já as mencionamos: a afirmação da existência que sempre nos há de escapar, enquanto seres perspectivista (isto é, finitos), de um núcleo ontológico em si de que temos alguns sinais que apontam inequivocamente para sua caracterização como multiplicidade de forças singulares em fluxo contínuo. Estas são relacionadas entre si segundo formas que só antropomorficamente conseguimos caracterizar: formas de mando e de obediência, domínio e servidão.

O texto fundamental do perspectivismo nietzschiano expõe as características mais marcantes dessa situação nova gerada pelo aparecimento de um mundo perspectivista – o mundo da transvaloração de todos os valores. O que aí Nietzsche descreve é uma metamorfose que é uma radicalização das tendências daquele mundo secularizado pela tradição política e moral, que já estava estruturado na modernidade e cujo componente mais evidente era a dissolução do realismo em detrimento dos valores eternos e imutáveis, fosse em sua versão platônica ou na substancialidade moderna (teleologia das mônadas).

Quando qualquer traço de realismo desaparece e somente resta o que passa a ser interpretação, segundo as categorias próprias do sujeito, o que é afinal perspectiva ou produção autônoma de uma espontaneidade, então “o mundo voltou a tornar-se para nós, uma vez mais, infinito, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de ele conter em si um número infinito de representações” (MARQUES, 2003, p. 69). Mundo infinito de

representações na qual Nietzsche recoloca a vida no trilho do devir, ascensão e declínio, eis o sentido perspectivista da Grande Política, a vida como vontade de potência, a vida resulta de infinitas perspectivas. Anuncia Nietzsche (2008b, p. 326, grifo do autor) no texto *A vontade de poder*:

O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade. – Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (- sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar”- se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante...

Essa vontade de poder exprime-se na *interpretação*, na espécie do consumo de força – a transformação da energia em vida e a vida na mais alta potência desabrocha no limiar do experimentalismo da Grande Política, em que a vida mesma é essencialmente apropriação, agressão, conquista do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de suas formas, incorporação, exploração – mas por que empregar sempre palavras, carregadas desde tempos imemoriais de uma intenção de caluniar? “A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade perversa ou imperfeita: é própria da essência do vivente, enquanto função orgânica fundamental, ela é uma consequência da vontade de poder autêntica, que é justamente a vontade de vida”²⁷ (WOTLING, 2011, p. 59-60).

3.2 Nietzsche e a Grande Política

Eu conheço a sorte que me está reservada. Um dia, meu nome será associado à lembrança de algo terrível – a uma crise como jamais houve na terra, à mais profunda colisão das consciências, a um veredito inexoravelmente tomado *contra* tudo o que até agora se acreditou, se reverenciou, se santificou (NIETZSCHE, 2007b, p. 238).

A citação acima é algo de surpreendente e ao mesmo tempo crepuscular, de modo que permite converter conceitualmente e associar a Nietzsche o dom profético, mas, prudentemente, Nietzsche nos adverte que os profetas foram mentirosos e jamais pregaram a *verdade* e a mentira fora a mãe de todos os valores. Nietzsche, embora não enquanto profeta, pois não se alinha a essa designação, conclama a uma ideia de política amparada num estado de guerra – diferente do que pensara o contratualismo de Hobbes –, uma guerra de espíritos, na qual pudesse operar a *inversão de todos os valores*, designando assim um ato supremo de retorno da Humanidade ao seu estado *natural*, através da contradição, negação de tudo aquilo que se apresentou como redentor, de um para além (eterno e imutável), ou seja, da moralidade cristã.

²⁷Cf. *Além do bem e do mal*, aforismo 259.

O filósofo alemão estava de fato convencido de que era um homem da fatalidade, contra tudo que há de degenerado e parasítico na vida, contra tudo que perverte, contamina, denigra e arruína a existência humana, ou seja, estava tentando abalar os valores metafísicos da tradição socrático-platônica e da moralidade judaico-cristã, que o Ocidente incorporou desde o seu nascedouro. Não há como negar que o mesmo não conseguira alcançar seu propósito de dinamitar e causar um verdadeiro abalo nos sistemas de crenças da modernidade, inclusive, sob certa medida, nas que se referem à política, como, nesta fase da pesquisa, tratar-se-á de evidenciar.

Cabe, contudo, compreender o conceito de Grande Política, entendendo que a preocupação com esta origina-se na fase final do pensamento nietzschiano, precisamente em seus fragmentos póstumos, entre 1888-1889. O prognóstico de Nietzsche, considerando o quadro social, político e econômico da sua época, era o de que estaria se aproximando uma guerra com perspectiva mundial, um combate pela *soberania planetária*.

Sustentou Nietzsche, que todas as grandes épocas da cultura foram símbolos de decadência política, portanto, haveria, então, uma urgência em se projetar uma perspectiva política, que fomentasse uma renovação completa da cultura e dominasse então a terra globalmente, capaz de unificar as massas e criar um tipo superior de Humanidade. Movimento de oposição ao orgulho *nacionalista e patriotista do europeu*, Nietzsche nomeava-o de Grande Política, movimento que estabeleceria uma *nova hierarquia e uma nova escravidão* a partir do governo da terra, tarefa atribuída aos ditos *filósofos-legisladores*. Falar em hierarquia, escravidão, legisladores do futuro, nos parece controverso no pensamento nietzschiano, mas o mesmo sob a insígnia de um *par excellence, o Mensageiro da Boa Nova* (NIETZSCHE, 2007b, p. 239), operou de maneira cirúrgica um processo de transvaloração de todos os valores e de conceitos herdados pela tradição, e propôs não uma teoria ou forma política, mas uma perspectiva de *nova aristocracia*, que destruiria com as forças hegemônicas dos valores da tradição, escravizadores em seus ideais de *igualdade universal e direitos humanos*, veiculados pelas doutrinas liberais e otimistas extraídas do movimento *Iluminista, da Revolução Francesa, da Teoria Política Moderna e da Revolução Industrial*, conforme tratou-se no capítulo anterior.

Nietzsche lançou o conceito de Grande Política no intuito de lograr êxito em sua proposta de transvalorar todos os valores decadentes enraizados na Modernidade, sob a insígnia do cristianismo, vislumbrando, assim, a possibilidade de alcançar uma elevação do tipo Homem. A Grande Política acabaria por instaurar o homem enquanto “senhor da terra”, promovendo um *agon* (combate, guerra) pela afirmação da vida, há muito abandonada pela

moralidade cristã. Comenta Conill-Sancho (2015, p. 110-111), que:

No texto nietzschiano fica patente que a grande política introduz uma guerra entre a moral negadora da vida e a afirmação da vida, e que o ‘domínio da terra’, a que tende a grande política, há de contar com a formação – a criação – de uma humanidade capaz de levar a cabo este modo de vida afirmador e dominador, para o qual faz falta uma formação do homem, que lhe capacite para sua possível ‘grandeza’. Os termos que Nietzsche emprega são ‘criação’ e ‘domínio da terra’. A grande política instaurará assim o homem como ‘senhor da terra’ e, dada sua intrínseca vinculação com a fisiologia, promove uma guerra pela afirmação da vida, tal como Nietzsche a entendeu: como vontade de potência, hierarquia e aristocracia.

Mas Nietzsche ao trazer conceitos como *escravidão*, *hierarquia*, *super-homem*, *legisladores do futuro*, *castas*, *raça superior*, *dominação*, dentre outros, não estaria ele próprio preso a delírios nacionalistas e totalitários? Não estaria sua intelectualidade a serviço dos acontecimentos que vieram a eclodir na Europa do século XX? Um homem apesar de ser fruto do seu tempo, também pode transcender a temporalidade pela intelectualidade e se tornar extemporâneo, *atemporal* – assim, ao que nos parece, fora Nietzsche.

Estar preso a uma teia de causalidades ou ceder ao determinismo é constranger e ofender o pensamento de Nietzsche, uma vez que o que mais ele nos adverte é o *transvalorar*, *recriar*, *desconstruir*, *superar* e *retornar*. A Grande Política implica uma *política de potência*, *vontade de poder*, para tanto, esta vontade se encontra no seio da *guerra dos espíritos* e é por meio desta mesma guerra a ser travada que será possível um reconduzir, um reinterpretar o perspectivismo político de Nietzsche, que culminará numa assepsia do seu pensamento, distanciando-o das vãs interpretações tendenciosas, que contaminam os conceitos do filósofo através de reducionismos hermenêuticos.

Sobrinho (2007, p. 32), sintetiza argutamente a tarefa da Grande Política em Nietzsche, que procuraremos desenvolver adiante:

O *governo da terra*, que é para Nietzsche um *problema urgente*, supõe uma *hierarquia* que tem no cume a *casta dominante* dos criadores de valores e imagens que anunciam a *transfiguração da existência*. O governo da terra precisa de uma pedagogia para formar os homens do futuro, uma pedagogia *autoritária* de modelagem do homem através de *leis*, *religiões e costumes*, contrária às doutrinas da *igualdade dos direitos* e propondo uma *transvaloração dos valores*, cuja referência é a moral aristocrática do homem antigo, moral que na era moderna combate o cristianismo e seu rebento secular na esfera da política, a democracia em todas as suas versões.

3.3 A Grande Guerra dos Espíritos

Nietzsche teve em mente a formação de uma cultura forte e superior, cuja tarefa seria a de reavaliação de valores e de superação de uma moralidade enraizada pela tradição, tornando-se, assim, evidente que não poderíamos associar seu pensamento a favor do nacionalismo ou do militarismo, que permearam a Europa em seus dias. Ansell-Pearson

(1997, p. 104) chama atenção para o fato de que o conceito de Grande Política não se restringe à política fútil do nacionalismo ou da “felicidade”, mas se preocupa com “o problema europeu”, isto é, “o cultivo de uma nova casta que governará a Europa”. Nietzsche (2012, p. 127-128) prossegue no aforismo 208, da obra *Além do Bem e do Mal*:

(...) Talvez não seja necessário nem guerras nem complicações índicas na Ásia para que a livre Europa se veja livre e em maior perigo que a ameaça, bastará a desintegração daquele império em pequenos estados e sobretudo a introdução da imbecilidade parlamentar, acrescida ainda da obrigação de cada um ler o jornal cada manhã. E não o digo porque o deseje; intimamente desejaria o contrário – preferiria um aumento na atitude ameaçadora da Rússia, para que a Europa fosse obrigada a resolver, sob a ameaça, isto é, a obter um *vontade única*, por meio de uma nova casta de senhores que governe a Europa. Uma vontade duradoura, terrível que fixe uma meta de milênios, para pôr fim à velha comédia de sua divisão em estadinhos e do mesmo modo seu dinâmico democrático querer demais. Passou o tempo da política miúda; o próximo século nos promete a luta pelo domínio do mundo, a *necessidade* de fazer grande política.

Quando Nietzsche considera que passou o tempo da pequena política (*política miúda*) ele estaria se referindo ao contratualismo da Política Moderna, a qual comungava da legitimidade política através do contrato social. Conill-Sancho (2015), enfatiza que o que Nietzsche quer é começar a aplicar essa Grande Política na Europa, frente à crescente “imbecilidade parlamentar” e à obrigação de “ler o periódico” (substituindo a oração de cada dia), isto porque, como vimos, Nietzsche deseja que a Europa logre *uma vontade única mediante o instrumento de uma nova casta que a domine*. Nietzsche nos deixa agora uma necessidade latente de pensar o que seria esta casta nova. Que nova classe seria essa que dominaria a Europa? Para responder tal questionamento devemos primeiro esclarecer as proposições lançadas pelo filósofo.

Para Viesenteiner (2006), a Grande Política operou como um contradiscurso que conjuga passado e futuro, a partir de um projeto genealógico da cultura ocidental. Com a genealogia, a Grande Política dialoga precisamente com esta modernidade político-moral, incorporando, assim, a seu discurso à esfera política da cultura na crítica genealógica. Antes, porém, de entrarmos mais a fundo no pensamento político de Nietzsche é relevante pontuarmos que este não pretendeu desenvolver um programa político de melhoramento do tipo homem, ao propor a *nova casta ou casta superior, ainda um tipo mais elevado*.

Se bem notarmos, o pensamento político nietzschiano acaba por absorver-se na questão sobre se o animal “homem” pode ser submetido a desenvolvimento e intensificação ulteriores, na era em que a morte de Deus fora decretada e o advento do *niilismo* solapava a modernidade. A Grande Política, através da política da transvaloração e da recusa de todas as justificativas transcendentais e teleológicas da modernidade, concebe inclusive a história como um movimento contingencial, afronta a crise de sentido da experiência niilista, que

nenhuma outra política contratualista moderna conseguiu resolver.

Podemos incorrer na afirmação de que a reflexão política de Nietzsche dirija-se à humanidade, humanidade esta que, segundo ele, necessitaria de uma *auto superação* da moralidade e de uma *auto superação* do homem. No aforismo 242, de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche aponta para algo surpreendente e que organiza nossa linha de pensamento quanto a esse processo de *auto superação*, ao ponderar que:

As mesmas condições novas que servirão para igualar e mediocrizar o homem – um homem de rebanho, útil, trabalhador, capaz de muitas coisas – serão também aptas para formar indivíduos excepcionais, da espécie mais perigosa e mais sugestiva. Enquanto pois aquela força de adaptação que experimenta sempre condições de mutação e inicia um novo trabalho em cada geração e realiza sua obra quase em cada decênio, não torna possível a potencialidade do tipo; enquanto a impressão coletiva dos tais europeus futuros tenham um futuro, seja o de um exame de trabalhadores loquazes, maleáveis, carentes de vontade, necessitados de amos como do pão nosso de cada dia; enquanto a democratização da Europa tenda para a formação de um tipo preparado do mais sutil para a servidão, será possível que, em casos raros e excepcionais, saia um homem mais forte pujante, do que tem sido até agora graças à falta de preconceito de sua educação imparcial, sua multiplicidade de exercício, sua arte de dissimulação. E eu me atreveria a afirmar que a democratização da Europa é uma preparação involuntária do terreno para os tiranos, entendido o termo em todos os sentidos sem exceptuar os mais espirituais (NIETZSCHE, 2012, p. 242-243).

O que Nietzsche está dizendo é que, não obstante as tentativas da Europa em igualar os homens, *em casos raros e excepcionais, sairá um homem mais forte, pujante*, logo esse é um movimento accidental. O conceito de Grande Política acaba então por designar um cuidado pelo futuro e pela elevação do homem, a fim de que o mesmo encontre a possibilidade suprema de ser verdadeiramente livre, acima da preguiça de espírito e da apatia proporcionado pelos valores democráticos, que tolhem o homem e não o permitem crescer perante a passividade proporcionada na Modernidade pelo *niilismo passivo* (reativo).

O processo de democratização da Europa, apesar de ter uma proposta fundamentalmente niveladora, poderia, involuntariamente, fazer eclodir um tipo de homem mais preparado, mais forte, tendendo para os *tiranos ou para os espirituais*, em função, como ressalta Nietzsche, da *falta de preconceito de sua educação imparcial, sua multiplicidade de exercício, sua arte de dissimulação*. Da espécie mais perigosa à mais sugestiva, Nietzsche nos adverte claramente que a Modernidade acabaria por tornar-se um terreno fértil para o surgimento de uma raça superior, e nisso ele muito se assemelha à teorias filosóficas de pensadores como Platão, por exemplo.

Considera-se relevante pontuar, que Nietzsche, por mais que tenha previsto em seu perspectivismo político a leitura que antecederia a formação de um poder tirânico assustador e impiedosamente opressivo – como fora o *nazismo*, na Europa do século XX, personificado em

Hitler –, jamais defendera qualquer poder despótico organizado em uma máquina que fosse violenta, opressiva e pregadora da morte. Para Nietzsche, a Grande Política deveria ser uma *guerra sem pólvoras*, na qual apesar de estabelecer uma *nova hierarquia e uma nova escravidão*, traria um novo sentido ao governo da terra por uma classe superior de espírito elevado e não tirânico, capaz de propor como tarefa, responder à questão de *como queremos o futuro da humanidade*. Caberia aos *senhores da terra* destruir com a hegemonia dos valores *escravos* (moralidade de rebanho) e então disseminar uma *nova tábua de valores*, no sentido de aumentar a força dos fortes e neutralizar a força dos já corrompidos, no objetivo de criar condição para a elevação do tipo Homem, eliminado o *sufrágio universal do dever* e da mediocridade que se tornou o homem moderno.

Nietzsche (2007b, p. 210) ao falar sobre *guerra* distanciou-se do militarismo que imperava no Ocidente, nas corridas expansionistas territoriais entre as nações e das pretensões bismarckianas, cujo lema era “sangue e ferro”. Ele, propôs uma “nova guerra, agora por amor a paz, porque ela é o instrumento de uma nova guerra!” Este, como um extemporâneo, ainda declara que um dia e, “[...] bem no meio desta decadência, as guerras pela ‘pátria’, por esta ridícula ‘placenta’ do patriotismo que, por razões econômicas, nos parecerá uma comédia daqui a cem anos...” (NIETZSCHE, 2007b, p. 235).

Conhecendo a sorte que lhe associaria no futuro a algo prodigioso, uma crise como jamais houve na terra, Nietzsche mesmo declara ser um destino. Indubitavelmente, este não propôs um extermínio (desaparecimento) de uma classe dita “inferior”, mas viu como necessária sua assimilação (incorporação das experiências da modernidade aos esquemas de ação e aos esquemas existentes. Como um movimento de integração do meio da condição humana), para o surgimento de uma nova classe *superior, de um tipo mais elevado de ser humano*. Para tentar dirimir a aproximação ideológica do pensamento de Nietzsche com políticas antissemitas, a exemplo do que fora o Nazismo, há que se observar o que de modo contundente afirma Nietzsche (2012, p. 175), no aforismo 251, de *Além do Bem e do Mal* ratifica:

Devemos receber de bom grado quando um povo, que padece e quer padecer de nevrálgia nacional e ambição política, acha-se ofuscado por uma ou outra nuvem ou perturbação se tem algum excesso de imbecilidade: assim, por exemplo, os alemães de hoje estão empolgados pela loucura antifrancesa, ou pela antissemita, ou pela antipolaca, ou pela cristã-romântica, ou pela wagneriana, ou pela teutônica, ou pela prussiana (como aqueles pobres historiadores de cabeças duras, Sibel e Treitschke); estas são pequenas névoas do espírito e da consciência alemã. Devem, pois, perdoar-me se depois de viver tanto tempo em território tão infecto não me libertei do contágio, e comeci, como os outros, a ocupar-me de coisas que a mim não me importam em nada, primeiro sintoma da infecção política. Por exemplo, a respeito dos judeus. Ouçam: nunca encontrei um alemão que gostasse dos judeus; embora os judiciosos e políticos repilam incondicionalmente o antissemitismo, é de advertir

que não se dirigem contra este sentimento, mas contra sua imoderação e manifestações vergonhosas.

Considerando o algo que existe, que de algum modo chegou a se realizar, sempre reinterpretando para novos fins, Nietzsche entendeu como consequência necessária a tarefa de reavaliação dos valores e de *auto superação* da moralidade, que permeava a Europa do seu tempo, clamando assim pela chegada de *novos espíritos*, que implodiriam o movimento decadencial da modernidade (democrática), que estava efetivando o nivelamento e homogeneização da condição humana, sob a fachada niilista e *pseudo* humanista de igualdade entre todos, como nos lembra Viesenteiner (2006), em sua obra *A Grande Política em Nietzsche*.

Ora, temos clareza de que a proposta do experimentalismo político de Nietzsche, a partir da concepção de transvaloração repercutiu um tom de hegemonização da própria condição humana, tanto criticada por ele. Com efeito, exclama Nietzsche (2012, p. 149): “Através de mil pontes e passarelas, os homens deverão ser instados para o futuro; e que entre eles, cada vez mais, reine a guerra e a desigualdade; assim me leva a falar o meu grande amor!” A ideia de política foi reabsorvida numa guerra de espíritos, e Nietzsche concorda que somente a partir dele haverá sobre a terra uma Grande Política.

Obviamente, foge ao propósito desta pesquisa resolver tal ambiguidade, o pensamento político de Nietzsche, sem dúvida, dá margens à diversas interpretações, todavia contemplar suas possíveis contradições é revelar um pensador perspectivista em essência, e justamente por isso sujeito a enveredar por tais labirintos, mas também capaz de traçar uma intelectualidade própria e autônoma.

O delineamento teórico oferecido por Nietzsche, clamando pela Grande Política, permite-nos alcançar a compreensão de que este queria criar um projeto maior de superação deste homem da modernidade, caracterizado como um “homem de rebanho”. **Segundo Nietzsche (1887, apud. VIESENTEINER, 2006, p. 128-129):**

O crescente apequenamento do homem é precisamente a força impulsionadora, a fim de pensar no cultivo de uma *raça mais forte*: esta raça teria seu excesso justamente ali, onde a espécie rebaixada teria se tornado cada vez mais fraca (vontade, responsabilidade, consciência de si, poder-estabelecer-metas).

Mas o que Nietzsche entendeu como *apequenamento do homem*? Ora, o apequenamento estaria caracterizado, como dissemos, pelo *homem de rebanho*.

Nietzsche em seus escritos sempre evidenciou que o problema mais importante em seu pensamento era a questão da modernidade. Com efeito, o próprio processo de democratização da Europa e as ideologias políticas e econômicas, bem como as instituições correspondentes

(estado e mercado), na perspectiva nietzschiana teriam produzido uma degeneração do homem, transformando-o em um “animal de rebanho”, pastoreado pelo cajado de uma moralidade democratizada, recordando que para Nietzsche o movimento democrático é o herdeiro mais fidedigno do movimento cristão, alicerçado num sufrágio universal. Poder-se-ia acreditar que Nietzsche compreendeu o *sufrágio universal* enquanto o *locus* autêntico dessa moralidade cristã e berço dos imperativos valorativos.

A condição do homem moderno, isto é, sua condição de existência, configurara-se como: o rebanho de massa, ou seja, o *grande homem de massa*. Mas que tipo de homem é esse? Aquele que é absorvido pela moralidade cristã, cujos ideais são: piedade, ressentimento, culpa e má consciência. O rebanho, para Nietzsche, na era moderna, é constituído pelas classes médias e pelas camadas inferiores que surgiram antes mesmo da própria Revolução Francesa e que adquiriram uma importância demográfica no desenrolar do século XIX. Nietzsche então ratifica que *a moral na Europa é hoje a moral do rebanho*, utilitarista em essência. Conforme Viesenteiner (2006), na verdade, à prevalência do rebanho moderno corresponde o enfraquecimento e empobrecimento do espírito e da cultura, a hipocrisia moral dos comportamentos e a felicidade coletiva, um tanto vulgar e promíscua.

Nietzsche está igualmente apto a firmar que quanto mais domina nos homens o sentimento da sua unificação com seus semelhantes, mais eles estão uniformizados, e não identificariam as diferenças, nesse caso qualquer diferença seria encarada como imoral. Assim, aparece necessariamente a areia da humanidade: *todos muito semelhantes, muito pequenos, muito fracos, muito conciliadores, muito enfadonhas*. Nietzsche então chega à conclusão de que foram o cristianismo e a democracia que conduziram a humanidade mais longe, no caminho dessa metamorfose em areia. Um sentimento fraco e vacilante da produção de um bem-estar disseminado igualmente sobre todos, uniformizando e igualando todos, conservando a espécie, o rebanho. Moura (2014, p. 171), em *Nietzsche: civilização e cultura*, esclarece que:

É bem verdade que, na expressão ‘animal de rebanho’, Nietzsche visa atacar o igualitarismo, o elogio à supressão das particularidades e à perfeita absorção do indivíduo naquele ‘ser genérico’ que povoa o imaginário socialista. E sabe-se que o enfraquecimento e a supressão do indivíduo está entre as últimas “ressonâncias” do cristianismo na moral. Essa ‘corrente moral básica’ de nossa época é expressamente censurada por Nietzsche. Exigir que o *ego* se renegue? Desde as *Considerações extemporâneas* ele protestava contra o culto da espécie, a ladainha secular contra o egoísmo, em benefício dos instintos gregários do homem, terminou por fazer mal a esse sentimento, principalmente por tê-lo despojado de sua boa consciência, ordenando-lhe que buscasse, em si mesmo, a verdadeira fonte de todos os males.

Eis o filósofo perplexo, a Europa é um mundo em vias de desaparecer, por outro lado a

democracia é a forma que assume a ruína do Estado. Nietzsche clama pelo resgate da vida, pelo ressurgir das individualidades, que foram suplantadas em prol de um ideal cristão de *bem comum*, de coletividade, de massa, de rebanho. A moral do rebanho vigente na modernidade não conhece o indivíduo, só conhece a multidão, a massa e a coletividade. Nietzsche pretende, por seu turno, o florescer do “Ego como aquilo que se sente como sendo o contrário do rebanho [Si – rebanho] e o sentimento de ser um elemento gregário, que não chega a se distinguir do interesse do rebanho – não confundir!” (NIETZSCHE, 2007b, p. 102).

Aos olhos de Nietzsche o indivíduo é algo inteiramente *novo e criador de novo*, algo de absoluto, todas as ações dizem respeito *a ele*. Uma citação encontrada no aforismo 784, da obra *Vontade de Poder*, sintetiza com vigor a perspectiva intelectual acerca do individualismo em Nietzsche (2008b, p. 389), em oposição à coletividade de instinto gregário, vigorada no refúgio da moralidade do rebanho do moderno:

O *individualismo* é uma espécie modesta e ainda inconsciente da ‘vontade de poder’; aqui parece já ser suficiente ao indivíduo *conseguir livrar-se* do poder superior da sociedade (seja do Estado ou da Igreja). Ele *não* se coloca em oposição *como pessoa*, mas apenas como indivíduo; defende todos os indivíduos contra a coletividade. Quer dizer: põe-se instintivamente *em pé de igualdade com todo indivíduo*; o que combate não combate para si com pessoa, mas antes para si como indivíduo, contra a coletividade.

Ora, Nietzsche chegará ao conceito de vontade de potência (*Vontade Poder*) através da sua perspectiva de *individualismo*. É evidente que não há uma pretensão ambiciosa nesta pesquisa de desenvolver o conceito de *Vontade de Poder* em Nietzsche em todos os seus aspectos, o que se aspira é agregar uma das perspectivas desse seu ato criador (*Zühhutung*) e associá-lo ao projeto maior da *transvaloração de todos os valores*, no bojo da guerra de espíritos na Grande Política.

Nessa direção, Viesenteiner (2006) propõe que a Grande Política caminha na esteira da superação do tipo de homem elaborado em um contexto da *décadence*, da moralidade do rebanho, da mediocridade da vida, daquele homem entendido como produto de uma monstruosa unilateralidade, própria da perspectiva da *pequena política*.²⁸ Com vistas a isso alcançamos a interpretação, de que, segundo Nietzsche, o homem pode inventar para si mesmo sua forma mais elevada de ser, buscando sim a superação deste homem de massa, através de um processo autêntico de legitimação da vida e processo de autocriação de si e de todos os ideais norteadores de suas crenças valorativas de anseios pela verdade. Nas palavras do filósofo, *cultivar a humanidade como um todo mais elevado*.

²⁸A unilateralidade consiste num movimento decadencial em direção a uma igualdade, homogeneização e nivelamento de todos os homens, apequenamento e a “definitiva mediocrização” do tipo homem, sob a fachada pseudo humanista de igualdade para todos (VIESENTEINER, 2006).

Destarte, o caráter da filosofia nietzschiana é de um superar-se, refletir-se sobre si mesmo de maneira contínua e ininterrupta, a ponto de alcançar uma elevação, eis aí a *guerra de espíritos*. Somente por meio dessa *vontade de poder* caberia uma reorientação de cultivo da humanidade, com o advento de um novo governo da terra de economia global. Conill-Sancho (2015, p. 106), explica que:

A tarefa da ‘grande política’ consiste em determinar o até onde o para quê. Seus pressupostos são a transvaloração dos valores e a nova legislação dos novos filósofos (criadores). E tudo isso é direcionado para a criação [*Züchtung*] de homens de qualidade superior, para o estabelecimento da hierarquia natural como condição de crescimento em uma sociedade aristocrática, na qual se potencializa o *si-mesmo*, porque cada qual se pertence a si mesmo. Desse modo se plasma a vontade de atuar em favor do ‘além-do-homem’, isto é, para a superação do niilismo. ‘O tempo da pequena política passou: o próximo século já traz consigo a luta pelo domínio da terra, a coação para fazer uma grande política’.

Dessa maneira, abre-se uma nova aurora e nesta a criação (*Züchtung*) seria o cultivo do indivíduo, com a tarefa sempre contínua de *auto superação*, sempre criadora da transvaloração de todos os valores.

Para Conill-Sancho (2015) os materiais da *grande política* são: hierarquia, criação, além-do-homem e vontade de potência. A hierarquia seria a congruência entre indivíduos criadores de valor e aqueles que conduzem suas ações por valores já estabelecidos, “*superiores*” e “*bons*”. Ambos os tipos são vistos como necessários e convertem a sociedade perfeitamente em um conflito político e cultural entre inovação e conservação, jamais silenciadas por uma ordem “última” – daí o porquê da filosofia nietzschiana ser classificada como agonística.

A interpretação de Conill-Sancho nos permite citar uma passagem esclarecedora do próprio Nietzsche, esclarecedora, na medida em que possibilita desmistificar a ideia de alguns comentadores, que insistem em associar seu pensamento a um projeto de aniquilação do outro, para o estabelecimento de um novo governo sobre a terra, através da Grande Política. Com efeito, em *Ecce Homo*, reforça Nietzsche (2011c, p. 144-145. grifo nosso):

Eu conheço meu fado. Um dia haverão de unir ao meu nome a lembrança de algo monstruoso – uma crise como jamais houve na terra, na mais profunda colisão de consciência, em uma decisão evocada **contra** tudo aquilo que até então havia sido acreditado, reivindicado, santificado... Eu não sou homem, eu sou dinamite. – E com tudo isso não há nada em mim que me torne o fundador de uma religião; religiões são negócios do populacho e eu sempre tive a necessidade de lavar minhas mãos ao entrar em contato com pessoas religiosas... Eu **não** quero ‘crentes’, eu penso que eu mesmo sou demasiado mau para acreditar em mim mesmo; no mais, jamais invoquei as massas... Eu tenho um medo terrível de um dia ser declarado **santo**; e até por isso não de adivinhar porque escrevi esse livro **antes**; ele foi feito para evitar que se cometam disparates em relação a mim. Eu não quero ser um santo, eu prefiro ser um maganão... Talvez eu seja maganão... E apesar disso ou, muito antes, **não** apesar disso – pois até hoje não houve nada mais mentiroso do que os santos -, a verdade fala através de mim... Mas a minha verdade é **terrível**: pois até hoje a **mentira** é que foi chamada de verdade... **Transvaloração de todos os valores**: esta é a minha

fórmula para um ato supremo da autoconscientização da humanidade, que se tornou gênio e carne dentro de mim. Meu fado quer que eu seja o primeiro homem **decente**, que eu me saiba a antítese contra a mentira de milênios... Só eu é que **descobri** a verdade, pelo fato de eu ter sido o primeiro a sentir – **a farejar** - que a mentira era mentira... Meu gênio está em minhas narinas ... Eu contradigo conforme jamais foi contradito e ainda assim sou a antítese de um espírito negador. Eu sou **mensageiro alegre**, conforme jamais existiu outro, eu conheço tarefas de uma altura para a qual inclusive faltou um conceito até agora; só a partir de mim é que voltaram a existir esperanças... E com tudo isso sou também, necessariamente, o homem da fatalidade. Pois se a verdade entra em luta com a mentira de milênios, haveremos de ter abalos tremendos, uma convulsão de terremotos, uma transposição de montanhas e vales, conforme jamais sequer foi sonhada. O conceito de política, então, estará completamente envolvido em uma guerra de espíritos, todas as imagens de poder da velha sociedade explodirão no ar – todas elas descansam sobre a mentira: haverá guerras conforme jamais as houve sobre a terra. Só a partir de mim é que há na terra **grande política** [...].

Homem da fatalidade! É assim que o próprio Nietzsche se coloca em sua crítica à cultura e, mais diretamente, à política, uma vez que a intensidade do golpe desferido através desta, em sua visão, explodirá *as imagens de poder da velha* sociedade. Ora, de fato, crê este atingir, precisamente, as imagens de poder, uma vez que ideias tão difundidas por estas como igualdade, bem comum, submissão, ordem, são exatamente as que denunciam o filósofo alemão como mentiras, mentiras que se propõem a combater com a verdade.

Nietzsche propôs uma guerra, uma luta no campo dos ideais, dos valores da verdade e da mentira em todas as esferas da sociedade. A luta, em nossa interpretação, é pela dominação e não pela aniquilação.

A Grande Política em Nietzsche não age por aniquilação, mas a partir da superação de uma tradição moral-política (*pequena política ou política miúda*, como ele a denomina), defendendo, para tanto, um processo dialético que exige de si a superação do conjunto axiológico da tradição, para gerar um espaço de surgimento de uma nova perspectiva política e cultural no bojo da transvaloração. Como confirma Viesenteiner (2006), a Grande Política se serve da lógica dos próprios valores cultivados pela tradição político-moral do Ocidente, levando-os a extraírem as últimas consequências de seus cultivos, a fim de superá-los a partir do interior da própria tradição e, portanto, servindo-se deles mesmos.

Nietzsche clama ter ele mesmo iniciado o sepultamento da nossa confiança na moral (*nós modernos*), para tanto, a Grande Política representa um contramovimento, um discurso contra a veracidade cristã, símbolo da moralidade da tradição e da modernidade – na verdade símbolo inclusive da política moderna, na qual se enraizou sorrateiramente, impregnando através de seus valores os seus sistemas, ironicamente defendidos como laicos –, e será nesse labirinto que somente *novos ouvidos e novos olhares* perscrutarão as verdades anunciadoras desta, mas uma condição é necessária para o desenvolvimento dessa nova perspectiva política,

é o entendimento do seu conceito sobre o *niilismo* e como este conceito estaria relacionado com a dinâmica de negação do diferente, com a decadência do homem moderno, com a utopia de melhoramento do homem baseando em ideais moralizantes e com o processo de igualdade e homogeneização político-moral da humanidade.

O *niilismo* é um conceito que ganha bastante relevância na reflexão axiológica de Nietzsche, concebido como fio condutor para interpretar a história ocidental como forma de decadência e para analisar criticamente seu momento de vivência. Para Nietzsche, um dos problemas mais importantes desbravados pela política em sua época, marcada pelo *niilismo*, é o de criar as condições propícias ao desenvolvimento e melhoria do tipo homem. Logo, somos levados a concluir que o *niilismo* designa a desvalorização dos valores, e um instante para sua *autossuperação*, preparando assim o advento dos novos legisladores. A perspectiva niilizante em Nietzsche perpassa pela convicção de que os supremos valores se desvalorizaram, exemplo disso é a declaração célebre, em *A Gaia Ciência*, no aforismo 125, da morte de Deus, como sendo um dos maiores acontecimentos recentes.

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública, gritando sem cessar: Procuvo Deus! Procuvo Deus! Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito, provocou grande riso. Ter-se-á perdido, como uma criança? Dizia um. Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado? Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. Para onde foi Deus? Exclamou, é o que vou lhes dizer. *Matámo-lo...* vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somo os seus assassinos! (NIETZSCHE, 2000, p. 140).

Desse modo, Nietzsche acaba por nos conduzir ao entendimento de que não existe uma moral única e universal, ou verdade absoluta, que seja válida para toda a humanidade. Somos hoje governados por uma moralidade de animais de rebanho, que se recusam a reconhecer que ela é apenas um panorama particular e parcial do mundo. É a hegemonia desse tipo de moralidade que ele se propõe a desafiar, guerrear, combater e vencer. É nesse ínterim que acabará surgindo sua genealogia.

A *Genealogia da Moral* passa então a ser um importante instrumento de combate, um arsenal de crítica, por ser capaz de mostrar que todos os valores e ideais não passam de produto de mudanças e desenvolvimentos históricos, ou seja, são criados pela linguagem que domina pela vontade verdade. Toda moralidade possui uma história, devemos saber quem as conta e quais relações de poder são instauradas pelo discurso de quem a constrói.

Nietzsche quando lança mão do conceito intitulado *niilismo*, acaba por distingui-lo de duas formas, e passivo, conforme será visto detalhadamente no momento oportuno. Tanto em *A Gaia Ciência*, quanto em *Vontade de poder*, duas obras clássicas nas quais o filósofo trabalha com força tal conceito e o relaciona ao seu projeto de transvaloração, sendo este

intimamente intrínseco ao seu projeto da Grande Política. Lembrando que a Grande Política trava uma íntima relação com os principais temas da conjuntura do pensamento de Nietzsche, tais como: genealogia, niilismo, além-do-homem e transvaloração. Viesenteiner (2006) enfatiza que esses são temas absolutamente presentes quando se fala na Grande Política.

Após descrever o eixo condutor do pensamento da Grande Política, entrelaçado nos principais conceitos nietzschianos, tais como, vontade de potência, transvaloração, genealogia, hierarquia, aristocracia, niilismo, filósofos legisladores e criadores, deseja-se trilhar agora um empreendimento hermenêutico que conserve os conceitos aqui eleitos como elementos norteadores, por se alinharem à compreensão do pensamento da Grande Política em Nietzsche, uma vez que estes outorgam um novo sentido, uma nova *Paidéia*, como propõe Conill- Sancho (2015), que consiste na formação do homem para sua grandeza e domínio sobre a terra, uma nova orientação dos valores, implicando, assim, um revolucionar, desde sua raiz às ideologias político-econômicas vigentes e a educação futura, a favor de uma vontade de formação e elevação. Como diria Nietzsche (2011a, p. 19), em Zaratustra: “Eis, eu vos ensino o Além-Homem. O Além-Homem é o sentido da terra. Assim fale a vossa vontade: possa o Além-Homem tornar-se o sentido da terra! Exorto-vos, ó irmãos, a permanecerdes fieis à terra...”

Elegem-se os elementos da arquitetura intelectual nietzschiana, a saber: a relação de Nietzsche com as formas políticas – já mencionadas nas notas introdutórias do capítulo anterior, tais como, a democracia, o liberalismo e o socialismo –, a transvaloração/genealogia, o niilismo, e por fim a cultura e o cultivo dos *novos senhores*, mediante os quais tentaremos esboçar a íntima relação do desenvolvimento destes com o projeto da Grande Política, para, então, posteriormente finalizarmos o presente capítulo com a chegada dos *Senhores da Terra*, na qual se concretiza o porvir, uma nova aurora, na qual os *legisladores filósofos criarão* novos para quês, novos valores apropriados a inspirar a nós, modernos, para nos transformar em *bons europeus*, enfim, senhores da terra (*dominadores par excellence*), como bem o anuncia Nietzsche (2007b, p. 231): “[...] eis o dia em que aprenderemos novamente sobre política. Haverá doravante condições iniciais favoráveis para a formação de organismos mais amplos de dominação, como jamais houve iguais [...]”, eis o dia em que surgirão os futuros “senhores da terra”.

3.3.1 A Transvaloração/Genealogia - Grande Política

Não há mais dúvidas de que a tarefa da Grande Política para Nietzsche consistia na reavaliação de todos os valores e auto superação da moralidade, tarefa esta propiciada por

aquele momento histórico na Europa, em virtude dela se encontrar num período de decadência cultural, política e econômica. Nietzsche diagnostica que a política, bem como toda a modernidade são expressões sintomáticas de decadência, em virtude de alguns critérios, tais como, a supervalorização do Estado e a dominação dos ideais modernos, tanto quanto dos ideais democráticos, que estabeleceram a pretensa uniformidade de todos perante o ideal de igualdade.

O movimento democrático, que domina a Europa de seu tempo, é visto por Nietzsche como forma de decadência da organização política, e concomitante a isso, de decadência do próprio homem, isto é, de diminuição deste, mediocrização e rebaixamento do seu valor existencial, uma vez transformado em um perfeito animal de rebanho. Ora, após evidenciar que a modernidade e seus ideais são sintomas de decadência, e que o homem está em vias de desaparecer, mediante a tentativa de legislar uma uniformidade de igualização de toda a espécie humana perante uma moralidade universalizadora, Nietzsche então lança mão do projeto “tornar-se o que se é”. Segundo o filósofo alemão, o projeto de uma genealogia da moral é inseparável da tarefa de “tornarmo-nos o que somos”.

O propósito não deve ser executar uma simples condenação completa da moral, mas buscar superar essa moralidade da tradição alicerçada na crença em ideias e em verdades absolutas, para então criar novas condições para legitimar a existência humana perante a dialética da negação e da afirmação da vida.

A interpretação é sempre a imposição de uma perspectiva, como fora explorado no início deste trabalho, portanto, Nietzsche apresenta um projeto de uma genealogia que modela a sua proposta de uma transvaloração de todos os valores, como parte integrante da sua perspectiva maior de uma Grande Política. Mas algumas questões precisam ser esclarecidas sobre a genealogia a fim de que se evidencie sua relação com o processo de transvaloração e com o pensamento político nietzschiano. Perguntas como: O que quer dizer genealogia? Qual o significado de uma genealogia da moral e em que consiste o método genealógico? São fundamentais e a resposta a elas figuram como condição de possibilidade para entender o passo dado por Nietzsche rumo à inversão dos valores por meio da transvaloração. Entretanto, foge ao propósito dessa etapa da pesquisa analisar, *pari passu*, as dissertações e conceitos que surgem na obra *A Genealogia da Moral*, tais como: “Bem e Mal”, “Bom e Mau”; “Culpa” e “Má Consciência”; “Ideais Ascéticos”.

Importa-nos encarar a genealogia, que Nietzsche planeja e executa, como um método investigativo hermenêutico, como uma estratégia filosófica que acaba por examinar a historicidade que a tradição moral e filosófica do Ocidente constrói, mediante uma

autolegislação valorativa da pretensa universalidade de uma verdade, ou melhor, de ideais de valores de verdade, segundo Nietzsche, *um batalhão móvel de metáforas*.

Deleuze (1996, p. 2), na obra *Nietzsche e a Filosofia*, esclarece acerca do que vem a ser a Genealogia:

Genealogia quer dizer, ao mesmo tempo, valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico.

Nietzsche então mobiliza a Genealogia para entender a escalada dos valores e dos ideais que nutriram a seiva da modernidade sobre a égide de uma moralidade universal, que repousou em uma vontade de verdade, vontade esta que tornou tudo igual, nivelou, homogeneizou e atendeu a necessidade de negar quaisquer diferenças. Para Nietzsche, a vontade de verdade e a moral não se dissociam, ambas caminharam de mãos dadas para negar a vida em detrimento de valores altruístas, instintos de conservação e compaixão, ressentimento, renúncia e abnegação, em prol de valores supraternos, metafísicos, absolutistas e dogmáticos e, por assim dizer, negadores da vida.

De acordo com Azambuja (2013), em sua *Introdução ao método genealógico de Nietzsche*, a genealogia aprimora uma fundamentação moral que deve estar o mais distante possível das perspectivas clássicas e dominantes, assim como, as idealistas, metafísicas ou racionalistas. Primeiramente, porque não se trata, absolutamente, de voltar os olhos para uma ideia perfeita de bem moral, desde sempre e para sempre existente no mundo das formas, como queria o idealismo platônico, tão bombardeado por Nietzsche. Não existe, também, uma moral a ser fundada a partir da existência de mundos-além, tal como boa parte dos grandes sistemas religiosos preconizavam, nem uma moral fundada na razão pura prática, como pretenderia a perspectiva kantiana. Todas estas são perspectivas que operam de forma idealista ou reativa de acordo com a visão genealógica nietzschiana.

Hatab (2010), na obra *Genealogia da Moral de Nietzsche*, descreve sucintamente a trajetória das três dissertações e cada conceito abordado pela *Genealogia da Moral* e nos conduz à interpretação de que a história genealógica desdobrada no decorrer da obra tem o objetivo de, esclarecer e também criticar os impulsos contranaturais na cultura europeia e de todo Ocidente, ainda segundo Hatab (2010, p. 188):

A Primeira Dissertação se encontra em desmitificar nossas confianças morais ao traçar os valores estimados para fontes pré-modernas na moral escrava e no Cristianismo, que foram marcadas por uma incapacidade de obedecer e uma tentativa de superar as forças mais naturais de poder e valor na moral do mestre. Na

Segunda Dissertação, mostra-se, então, que a moral moderna herdou os valores escravos e os converteu em normas supostamente mundanas e seculares. A Terceira Dissertação foca no ideal ascético como o termo organizador dos valores contranaturais e a força retórica desse termo organizador dos valores contranaturais e a força retórica desse termo tem o objetivo de perturbar a confiança no que o Nietzsche considera como a mais profunda, a mais extensiva e mais abrangente manifestação do ideal ascético: a crença na verdade. O alvo principal é uma crença em um modelo binário e incondicional de verdade que almeja imunidade de qualquer mancha de alteridade, um modelo que, de acordo com Nietzsche, mostra-se na ciência e na filosofia modernas não menos do que em sistemas religiosos transcendentais.

Nietzsche estava mais do que disposto, em sua *Genealogia da Moral*, a libertar seus leitores e intérpretes da moral cristã, conferindo a ela uma crítica radical, concedendo liberdade aos espíritos que debruçam seus olhos e ouvidos a favor de compreender a história moral realmente vivida pelas culturas, movimentos e revoluções, para entender as lutas morais e os valores que prevaleceram e submergiram, em suma, compreender quem e o que foi verdadeiramente bom e mau, bem e mal, nos reais processos sociais experimentados pela humanidade.

O método genealógico em Nietzsche clama pelo sepultamento da confiança moral, culminando na crítica da moral, operando assim uma profunda incursão pelos corredores labirínticos a favor de uma desconstrução, desestabilização das verdades- metafísicas pulverizadas pela “[...] invenção platônica do puro espírito e do bem em si, ou seja, por um profundo amor à verdade [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 12).

Nietzsche sintetiza o processo de realização de sua crítica através do método genealógico, sob uma ótica que traduz muito bem sua postura intelectual de uma fundamentação empirista e histórica, distanciando-se de pressupostos idealistas.

[...] Necessitamos de uma ‘crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se o ‘valor destes valores’, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e o meio ambiente em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (a moral como consequência, como máscara, como hipocrisia, como enfermidade ou como equívoco, e também a moral como causa, remédio, estimulante, freio ou veneno), um conhecimento de tal espécie nunca teve outro semelhante, nem é possível que não o tenha nunca desejado. Dava-se como existente o ‘valor destes valores’ como um verdadeiro postulado; até agora nunca se duvidou nem se hesitou de atribuir um valor do ‘bem’ superior ao ‘mal’, ao valor do progresso, da utilidade, inclusive o futuro homem. E por quê? Não poderia ser verdade o contrário? Não poderia haver no homem ‘bom’ um sintoma de retrocesso, um perigo, uma sedução, um veneno, um ‘narcótico’ que desse vida ao presente a ‘expensas do futuro?’ uma vida mais agradável, mais inofensiva, mas também mais mesquinha, mais baixa?... De tal modo que fosse culpa da moral o não ter o tipo homem alcançado o mais alto grau do poder e do esplendor? E de que, entre todos os perigos, fosse a moral o perigo por excelência?... Depois que se abriu ante os meus olhos esta perspectiva, procurei colaboradores eruditos, audazes e laboriosos (e a ainda os procuro) (NIETZSCHE, 2013, p. 28-29).

O filósofo alemão assim declara uma guerra à moralidade cristalizada pela tradição, lembremos que a Grande Política representa uma guerra, porém uma guerra de espíritos,

somente os espíritos que já se dispuseram a ser audazes e laboriosos, estarão aptos à ação criadora, culminando em ultrapassar a moralidade cristã, estabelecendo novos preceitos, novas normas a favor da terra, da sua natureza, e de todos os valores afirmadores da vida, que foram relegados à extinção/negação por serem valorados como degenerativos pelos ideais supra-humanos (metafísicos cristãos).

De acordo com Young (2014), a obra *Genealogia da Moral* surgiu no intuito de Nietzsche trazer uma ampliação da obra já escrita e publicada, a saber, *Além do Bem e do Mal*. *Genealogia da Moral* referia-se à sua “declaração de guerra à moralidade”, uma vez que essa guerra já tinha sido declamada nos aforismo de *Humano, demasiado Humano*.

O conteúdo básico de *A Genealogia da Moral* foi escrito em três semanas, de 10 a 30 de julho. Porém, Nietzsche ainda acrescentou pequenos detalhes no final de agosto. Por ser o mais orgânico de todos os livros de Nietzsche, com uma organização precisa, por seus padrões de acordo com as diretrizes de sua visão do conjunto como nenhum outro, a obra é um extraordinário *tour de force*. Ela foi publicada em 16 de novembro de 1887, mais uma vez por Naumann e de novo à custa de Nietzsche, porque agora ele considerava Fritzsche, apesar de bem – intencionado, incompetente. Depois, de escrever *A Genealogia da Moral*, Nietzsche decidiu que este seria o livro que concluiria uma “época”, encerraria sua “narrativa de desenvolvimento” e “significaria uma linha divisória na minha existência até este momento”, e não a versão ampliada de *A Gaia Ciência*. “Estou”, escreveu no final de dezembro, “em um momento intermediário: uma porta se fecha e outra se abre”, a porta para a “obra principal de minha existência”, *A Vontade de Poder* (YOUNG, 2014, p. 565-566).

A filosofia a golpes de martelo estilhaça e fragmenta a vontade de verdade, que se apresenta a nós sob a forma da moralidade. Ora, Nietzsche após minar as bases transcendentais da moralidade cristã com o seu método genealógico, em 1888 elaborou *Crepúsculo dos ídolos*, obra que tinha como subtítulo *Como se filosofa com o martelo*, concluída semanas antes de seu colapso mental. Nesta, o filósofo alemão revela um trabalho brilhante, onde ataca ídolos eternos e os de sua própria época, desferindo golpes de martelo – para usar sua própria metáfora –, em Sócrates, na razão, na moral, nas ideologias de melhoramento da humanidade, nos modelos de educação, nos costumes, nas instituições etc.. Mas, o que nos chama atenção, e que podemos relacionar com sua perspectiva de Grande Política, é o projeto que o mesmo denomina de *Transvaloração de todos os valores*.

Nietzsche em sua vontade ardente de criação e autolegislação de novos valores e novos preceitos a favor de uma cultura e de uma política superior e *grande*, apresenta no *Crepúsculo dos ídolos* a imagem metafórica do martelo, no sentido de indicar uma forma de pensar agressiva, guerreira e combatente, trata-se de um pensamento que possa colocar os valores dominantes debaixo de marteladas, na tarefa de construir algo novo depois que os ídolos fossem destruídos, e um desses ídolos seria, obviamente, a própria moralidade. Com

efeito, afirma Nietzsche (2011b, p. 50):

Eis a fórmula mais geral que está no fundamento de todas as religiões e morais: ‘Faça isto e aquilo, não faça isto e aquilo – assim serás feliz! Caso contrário...’ Todas as morais, todas as religiões, são imperativo – eu o chamo de o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca, essa fórmula se transforma em seu contrário – *primeiro* exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’.

A palavra que melhor traduz a fórmula na citação acima é *Umwertung der Werte*, ou seja, a transvaloração de todos os valores, algo notável é que em *Ecce homo* Nietzsche confirma que o primeiro livro da transvaloração de todos os valores seria o *Anticristo*, seguido das *Canções de Zaratustra*, que depois recebera o nome de *Ditirambos de Dionísio*, ao lado também de *Crepúsculo dos ídolos*. O verdadeiro objetivo de *Umwertung* era de fato causar uma implosão na ordenação moral do mundo, abalar as estruturas cognitivas que aspiraram se realizar pela vontade-verdade, como Nietzsche (2012, p. 12) exclama. em *Além do Bem e do Mal*, no aforismo 1: “[...] o que em nós, aspira realmente à verdade? E a resposta é clara: a vontade de verdade em que a veracidade se desenvolve está enraizada numa compreensão moral do mundo.” Falar em vontade de verdade em Nietzsche nos remonta a uma afirmação do caráter metafísico da verdade, e o cristianismo seria o melhor exemplo de cultivo da veracidade, é preciso deixar isso evidente.

Nietzsche entendeu que o problema da verdade apresentou-se à sua frente, portanto, não sem razão, Viesenteiner (2006) reitera que se um dos objetivos prioritários de Nietzsche com sua genealogia/transvaloração foi colocar em questão o valor desta própria moralidade a fim de desestabilizar, e uma das seivas que nutre a estabilização da moral é a própria vontade de verdade, então criticar a moral é, primeiramente, operar um prelúdio que consiste na genealogia/ transvaloração da vontade de verdade, no sentido de que ela mesma também terá de ser colocada em questão.

Portanto, a Grande Política enquanto contramovimento, contradiscurso contra a veracidade cristã, é absorvida pela *transvaloração de todos os valores*, sobretudo, do valor da vontade de verdade que é desmascarada nas entrelinhas da *Gaia Ciência*: “[...] essa incondicionada vontade de verdade: o que é ela? É a vontade de não se deixar enganar? É a vontade de não enganar? Pois também desta última maneira poderia ser interpretada a vontade de verdade... “Vontade de verdade” – isso poderia ser uma velada vontade de morte [...]” (NIETZSCHE, 2014, p. 219-220).

Por meio da *transvaloração de todos os valores em par com o método genealógico*, Nietzsche em sua perspectiva acerca da Grande Política propôs as condições necessárias para o advento dos *filósofos legisladores*, cujo ato supremo de coragem seria a criação de novos

valores, ato criador e legislador que seria viável apenas através do transvalorar (*Umwertung*) e do criar (*Züchtung*), o que imporá a “necessidade de novas tábuas de valores. E o combate contra os representantes dos velhos valores “eternos”, a nossa mais elevada preocupação!” (NIETZSCHE, 2007b, p. 215-216).

Para Nietzsche, a tarefa do governo da terra está a caminho e, nessa medida, surgirá a questão de saber como queremos o futuro da humanidade. Para tal advento tratar-se-á, pois, de...

[...] preparar uma transvaloração dos valores para uma raça humana forte e bem definida, dotada da mais alta intelectualidade e da maior energia, desencadear nela prudentemente para esse efeito uma multidão de instintos reprimidos e caluniados: quem quer que tenha refletido nesse programa é dos nossos, é um espírito livre [...] (NIETZSCHE, 2007b, p. 225).

3.3.2 O Nihilismo e a Grande Política

Escolher o *nihilismo* como uma etapa que pode figurar como aquela na qual se realiza a perspectiva da Grande Política, não é algo completamente novo, mas analisar tal conceito de forma a aproximá-lo ao movimento da Grande Política, no que se refere aos momentos da transvaloração de todos os valores, à dimensão da vontade de verdade inoculada na modernidade e a superação da tradição político-moral do Ocidente, requer cuidados adicionais. Não obstante isto, entendemos que uma escalada pelo *nihilismo* em Nietzsche faz-se necessário para alcançar o cume de seu pensamento sobre a Grande Política.

Viesenteiner (2006) apresentou uma concepção de que o ponto chave da crítica corrosiva nietzschiana à unilateralidade político-moral (interpretação dada pelo comentador) foi, pois, uma estratégia da perspectiva nihilista da igualdade, do nivelamento e da homogeneização de todos, para poder manter uma *pseudo* fachada humanista, expressa principalmente no conjunto de acontecimentos que se desenvolveram nos tempos modernos, emblemáticos nos movimentos políticos da modernidade.

Ao se falar em perspectiva nihilista da igualdade, nivelamento e homogeneização de toda a humanidade, o que está em consideração é o processo de *décadence* da modernidade, conduzida inteiramente pela negação, pela *vontade do nada*, expressos em especial no plano da axiologia, especificamente com a crise de todos os valores. Atentemos para os comentários esclarecedores de Viesentainer (2006, p. 29-30):

Ao contrário do que se poderia pensar, ao debruçar-se sobre a tradição decadencial do Ocidente, Nietzsche não repele este processo decadencial, mas antes, acolhe-o inferindo que ele está entre aquelas coisas mais desejáveis que pudessem existir. O horizonte que está à frente de Nietzsche é precisamente o de efetivar sua lógica por completo. Nesse sentido, este processo que é conduzido pela vontade de nada e que possui como dinâmica a negação nihilista de toda alteridade, tem conferido precisamente neste fenômeno, o caráter de *necessidade*. O acolhimento da doença

deve, portanto, ser entendido como meio para uma subida, um avanço, uma intensificação da vida.

O diagnóstico que Nietzsche lança sobre a modernidade pode, claramente, ser entendido a partir de uma perspectiva niilizante, sobretudo para este que se definiu como o primeiro niilista completo da Europa. Ora, Nietzsche atravessou o *niilismo* rumo a algo maior – a Grande Política. Qual seria a tarefa do niilismo? Qual o seu verdadeiro significado? Conforme Nietzsche (2008b, p. 29): “Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao “Por quê? [...]”, pergunta essa que só poderá ser lançada pelos *novos filósofos*. Quanto a isso, diz Viesenteiner (2006, p. 67), que:

Por que, pois, o advento do niilismo é doravante *necessário*? Pois são nossos próprios valores de até então que extraem de si suas últimas conseqüências; pois o niilismo é a lógica final de pensamentos dos nossos maiores valores e ideais -, pois devemos primeiramente vivenciar o niilismo, a fim de descobrir qual era, deveras, o *valor* destes ‘valores’... Nós necessitamos, futuramente, de *novos valores* [...].

Por conseguinte o propósito do niilismo seria justamente o desdobramento de um processo decadencial que, em andamento, foi se efetivando em todas as esferas da cultura até desembocar na execução da lógica final dos próprios valores cultivados pela tradição ocidental. De certo que, tais valores chegaram à derrocada final para então os legisladores encontrarem um solo fértil para legislar e criar uma tábua de novos valores. Estaria aí o advento da *nova terra*, uma terra preparada para os *homens superiores*.

Em síntese, pode-se dizer que Nietzsche objetivou com seu projeto de transvaloração de todos os valores, a sua genealogia e o seu conceito de *niilismo*, minar a modernidade e todos os valores que nela se alicerçaram na esfera da cultura, da religião, da política, das ciências e da filosofia, para então empreender uma dinâmica de destruir para *re-construir* algo completamente novo, por isso, que entender a modernidade como um sintoma de decadência/niilista, esgotaria todos os horizontes de expectativas da modernidade a fim de fazê-la realizar uma *autorreflexão* sobre si mesma, passo este tomado por Nietzsche no intuito de arquitetar uma conjuntura de uma perspectiva macro da Grande Política. De acordo com Constantinidès (2009, p. 167), em *O niilismo extático como instrumento da grande política*:

O niilismo não é obrigatoriamente uma paralisação, um impasse evolutivo, por assim dizer, e poderia – sob certas condições – revelar-se uma etapa necessária rumo a um novo horizonte, o do homem pleno, soberano, o do *além – do – homem*. De qualquer forma, é esse ‘perigoso poder-ser’, essa aurora possível o que motiva a Grande política nietzschiana, concebida como um remédio *adaptado* à decadência (no sentido em que a entende *Ecco Homo* (CONSTANTINIDÈS, 2009, p. 167).

É importante ter a compreensão de que Nietzsche opera cirurgicamente sua empreitada a fim de ser uma antítese, partindo, para tal, da premissa de que há um caráter de universalidade dogmático da moral, assentada sobre uma vontade de verdade, que igualiza e

uniformiza a todos, acabando com as diferenças e refreando a vida ao fatalismo do rebanho, sendo sua admissão a condição para haver uma superação tanto da moral quanto do homem, rumo a uma afirmação da vida e a construção de novos valores afirmativos desta, considerando relevante as experiências existencialistas. De acordo com Ansell-Pearson (1997), Nietzsche procurou restaurar um modelo nobre da ação humana, em que o caráter é encarado como destino e a vida como experiência. Uma nova casta, uma cultura mais elevada e mais nobre estaria às expensas para construção de novo edifício humano, não mais a favor e uma vontade verdade, mas aliado à vontade de poder, como tarefa e princípio de reavaliar toda a condição existencial do humano, para tornar-se homem ou poderíamos chamar de *além-do-homem* – aquele já desaparecido na moralidade, na cultura e política moderna. Quanto a este, diz o próprio Nietzsche (2011c, p. 145-146):

Eu sou, de longe, o homem mais terrível que existiu até hoje; isso não exclui o fato de que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de **aniquilar** em um grau que corresponde à minha força para a aniquilação – e em ambos os casos eu obedeco à minha natureza dionisiaca, que não sabe separar o ‘fazer-não’ do ‘dizer-sim’. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o aniquilador *par excellence*.

Apesar de se considerar um decadente, o próprio Nietzsche se coloca como sua antítese, se coloca na fila dos niilistas, porém, um niilista ativo – posto que já, em si mesmo, vivenciou o *niilismo*. É interessante observar que Nietzsche, em um texto póstumo de 1887, designou dois tipos de *niilismo*, que seria o *niilismo* passivo e ativo, cabendo, portanto, atentar para o que significa cada um deles e por que o próprio Nietzsche se pensa como um niilista ativo, para assim comensurarmos a importância do *niilismo*, como circunstância para o horizonte da Grande Política.

Há de se observar que Nietzsche melhor se qualifica como niilista exemplar, sobretudo, em virtude dele mesmo ter sido o único *louco* a decretar a morte de Deus. Sabemos que Deus é o símbolo maior de uma moralidade e fundamento máximo de toda a transcendência e dos valores nela enraizados, ideais supraterrâneos que nortearam sistemas de crenças e valores metafísicos. No mundo moderno, Deus, solapava o antropocentrismo, uma vez que, em última análise, ele mesmo era o centro de todas as coisas, o ponto de convergência delas, porém Nietzsche decreta sua morte e acaba por trazer um impacto enorme sobre toda a Europa e sobre todo moderno; que impacto seria esse? Justamente a questão do *niilismo*, da perda de um significado, porém, ao mesmo tempo, o espaço cedido para nos recriarmos agora a partir de novas significações existenciais. De acordo com Lawrence Hatab (2010), somos, então, impelidos frente a uma escolha: ou nos desintegramos no niilismo ou procuramos repensar o mundo em termos naturalistas, livres da reverência aos construtos do

ser. De acordo com Nietzsche (2014, p 221-222, grifo do autor), em sua *Gaia ciência*, no aforismo 346:

*Nosso ponto de interrogação. – [...] A inteira atitude “homem contra mundo”, o homem como ‘princípio negador do mundo’, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre sua balança e a acha leve demais – o monstruoso mau gosto dessa atitude nos veio à consciência como tal, e nos ofende – e já rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e’! Mas como? Será que justamente com isso, rindo, não damos simplesmente um passo adiante no desprezo pelo homem? E, portanto, também no pessimismo, no desprezo pela existência que nós podemos conhecer? Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *tolerávamos viver* – e um outro mundo, *que somos nós próprios*: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou: Ou abolir vossas venerações, ou – *vós mesmos!*. Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também ... o niilismo? – Esse é *nosso* ponto de interrogação.*

Como nos lembra em certo momento da história da filosofia um sofista chamado Protágoras, que o homem é a medida de todas, assim também lembra Nietzsche. Na passagem supracitada, Nietzsche coloca em cheque a questão dos *mundos*: um, no qual vivemos baseando nossas crenças e venerações supraterras e um outro mundo, no qual tudo aquilo que acreditávamos como verdade deixa de existir. Ora, se o homem passa então a ser considerado como medida para todas as coisas é somente a partir dele que a existência ganha significado, portanto, somente a partir dele pode haver tanto afirmação quanto negação, ou seja, o mundo que se apresenta não passa de algo construído e valorado pelo próprio homem. Contudo, Nietzsche desafia o próprio homem (moderno) a restaurar a legitimidade das condições do tornar-se, porém, para tanto, este deve necessariamente operar uma antítese, negação desse mundo moderno e cristão que se apresenta perante ele, e o adjetiva enquanto decadente por se constituir a partir de valores metafísicos e sobre fundamentos apoiados em verdades morais transcendentais.

Será dessa forma que irá operar o *niilista* Nietzsche em prol de uma nova valoração do mundo e do próprio homem, para então criar um *outro mundo*, e um *novo homem* abolindo de vez as venerações, possibilitando, assim, um tornar-se, uma grandeza de espíritos, uma evolução do próprio homem, bem como de todas as esferas que o constitui, como a política, a cultura, a sociedade, a humanidade.

Com relação às duas formas de niilismo, as quais fizemos alusão anteriormente, há que se observar que Nietzsche notadamente distingue-as, em um texto póstumo de 1887²⁹,

²⁹Salienta-se que os fragmentos póstumos de 1887 estão reunidos em *Vontade de Poder – tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, que não é uma obra e sim uma coletânea de textos, que em sua primeira

pelo nome de *niilismo* passivo e, no fragmento 22, de *Vontade de Poder*, afirma que o “Niilismo. Ele é *ambíguo*. A. Niilismo como sinal de *poder incrementado do espírito*: como. B. Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito*: o *niilismo passivo*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 36).

O *niilismo passivo* representa uma *sensação profunda do nada*, exprimindo assim declínio da vontade de poder³⁰. Sendo assim, Nietzsche concebe o *niilismo* passivo como declínio e regressão do poder do espírito, o que revela um sinal de fraqueza naquele que se rende aos objetivos e valores autorizados e legitimados pelos discursos das vontades de verdade no mundo. Portanto, o homem lançado em uma regressão do espírito acaba por inundar-se num sentimento de vazio, angústia, pois o mundo em que acreditava deixou de existir. Trata-se, pois, de um *niilismo* do declínio e do esgotamento das forças que o presidiam, uma forma de imersão no pessimismo e *no sentimento inibidor da vacuidade de tudo*: nada tem valor, nada mais vale à pena. De acordo com Vattimo (2010, p. 242-243):

A caracterização essencial do niilismo reativo ou passivo não é a negação: ao contrário, esse niilismo sempre assumiu, em suas várias formas históricas, uma aparência afirmativa, já que seu objetivo era esconder o nada que está no fundo de tudo o que é considerado ser, valor, estrutura estável. O niilismo passivo também é denominado reativo precisamente porque – quando os valores supremos se dissolvem (e isso é uma espécie de lado ‘objetivo’ do niilismo) – se recusa a tomar conhecimento desse aniquilamento e, para restaurar, curar, tranquilizar, maravilhar, usará todos os ‘disfarces, religiosos, morais, políticos ou estéticos’ (VIII, 9/35). A ligação entre passividade e reatividade mostra-se clara: a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente.

O que parece é que Vattimo, em sua interpretação acerca do *niilismo passivo*, quer revelar uma reação da própria vontade e não uma negação. Reatividade para Vattimo estaria ligada, nesse caso, à passividade e a preguiça, pois bem, será apenas no *niilismo* passivo que não haverá necessidades de criar novos fins e de criar novos significados. Se não há uma vontade criadora diante do *niilismo passivo*, se estabelece um desânimo no seio da condição existencial de cada indivíduo. Por esse turno, também Nietzsche afirmou contundentemente que o *niilismo é a expressão da decadência*. Portanto, considera-se relevante aqui demonstrar o que o próprio Nietzsche considera como sendo *decadência*. No fragmento 43 da *Vontade de Poder*, Nietzsche (2008b, p. 44-45), destaca sete assertivas que estariam relacionadas ao conceito de “*décadence*”, vejamos quais são elas:

1. O ceticismo é uma consequência da *decadência*: tanto quanto a libertinagem

versão de 1901 contava apenas com 483 fragmentos, já na segunda edição de 1906 acabou surgindo com 1.067 fragmentos.

³⁰Vattimo (2010), em *Diálogo com Nietzsche*, esboça uma interpretação bastante singular do *niilismo passivo/reactivo* nietzschiano e que nos parece bem próxima da concepção de Nietzsche.

do espírito.

2. A corrupção dos costumes é uma consequência da *décadence* (debilidade da vontade, necessidade de fortes meios estimulantes -).
3. Os métodos de cura, psicológicos e morais, não modificam o curso da *décadence*, eles não a detêm, são fisiologicamente *nulos* -: Entendimento da *grande nulidade* dessas “reações” arrogantes; trata-se de formas de narcose contra certos fenômenos-consequências fatais; elas não extraem o elemento mórbido; são frequentemente tentativas heroicas de anular o homem da *décadence*, de conseguir um mínimo de sua perniciosidade.
4. O niilismo não é nenhuma causa, mas somente a lógica da *décadence*.
5. O “bem” e o “mal” são somente dois tipos da *décadence*: eles se sustentam mutuamente em todos os fenômenos fundamentais.
6. *A questão social* é uma consequência da *décadence*.
7. As doenças, antes de tudo as doenças dos nervos e da cabeça, são sinais de que falta a força *defensiva* à natureza forte. Precisamente a favor disso pronuncia-se a irritabilidade, de modo que *prazer e desprazer* tornam-se problemas de primeiro plano.

Diante do exposto acima com relação à *décadence*, vale ressaltar que um dos grandes méritos de Nietzsche foi considerar o *niilismo* uma etapa inevitável e fundamental da vida, por simbolizar o fim da mais longa mentira moral na qual a humanidade teve que se lançar, ocasião esta única de devolver ao homem uma confiança em si e no futuro. Como diria Constantinidès (2009, p. 175), “um horizonte virgem afigura-se assim sobre as ruínas do ideal moral.” Mas tal passo só estaria completo, com o outro sentido do *niilismo*, o *niilismo* ativo – única possibilidade de se contrapor ao que já se encontra esgotado no indivíduo ao ser lançado no pessimismo, no egoísmo e no vazio da *passividade*. Este inversamente, o é um *niilismo* criador, caracterizado pela alegria de espírito e consiste em operar a antítese da contradição. Por esse motivo Nietzsche se coloca na esteira dos niilistas ativos.

O *niilismo* ativo é simbolizado pelo sinal de uma força criativa, criar novos fins e novos significados, de modo que possamos continuar existindo diante da aniquilação dos valores, pelo seu esvaziamento de significados. Ao contrário da passividade niilista, o ativo representa um poder aumentado do espírito, “[...] sua máxima de força relativa, ele o alcança como força violenta de destruição: como [...]” (NIETZSCHE, 2008b, p. 37). Segundo Wotling (2011, p. 50): “[...] o desmoronamento dos valores acarreta então não a angústia [...], mas a alegria de ter que criar novas interpretações das coisas e, sobretudo, valores novos; [...]”.

Niilismo enquanto sinal *do poder aumentado do espírito*: enquanto. Pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pôde aumentar tanto que os objetivos fixados *até então* (‘convicções’, artigos de fé) já não estão à sua altura (*FP XIII*, 9 [35]). Por isso é que a morte de Deus, designação figurado do niilismo, a ‘vermelhidão do poente’ evocada na *Tentativa de autocrítica*, representam simultaneamente a promessa de uma nova aurora – de uma nova interpretação da realidade e de uma nova valorização (WOTLING, 2011, p. 50).

Assim, pois, importa agora compreender que, sob *a insígnia de uma nova aurora*, nas

encruzilhadas de uma transmutação de todos os valores, pode então ressurgir um *novo mundo* e assim *novos homens*. Nietzsche acaba por definir que, com o advento do niilismo, a tentativa de transvaloração de todos os valores estaria consumada, e um contramovimento se estabeleceria na sociedade e entre a humanidade, todavia, para alcançar um novo *porvir*, *novos valores*, seria necessário que se designassem formas de vida que, por sua força e vitalidade, criassem sempre novas interpretações que se combatessem sem cessar, legitimando assim a existência da condição humana entregue a si mesmo, como processo de autorreflexão, sem precisar de tutores transcendentais, *ideais supraterrâneos, ideais de rebanho, moral universalizante e transcendental*.

Ora, dessa forma, está pronto o terreno para a realização da Grande Política, conforme advertem e provocam as palavras do próprio Nietzsche (2013, p.49), no aforismo XIV, da *Genealogia da Moral*:

[...] quer alguém olhar comigo até o fundo do mistério onde se oculta a fabricação do ideal. Sobre a terra? Quem tem forças para isso? Olhai. Aqui temos uma janela aberta para essa tenebrosa oficina. Mas esperai um pouco, senhor temerário; é preciso que a vossa vista habitue a esta falsa luz, a esta luz cambiante [...].

Aproximar os dois conceitos de *niilismo* ao projeto da Grande Política requer algumas inflexões que pontuaremos adiante, uma vez que entendemos que essa falsa luz, acima mencionada, refere-se ao assombramento causado pelo esvaziamento de sentido da vida, inundada pela enchente do *niilismo*.

Nietzsche definirá a Grande Política em um fragmento póstumo e aqui apresentaremos alguns princípios por ele ditados, que sintetizam o projeto maior da Grande Política, são eles:

Primeiro princípio: a grande política quer que a fisiologia seja a rainha de todas as outras questões: ela quer criar um poder suficiente forte para *educar* a Humanidade, como um todo superior, com uma dureza sem contemplação, contra tudo o que há de degenerado e parasítico na vida – contra o que perverte, contamina, denigre, arruína... e que vê na negação da vida o emblema de uma espécie superior de espírito.

Segundo princípio: Guerra de morte contra o vício: é viciosa toda espécie de contranatureza. O sacerdote cristão é a espécie de homens mais viciosa que há: pois ele ensina a contranatureza.

Terceiro princípio: criar um partido da vida, suficientemente forte para a *grande política* faz da fisiologia a rainha de todas as outras questões – ela quer *educar* a Humanidade como um todo, ela avalia o lugar das raças, dos povos, dos indivíduos, segundo o seu [-] futuro, segundo a garantia de vida que carrega o seu futuro – ela coloca impiedosamente um fim a tudo que é degenerado e parasítico.

Quarto princípio: o resto decorre daí³¹ (NIETZSCHE, 2007b, p. 237-238).

³¹Varela (2010, p. 170-171) chama atenção para o fato de que, tanto na primeira fase do pensamento nietzschiano quanto posteriormente, prevalece a ideia de que há uma legalidade na natureza, isto é, uma ordem ditada por esta, que estabelece a heterogeneidade entre os homens, por isso as propostas no sentido de homogeneizá-los são tidas como contranaturais pelo filósofo. Nessa diferenciação, explica ainda o referido comentador, os preponderantemente espirituais são selecionados e são em menor número, enquanto que os medíocres são em maior número. Com base nisso é possível avaliar que mesmo quando Nietzsche fala sob a perspectiva de uma reeducação em sua Grande Política ela estará circunscrita aos limites naturalmente

De modo sintético, podemos depreender do exposto, que Nietzsche pretendeu estabelecer como tarefa da Grande Política uma preparação para o advento dos filósofos legisladores – uma nova raça de homens capazes de superar a moralidade do rebanho e de criar novas significações, novos valores norteadores de uma elevação da própria humanidade, elevação de espírito. Nietzsche concorda com a ideia de que o movimento extremo caracterizado pela modernidade niilista endereçará à Grande Política, caracterizada pelo cultivo de uma nova Paidéia, através também de uma seleção daqueles que lançaram sobre a terra novos *por quês?* – sendo que é destes que precisa a humanidade. A nova Paidéia nietzschiana é pontuada muito bem por Conill-Sancho (2015, p. 9), ao dizer que:

A ‘criação’ de uma ‘raça de senhores’ é interpretada por Ottmann como uma nova ‘paidéia’, ligada à fisiologia, que haveria de criar os futuros senhores da terra, como uma aristocracia, que poderia servir-se até da Europa democrática para dispor do destino da terra.

É necessário entender que a Grande Política de Nietzsche possui um conteúdo positivo: reencantar o mundo, “ensombrecido” pelo ideal moral, e devolver à vida, abatida e rasa após a morte de Deus (advento do niilismo), toda a sua substância, a esquecida profundidade da imanência, da sombra dionisíaca (CONSTANTINIDÈS, 2009, p. 178). A força que se observa na concepção da Grande Política em Nietzsche é a conservação de forças capazes de governar e efetuar uma educação, efetivando, assim, um governo global, inserindo o homem numa legislação, de maneira que este se coloque constantemente novos horizontes de expectativas, não mais unilaterais e absolutas, porém, doravante, experimentalistas e eminentemente *agonistas* (*guerra, combate*). Ressaltando que a guerra, o *agon*, que propõe Nietzsche em sua Grande Política, possui aí um sentido espiritual e de elevação de uma cultura superior, superior no sentido de se contrapor à moralidade de rebanho, louvada e pregada pela tradição político-moral, que norteou os ideais modernos sob a couraça da vontade de verdade. Mas, entendamos melhor, através das palavras do próprio filósofo, tal empreitada:

Preparar uma *transvaloração dos valores* para uma raça humana forte e bem definida, dotada da mais alta intelectualidade e da maior energia, desencadear nela prudentemente para esse efeito uma multidão de instintos reprimidos e caluniados: quem quer que tenha refletido nesse programa é dos nossos, é um espírito livre, mas de uma outra espécie, diferente daqueles que foram até agora chamado de espíritos livres; pois estes desejavam quase o contrário. É preciso computar entre eles, ao que me parece, antes de mais nada, todos os pessimistas europeus, os poetas e os

impostos por essa heterogeneidade, sendo praticamente impossível, nessa ótica, assimilá-la a uma proposta niveladora. Entretanto, esse retorno à natureza trás uma outra dificuldade à filosofia de Nietzsche, que é a proximidade com ideias presentes na república platônica, o que não seria um problema se ele não tivesse criticado tão duramente o platonismo.

pensadores do idealismo revoltados, na medida em que o seu descontentamento com a existência os obriga, pelo menos *logicamente*, a estar descontentes também com os homens de agora... (NIETZSCHE, 2007b, p. 225).

Pelo exposto, a proposta política de Nietzsche pós o advento do *niilismo* implica em preparar os homens para se tornarem os senhores da terra: os legisladores do futuro.

Em favor de uma interpretação hermenêutica acerca do pensamento político nietzschiano, compreende-se que o próprio *niilismo* é um evento consumado na modernidade, mas que designa a condição necessária para o desenvolvimento da Grande Política, sob as rédeas da desvalorização dos valores, ou seja, da perda de toda a autoridade reguladora de sentido dos ideais modernos, que nutriram até o momento (século XX) as concepções de verdade, como fundamento de toda a moralidade (cristã).

Ora, que os valores supremos se desvalorizaram, isso é expresso pela afirmação nietzschiana de que *Deus está morto*, portanto, logo após ter decretado o vazio de sentido, surge a necessidade de criarmos, legislarmos acerca de novos valores, tarefa esta relegada ao *novos filósofos, novos legisladores, futuros senhores da terra*.

O *niilismo* não é só uma ligeira e precipitada consideração a respeito de um “em vão” e não é só a crença de que tudo merece sucumbir. Indo além do *em vão*, representa no seu sentido ativo, o estado de espíritos e vontades fortes, que produzem, criam e legislam acerca do *novo*, gerando assim novos sentidos no vazio da faceta niilista passiva. Os valores e verdades (utilitaristas) recebidas da tradição rumo à modernidade, chegaram ao esgotamento total e, dessa forma, apresentaram uma base instrumental para o florescer da Grande Política – a base para uma nova interpretação da realidade e de uma nova valoração da vida, *nova moralidade*.

Nietzsche, em sua *Gaia Ciência*, esboça um pensamento cujo argumento central pode ser dividido em três etapas. A primeira etapa descreve o que seria uma cultura ou povo próspero, *uma teoria geral da saúde cultural*. Em segundo lugar, Nietzsche usou a teoria geral para diagnosticar a situação nociva e degenerativa da saúde física e moral de sua própria época. No terceiro, partindo da teoria geral, origina um relato da direção que nossa cultura deveria seguir para recuperar sua vitalidade, sua saúde. Este delineamento de um mundo futuro consistiu em um ideal, cuja realização constituiria a missão da vida dos espíritos livres para os quais o livro foi escrito (YOUNG, 2014, p. 396-397).

Pois bem, o que interessa aqui é demonstrar que Nietzsche ao diagnosticar que na medida em que tais valores e princípios, que foram os pilares da modernidade, acabaram sendo demolidos, ou melhor, implodidos pela dinamite do *niilismo*, o próprio *niilismo* passa a representar o sintoma de desagregação de uma unidade cultural, de seu declínio, de perda de coesão e consistência – portanto, um sinal de dissolução (GIACOIA, 2013, p. 229). Nesse

ponto de ebulição provocado pelo *niilismo*, diante a dissolução, necessariamente haverá uma recomposição. Será na recomposição que, mais uma vez, se reforçará o poder de antítese, a ser operado pelo no projeto maior da Grande política, argumentou Nietzsche (2007b, p. 213-214, grifo do autor), que:

Temos a necessidade de uma doutrina que seja bastante forte para exercer uma *disciplina*: fortificante para os fortes, paralisante e explosiva para os corrompidos. A destruição das raças decadentes. A decadência da Europa. A destruição dos valores escravos. A dominação da terra como meio de engendrar um tipo superior. A destruição da hipocrisia que se chama ‘moral’ [O Cristianismo como uma forma histórica de honestidade, ver aqui Agostinho³², Bunyan³³]. A destruição do *suffrage universel*³⁴: quer dizer, destruição do sistema graças ao qual as naturezas inferiores se impõem como lei para as naturezas superiores. A destruição da mediocridade e do seu prestígio [Os unilaterais, individualistas – povos, por exemplo, os Ingleses. Dühring³⁵. É preciso se esforçar para alcançar a plenitude da natureza pelo acasalamento dos contrários: para com isso fazer um mistura de raças]. A nova coragem – nada de verdade *a priori* [do gênero daquelas que procuram novamente hábitos para acreditar!], mas uma *livre* subordinação a um pensamento dominante que é aquele da sua época, por exemplo, o tempo como propriedade do espaço etc..

Para concluir, Nietzsche escreve para uma espécie de homens que ainda não existe: para os *senhores da terra*. A existência de tais seres só será possível diante de uma experiência niilista para então lançar-se num projeto maior de superação de si através da Grande Política, cuja tarefa é formar uma casta dominante dotada de espíritos fortes, capazes de governar a terra globalmente. Concentrar todas as suas capacidades individuais conhecidas até agora numa única natureza, entender que natureza será essa e compreender a dimensão do homem superior como legislador do futuro, bem como a tarefa principal relegada aos *senhores da terra*, constituirá o núcleo central da próxima etapa desta pesquisa.

3.3.3 Os Senhores da Terra (*além-do-homem, novos senhores, legisladores do futuro*)

Um vidente, um voluntário, um criador, um futuro e uma ponte para o futuro – e também, até certo ponto, um aleijado no meio dessa ponte: - tudo isto é Zarathustra (NIETZSCHE, 2011a, p. 190).

Diante de tudo que já fora exposto, não há como negar que Nietzsche realizou uma verdadeira revolução cultural, uma retomada dos rumos da existência humana. A filosofia de Nietzsche nos trouxe, por assim dizer, um grande projeto antropológico, ou seja, uma nova concepção humana, um novo modo de ser.

³²Santo Agostinho [354 – 430]: importante bispo teólogo e filósofo absorveu a filosofia platônica e cristianizou o idealismo de Platão em prol da elevação ascética para compreender os desígnios de Deus. As obras de Santo Agostinho influenciaram o pensamento teológico da Igreja Católica na Idade Média, bem como toda a modernidade cristã.

³³Jhon Bunyan [1628 – 1688]: escritor inglês que se converteu a um protestantismo de viés popular, em razão de suas frustrações com a República de Cromwell e com o reinado de Carlos II.

³⁴Em francês no texto: sufrágio universal.

³⁵Karl Eugen Dühring (1833 – 1921), filósofo alemão e professor da Universidade de Berlim.

Nietzsche lutou contra todas as orientações do racionalismo surgidas na Grécia a partir de Sócrates; criticou as propostas do Cristianismo, que enfatizaria o lado fraco e subserviente do espírito humano; questionou as orientações iluministas como a valorização do espírito científico, bem como os filósofos que defenderam tal proposta enfatizadas por Hegel, Kant e Descartes. Opôs-se ao socialismo, dentre outras formas políticas que defenderam uma igualdade entre os homens, um verdadeiro nivelamento e universalização da condição existencial humana, desqualificando assim a grandeza do espírito humano. Por tantas, e contundentes críticas, a filosofia de Nietzsche (2007b, p. 217) é caracterizada por uma filosofia a golpes de martelo.

Eu acredito enfim que qualquer elevação do tipo homem foi até agora a obra de sociedades aristocráticas, que acreditavam numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre os homens e que tinham necessidade de escravidão: eu acredito mesmo que, sem o pathos da distância engendrado pelo sentido congênito da diferença de classes, pelo olhar circular e desprezador que a casta dominante lança constantemente sobre os seus subordinados e instrumentos, e por sua preparação também permanente para comandá-los e mantê-los num estado de inferioridade e distância, seria impossível que aparecesse este outro pathos ainda mais misterioso, esta aspiração de um crescimento sempre renovado das distâncias no interior da própria alma e a formação de estados cada vez mais elevados, mais raros, mais longínquos, mais extensos, mais amplos, em suma, a “superação do homem por si mesmo”, para empregar um fórmula moral num sentido supramoral. Uma questão está sempre presente em mim, uma questão tentadora e malvada talvez: vamos soprá-la nos ouvidos daqueles que possuem um maior autodomínio: não seria já tempo, quanto mais se desenvolve atualmente na Europa o tipo ‘animal de rebanho’, de tentar instaurar um educação sistemática, artificial e consciente para produzir o tipo oposto e suas virtudes?

Nietzsche acreditou que o homem não deveria seguir os valores consagrados pela cultura ocidental grifados pela moral cristã, pela política liberal e de raízes iluministas. Como proposta, o filósofo alemão encaminhou o homem para o resgate de valores a partir da sua condição de ser vivo dotado de uma potência instintiva, que apela para uma grandeza, para um posicionamento moral aristocrático. O homem deve defender sua posição de poder, de grandeza, de vontade, de criador e de legislador. Ou seja, surge aí a proposta do surgimento de um homem superior capaz de fruir o prazer e sentir a felicidade em tornar-se sempre aquilo que se pode ser, seguindo seus instintos, pulsões, vontades, potencialidades, sem as intervenções, determinações ou autorizações transcendentais/divinas.

O homem, para Nietzsche, deve ser livre e não preso a moralidade e ideais norteadores de sua vontade, ou seja, deve ser autônomo, não se deixando conduzir como rebanho. O indivíduo que exerce plenamente sua vontade de potência se configura como um *além-do-homem* (*Übermensch*), um indivíduo superior que não se deixa dominar por nenhuma vontade de verdade, ou vontade do outro (vontade divina), isto é, por uma força externa; logo, seria o papel da educação, a formação desse espírito superior dotado de vontade de poder. Nada

melhor do que Zaratustra para nos apresentar esse *Übermensch*:

Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é – por consequência – um amigo dos maus. Se uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pôde acontecer somente às custas de sua espécie contrária, a espécie de homem forte e segura da vida. Se o animal de rebanho resplandece no brilho da mais pura das virtudes, o homem-exceção tem de ser rebaixado ao mal. Se a falsidade reivindicava a toda custa a palavra ‘verdade’ para a sua ótica, o verdadeiro de fato deverá ser encontrado sob os piores nomes. Zaratustra não deixa nenhuma dúvida acerca disso: ele diz ter sido precisamente o conhecimento dos bons, dos ‘melhores’ que lhe inspirou o horror ao homem; **dessa** repulsa lhe teriam crescido as asas para ‘voejar a futuros longínquos’ – ele não esconde que o **seu** tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano justamente em relação aos **bons**, e que os bons e justos chamariam o seu super-homem³⁶ de **demônio** (NIETZSCHE, 2011c, p. 149).

Homem cujo pensamento nos conforta na inquietude, e nos faz inquietos no excessivo conforto, homem nascido póstumo no melhor sentido da expressão. Segundo Ansell-Pearson (1997), Nietzsche, em Zaratustra, acentua o transe em que se encontram os seres humanos modernos e mostra a necessidade e a impossibilidade de se estimular uma nova legislação. Todavia, como se podem moldar novos valores e legislar sobre estes quando a base transcendental que os sustentariam fora minada, implodida? Parafraseando Nietzsche: ora dessa repulsa lhe teriam crescido as asas para “voejar a futuros longínquos” – ele não esconde que o seu tipo de homem, um tipo relativamente além-do-homem, é além-do-homem justamente em relação aos bons, e que os bons e justos chamariam o seu além-do-homem. Metaforicamente, entendemos que Nietzsche prefigura em Zaratustra a *auto superação da moralidade*, ora, para haver a superação desta há que se evidenciar a justificação e a legitimação de um projeto grandioso da política pela Grande Política.

Cumprido lembrar que no prólogo de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche lança a âncora de sua *nau* sobre o além-do-homem, designando a ele o sentido da terra, o possibilitador de elevação, o transfigurador da existência. Tal elevação, que ocorre em um nível espiritual, significa um superar-se em si mesmo, fiel à terra, fiel a si mesmo. A lição que Nietzsche deixa em Zaratustra é que o além-do-homem é a mais alta afirmação do homem, aí reside a grandeza. Entendemos que a grande tarefa aqui do *além-do-homem* é de natureza axiológica e não de uma preeminência de configuração existencial, de uma transcendência.

De acordo com Wotling (2011, p. 12-13), embora o termo além-do-homem sublinhe fortemente a ideia de superação, essa superação não é a do homem em geral e menos ainda da

³⁶É relevante observar que, para Patrick Wotling, em *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, seria enganoso traduzir *Übermensch* por “super-homem”, mas uma vez que tal termo nos faz pensar portanto num tipo superior de homem. Embora o termo além-do-homem sublinhe fortemente a ideia de superação não é a do homem em geral e menos ainda da essência do homem, e sim do tipo de vida humana reinante na cultura europeia, ascética e vítima do *niilismo* passivo. Optar-se-á no decorrer do trabalho por usar ambos os termos *além-do-homem* e *super-homem* para a designação alemã *Übermensch*.

essência do homem, e sim do tipo de vida humana predominante na cultura europeia, ascética e vítima do *niilismo (passivo)*. Daí o porquê de concordarmos sobre essa natureza axiológica interligada ao pensamento nietzschiano, uma vez que este se mostra como transfiguração da existência no âmbito da valoração, o que pode se perceber expressamente no aforismo IV, de *Assim Falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*:

[...] O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar. A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma *ascensão* e um *declínio*... Amo aos que não necessitam procurar além das estrelas uma razão para perecer e oferecer-se em sacrifício, mas que se imolam à terra, para que a terra pertença um dia ao Além-Homem. Amo ao que vive apenas para conhecer e quer conhecer para permitir que um dia viva o Além-Homem. Essa é a sua maneira de querer a própria perda. Amo ao que trabalha e inventa, a fim de erigir um dia a morada do Além-Homem, e preparar para ele a terra, os animais e as plantas. Essa é a sua maneira de querer a própria perda... Amo ao que não reserva para si nem uma gota de seu espírito, mas que quer ser totalmente o espírito de sua virtude, porque assim, como Espírito, atravessa a ponte... Amo ao que previamente justifica os homens vindouros, e redime os do passado, porque sua vontade é perecer com os do presente. Amo ao que castiga a seu Deus, porque ama a seu Deus, porque morrerá da cólera de seu Deus. Amo aquele cuja alma é profunda, até em sua ferida, e que pode morrer de qualquer acidente, porque é de boa vontade que passará a ponte. Amo aquele cuja alma se desdobra a ponto de esquecer a si mesmo e de todas as coisas que traz consigo, porque assim todas as coisas causarão sua ruína. Amo ao livre de coração e de espírito, porque assim sua cabeça serve de entranhas ao coração, e será o coração que o fará perecer. Amo a todos os que são como essas gotas pesadas que caem, uma a uma, da sombria nuvem suspensa sobre os homens; anunciam que é próximo o relâmpago; e eles perecem por serem seus anunciadores. Vede: eu sou o anunciador do raio, sou uma pesada gota caída da nuvem; mas esse raio chama-se o Além-Homem (NIETZSCHE, 2011a, p. 22-23).

O raio é simplesmente o aparecimento do além-do-homem (super-homem). Que o super-homem seja o futuro do homem que se tornou plenamente o que ele é, exatamente o que mostra, a abertura da primeira parte de *Zaratustra*, o canto “Das três metamorfoses”. Quanto a isso, já nos adverte Lefranc (2005), que Nietzsche caminha e prepara a chegada daqueles que deverão se tornar os senhores da terra: os legisladores do futuro. Destarte, lança mão da chegada dos novos filósofos, advertindo-nos, no fragmento 981, sobre a que se propõem:

[...] não tornar os homens ‘melhores’, não lhes falar sobre alguma espécie de moral, como se fosse dada em geral uma ‘moral em si’ ou uma espécie ideal de homem: antes, criar situações nas quais são necessários homens mais fortes, os quais, por seu turno, têm necessidade de uma moral que torna forte (dito mais claramente: de uma disciplina corporal-espiritual); por conseguinte, a terão! (NIETZSCHE, 2008b, p. 478).

Se o que Nietzsche propõe com a sua Grande Política é uma guerra de espíritos, uma *guerra sem pólvoras*, este acabou por tangenciar as dimensões da educação, cultura e política. Ora, no fundo com tal proposta, Nietzsche buscou efetivar o cultivo da humanidade como um todo, em seu mais alto e elevado tom de refinamento, refinamento cultural, pedagógico e político, inclusive como confirma a própria tarefa do governo, também anunciada em termos

semelhantes, a saber:

[...] *Sétimo princípio*. A tarefa do governo da terra está a caminho. E com ela a questão: de saber como *queremos* o futuro da humanidade! – *Necessidade* de novas tábuas de valores. E o combate contra os *representantes* dos velhos valores ‘*eternos*’, a nossa mais elevada preocupação![...]. (NIETZSCHE, 2007b, p. 215-216)

Nessa perspectiva, a tarefa do governo da terra caberia somente aos espíritos fortes o bastante para estimular o advento de novos valores capazes de reavaliar e transvalorar os valores *eternos*; por conseguinte, aos precursores, aos homens do futuro, capazes de realizar grandes empreendimentos de educação e seleção, e com isso de pôr um fim ao terrível domínio do absurdo e do acaso, denominado, até então, de “história” ou “moral” ou “verdade” – elementos característicos de vontades declinantes. Consequentemente, Nietzsche aponta para o fato de que para cumprir tal tarefa seria preciso haver uma nova espécie de filósofos comandantes, diante dos quais todos os espíritos *ocultos, terríveis, benévolos parecerão pálidos e mesquinhos*.

Se Nietzsche considerou o governo da terra um problema urgente, a questão então que se coloca seria justamente esclarecer a quem estaria disposta a tarefa de decidir a respeito dos valores, para tanto, nada mais urgente que os *legisladores do futuro*, pois estes seriam os personagens de uma nova construção, uma nova legislação, um novo ceticismo, que levaria à grandeza e elevação espiritual, bem como cultural, política e existencial – a Grande Política. Com efeito, diz Nietzsche (2008b, p. 476-476), no aforismo 972:

Legislador do futuro. – Após ter procurado, por muito tempo e em vão, ligar à palavra ‘filósofo’ um conceito determinado – pois encontrei muitas características opostas -, reconheci finalmente que há duas espécies distintas de filósofos: de um lado, aqueles que têm de apegar-se a uma grande tábua de estimações (lógicas ou morais), de outro, aqueles que são, eles mesmos, legisladores de estimações. Os primeiros buscam apoderar-se do mundo dado e passado, à medida que abreviam e reúnem, por meio de símbolos, o que acontece de forma multifacetada: cabe a esses pesquisadores tornar disponível, apreensível, pensável e visualizável toda a história progressa, - servem à tarefa do homem de empregar todas as coisas passadas em prol do futuro. Os segundos, porém, são *comandantes*; eles dizem: ‘assim deve ser!’ Determinam primeiramente o ‘para onde’ e ‘para quê’, o útil, *aquilo* que é útil aos homens; dispõem do trabalho preparatório dos homens científicos, e todo saber representa para eles apenas um meio de criação. Essa segunda espécie de filósofos só raramente prospera; sua situação e perigo são extremos.

Nietzsche evidenciou, assim, que o governo da terra seria uma disposição de *novos* filósofos capazes de operar uma nova *síntese* sob a insígnia da Grande Política, que representaria um governo de escala global, de superação da tradição político moral, de transvaloração de todos os valores, apontando para um *porvir*, para uma nova aurora.

Vattimo (2010, p. 123) sintetiza a figura do filósofo, como legislador do futuro, ao afirmar, que: “a tarefa do filósofo, como Nietzsche o compreende por si só, ou seja, do filósofo que não queira ser o simples codificador das valorações correntes e “instintivas” de

um certo mundo, é *criar valores*”.

O termo ‘valor’ não indica apenas a moral, evidentemente: como qualquer evidência é evidência na medida em que é aceita com base em um valoração, criar valores significa *tout court* criar critérios de verdade. Só criando novos valores, ou seja, colocando-se com um ato violento fora do mundo das valorações consolidadas e dos instintos, o filósofo pode exercer também a desmitificação. Portanto, esta não é a primeira atividade fundamental, mas apenas um aspecto do filosofar como estabelecer novos valores (VATTIMO, 2010, p. 123).

Nietzsche em sua perspectiva da Grande Política acaba por estabelecer condições para uma hierarquização entre *superiores* e aqueles *inferiores*. Dessa hierarquização não apenas em níveis intelectuais, mas em níveis de povos, culturas, classes, não podemos nos distanciar em nossa interpretação da reflexão política de Nietzsche. O homem superior, *o novo filósofo enquanto legislador* – dotado de um conhecimento superior, acima do *populacho (classe inferior)* é *criação*, sua criação é legislação, sua vontade de verdade é *vontade de poder*. Portanto, somos levados a interpretar que Nietzsche se propôs a um certo elitismo e acabou por estabelecer uma nova raça, uma “Hierarquia: o homem supremo é aquele que determina os valores e dirige a vontade de milênios pela direção que dá às naturezas superiores” (NIETZSCHE, 2007a, p. 328). A questão é que ao estabelecer uma legitimação da hierarquia na sociedade, um novo governo deverá alicerçar-se em uma *nova tábua de valores*, sob o regime político de uma *nova aristocracia*³⁷.

Nietzsche se revela, em seus *escritos políticos*, um legítimo defensor de uma aristocracia que promova um cultivo de uma nobreza no homem. O homem aristocrático se sente como aquele que determina os valores, ele não tem necessidade de aprovação, julga que aquilo que o prejudica é nocivo em si, sabe que é ele quem confere dignidade às coisas, sabe que ele é o *criador de valores*. Ele honra tudo o que encontra em si: uma tal moral é uma autoglorificação. “É preciso cada vez mais que ele tenha contra si a *rivalidade* da massa dos “niveladores”, o sentimento de distância em relação a eles; é preciso se manter acima deles, viver deles. Esta forma superior de *aristocratismo* é a forma do futuro”. (NIETZSCHE, 2007a, p. 346-347. Ansell-Pearson (1997) concorda com o fato de Nietzsche adotar uma política imoral, de inspiração maquiavélica, uma vez que acredita ser possível justificar um governo despótico pelo desenvolvimento de uma cultura mais elevada e mais nobre, e que redimirá a “vida” dos efeitos de dois mil anos da cultura moral-cristã.

A Grande Política não pode ficar circunscrita à unificação das massas, pois ela precisa da *hereditariedade* dos homens superiores. O *governo da terra* deverá conviver com a

³⁷Já assinalamos anteriormente as dificuldades interpretativas e, conseqüentemente, a diversidade de leituras, bem como o aceno para as ambigüidades decorrentes dessa forma de pensar, sobretudo as que apontam para a possibilidade da formação de um novo rebanho em função da hegemonia da nova aristocracia.

escravidão, *pois sempre houve escravidão*³⁸. O governo da terra colocará a si próprio como tarefa responder à questão de *como queremos o futuro da humanidade*. A Grande Política exigirá legisladores que sejam os *arautos do futuro*, e que deverão fundar *uma oligarquia* supranacional e planetária, destinada a fazer uma *política universalmente humana* acima dos interesses particulares dos povos e das nações, apoiada numa doutrina da evolução gradual, para formar homens novos e superiores para preparar o advento do *super-homem*.

Eu trago a guerra. Não entre os povos: não encontro palavras para exprimir o desprezo que me inspira a abominável política de interesses das dinastias européias, uma política que transforma num princípio e quase num dever a exasperação dos egoísmos e das vaidades antagônicas dos povos. Não entre classes. Pois não temos classes superiores e, por conseguinte, também não de classes inferiores: aqueles que ocupam na sociedade de hoje os postos mais elevados estão fisiologicamente condenados e, além disso – o que prova este fato – tão enfraquecidos nos seus instintos, tornados tão inseguros, que professam sem escrúpulos o *princípio oposto* ao de uma espécie superior de homem (NIETZSCHE, 2007b, p. 236).

Mediante isso tem-se a plena clareza de que Nietzsche em sua perspectiva defensora da aristocrática, da nobreza do homem e de uma hierarquia se revelou verdadeiramente um opositor das virtudes igualitárias e niveladoras, que floresceram na tradição moral ocidental e que ingeriram nas entranhas das formas políticas, principalmente da democracia – símbolo representativo do homem de massa e autoflagelo das abnegações do ressentimento e piedade, característicos das classes inferiores de homens, relegadas ao sufrágio universal. Para Nietzsche, a democracia europeia (como trataremos mais detidamente no momento apropriado) é para a parte mais fraca um desencadeamento de forças: sobretudo ela é um desencadeamento de preguiças, de cansaços, de enfraquecimentos. Por esse motivo, a idealização, em sua Grande Política, figurada em Zaratustra – *aquele que é para todos e para ninguém*: Zaratustra não pode se tornar feliz, senão depois de ter efetivamente estabelecido uma *hierarquia*.

Ele já falou para todos nós; tu nos livraste do desprezo – esta é uma das doenças mais terríveis desta horrível época. Zaratustra: que presente tu me trouxeste – tu mesmo não podes saber o que me ofereceste! Tu ensinas como criar uma nova nobreza tu ensinas como fundar colônias e desprezar a política de mercador que é a política dos Estados o que importa é o destino do homem tu conduzes a moral para além dela própria [superação do homem e não somente da consciência do pecado, do ‘bom’ e do ‘mau’] *Discurso de Zaratustra sobre o homem superior* tu tens a obrigação de descobrir os *preconceitos* desta horrível época (NIETZSCHE, 2007a, p.330-331).

Zaratustra destinou seus ensinamentos para uma casta de dominadores, estabelecendo, assim, uma hierarquia em sua concepção aristocrática de governo sobre a terra, logo, Nietzsche através de Zaratustra acaba por legitimar uma *nova forma de escravidão*. Tratar

³⁸Para Nietzsche negar esse fato significa novamente enveredar pelas teias de uma concepção fantasiosa, imaginosa de homem e das relações por este travada em sociedade.

sobre escravidão é um conceito muito caro à filosofia política de Nietzsche, termo, via de regra, pejorativo, que parece, ligeiramente, precipitar a política nietzschiana à devassidão de uma *nova moralidade* enraizada sobre preceitos legislativos, que criarão sobre a terra a perpetuação de uma escravidão. Porém, é urgente observamos que Nietzsche ao tratar da escravidão, a vê como um elemento sempre necessário. Conforme salienta Sobrinho (2007), se de acordo com a observação de Nietzsche o convívio dos homens é sempre marcado pela disputa, que pode ocorrer de maneira selvagem e cruel ou de maneira comedida e funcional, e se o poder político nasce também da disputa e da vitória, então, a *escravidão* como resultado da conquista, nas suas diferentes formas, é também uma determinação necessária da vida social. Com efeito, diz Nietzsche (2007a, p. 305, grifo nosso):

[...] Ora, **uma aristocracia saudável** não deve se sentir como uma função, seja da monarquia, seja da comunidade, mas ver numa e noutra o seu *sentido* e a sua suprema justificação; é por isso que ela **deve aceitar sacrificar, com boa-consciência, uma multidão de seres humanos que, no seu interesse próprio, ela dominará e reduzirá à condição de seres incompletos, escravos, instrumentos.** Sua crença fundamental deve ser que a sociedade *não* tem o direito de existir para si própria, mas deve ser somente o alicerce e o andaime que permitirão a uma elite se alcançar às tarefas superiores, à realização de um *ser* superior: à semelhança daquelas trepadeiras que existem em Java – chamadas de *Sipo Matador* – que estendem sobre um carvalho os seus tentáculos ávidos de sol e o envolvem tão fortemente e durante tanto tempo que por fim se elevam acima da árvore, mas nela apoiadas, exibindo a sua copa aberta em plena luz.

Segundo o filósofo, a grande mentira contada até hoje pela tradição foi justamente de legitimar um discurso nivelador, e uma pseudo igualdade, no intento de uniformizar a todos através da canonização de valores, sob a fachada de vontades de verdade absolutizadas, na realidade valores do escravo. O filósofo percebeu que o impacto de tal uniformização foi justamente o apequenamento do homem, desprovido de vontade de poder, já que estava subordinado a subserviência de seus *senhores*. Para Nietzsche (2007a, p. 219), os quatro grandes democratas que representariam o assenhoreamento (escravidão de rebanho) do indivíduo, ao longo de toda tradição político-moral do Ocidente, seriam: Sócrates, Jesus Cristo, Lutero e Rousseau.

Nietzsche procurou demonstrar que aqueles que se apresentaram imbuídos de valores do escravo na verdade assimilaram tais valores historicamente, visto que estes lhes foram inculcados pela Igreja e na era moderna pelo espírito mercantil: surge uma paixão que abre amplas oportunidades para os homens limitados e, ao mesmo tempo, torna estes homens uma massa indiferenciada de ricos e pobres. A escravidão moderna é, para Nietzsche, uma *barbárie*, porque aqueles para quem os escravos trabalham têm as mesmas características destes, porque a busca do lucro e dos prazeres que o espírito mercantil oferece são *concepções servis da vida*. Os escravos, em geral, adivinham a sua felicidade exatamente naquilo que eles

não possuem: trabalho, riqueza, imobilidade. Os dominadores da massa assimilam os valores do rebanho dizendo que são os *servidores do povo* ou os *instrumentos do bem comum* – homens incompletos e fragmentados.

Nietzsche se opõe a essa forma de escravidão e estabelece outra, não mais aos moldes de uma moralidade de rebanho (moral utilitarista), como fizera a tradição político-moral do Ocidente, que fragmentou e estilhaçou o homem em pedaços, sem possibilidade de reunir todos os cacos e se tornar completo. O filósofo alemão vislumbra uma nova aurora, uma nova forma de escravidão, pois segundo este, a escravidão, ou seja, a existência de homens que sejam apenas instrumentos e funções é uma exigência da *formação do organismo superior*: não há sociedade ou Estado onde não se encontre a escravidão, ou seja, homens submetidos a outros homens.

Os conceitos até aqui apresentados, a saber, *além-do-homem (super-homem)*, *novos filósofos*, *legisladores do futuro*, *senhores da terra*, *nobreza*, *aristocracia*, *Zaratustra*, *democracia*, *escravidão*, foram fundamentais para permitir a compreensão do projeto da Grande Política de Nietzsche. Cumpre agora analisar um outro aspecto, igualmente importante e necessário, para o qual já sinalizamos em alguns momentos, embora de forma apenas superficial, a saber, a crítica nietzschiana às formas de governo, formas estas que acabaram por legitimar a idolatria do Estado, favorecendo, conseqüentemente, o rebaixamento do indivíduo.

Para Nietzsche, as formas de governo, tais como, o nacionalismo, o socialismo e, não esqueçamos também, a democracia – célula *matre* do cristianismo –, constituíram ideologias perigosas da modernidade. O filósofo alemão notou que as mais variadas formas de governo sempre brotaram, em seus berços nascedouros, de valores herdados da moralidade cristã, carregados de anseios pela igualdade de direitos. Sendo assim, o objetivo da próxima etapa desta investigação é apresentar com mais vigor a perspectiva nietzschiana sobre as formas de governo, indicando, como este chegará a sua *nova aristocracia*.

3.4 Nietzsche e as Formas de Governo

Por entre as encruzilhadas da intelectualidade nietzschiana, a linguagem política desenvolvida por Nietzsche nos permitiu interpretar um arranjo político, como se vê, muito inclinado à legitimação da aristocracia, bem como de um governo hierárquico. Nietzsche rejeitou os critérios orientadores da teoria política tradicional esboçada por filósofos como Hobbes e Rousseau, que acabaram por conceber propósitos de promoções de prosperidade, felicidade, garantia de direitos mais igualitários, justiça como ideal, harmonia, emancipação e

unidade, ofertadas pelo Estado e mediadas por um contrato social. Ora, a democracia, o liberalismo e o socialismo, como temos exposto, seriam expressões de decadência cultural e severos obstáculos frente a uma política mais elevada, a qual Nietzsche estaria muito afeito. Haveria algo em comum entre estas formas de governo degeneradas e a visão nietzschiana? Que paradigmas seriam norteadores dessas formas representativas de governo?

Nietzsche, como é sabido, foi um severo crítico dos formatos políticos que vieram a se configurar na modernidade, em especial as teorias democráticas liberais nascidas pós as convulsões provocadas pelo Iluminismo. Sobre a tão aclamada máxima “O máximo de Estado!”, que imperou na Europa dos séculos XVIII e XIX, denuncia Nietzsche que a onipresença do Estado, acabou por fulminar a possibilidade de surgimento do indivíduo, de modo a impedir a mudança, esterilizar o progresso e tornar a vida social decadente, ainda afirmou o filósofo que “o instinto social nasce da obrigação que nos é imposta para que nos interessemos por um outro ser [o escravo por seu senhor, o soldado por seu chefe], ou do medo que nos faz compreender que é preciso agir em comum para não morrer individualmente” (NIETZSCHE, 2007a, p.75-76).

Nietzsche encaminha seu pensamento em direção a um refinamento e compreende que a moral ocidental é uma divagação imaginativa e inerente às estruturas das conjunturas políticas modernas, que tolhem a individualidade em prol de uma coletividade. Por Noelí Sobrinho (2007a) esclarece que a vida coletiva e a moral gregária, numa sociedade estabilizada e livre do perigo externo, têm como fundamento e origem o *medo do próximo*. De fato, afirma Nietzsche (2007a, p. 14-15), que o medo do outro é que produz as boas disposições para com este outro de quem se espera reciprocidade.

A ‘vontade de reciprocidade’ que nasce assim, a vontade de formar rebanhos, ‘comunidades’, ‘cenáculos’, está destinada a fazer reaparecer, com uma força totalmente nova, a vontade de poder que ela só fez reanimar: a *formação de rebanhos* é um progresso essencial e uma vitória na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um interesse renovado que o purifica frequentemente daquilo que há de mais pessoal no seu desencorajamento, o seu autodesprezo [a *despectio sui* (*autodesprezo de Geulincx*). No desejo de se livrar da sua doença, todos os acometidos de morbidez tendem instintivamente a se organizar como rebanho: o sacerdote ascético advinha este instinto e o incentiva; em todo lugar onde existe rebanho, foi o instinto de fraqueza que quis este rebanho e foi a sabedoria do sacerdote que o organizou. Não esqueçamos: por necessidade natural, os fortes têm a tendência de *se afastar*, assim os fracos têm a tendência de *se unir* (NIETZSCHE, 2007a, p.107, grifo do autor).

Mas como se chega a viver para os outros? No caso de um criador que raciocina, principalmente, sob a ameaça da obrigação e das punições, no interesse do seu senhor; pouco a pouco, ele se preocupará mais com o interesse deste do que com o seu próprio, porque observou que o seu bem estar depende do bem estar do seu senhor e do seu bom humor, ou

podendo ser também do Estado, tal como queria as formas políticas modernas. Nietzsche ataca peremptoriamente a ideia de que a condição humana estaria subjugada por imperativos do medo gregário, ou seja, a moralidade e a política moderna contratualistas seriam as carruagens que conduziriam o homem por este caminho de *décadence* e *ressentiment*, dentre outras condições, o aniquilamento da sua condição, perante a constituição do rebanho, cultura de massas, homem gregário, nova barbárie.

Após tal diagnóstico, não se escapa de confirmar que os valores da moral gregária se fundam na reciprocidade implantada pelo medo e pela suspeita, valores estes que seriam intrínsecos ao moderno. O que parece é que a vida em sociedade sob as rédeas de modelos políticos contratualistas e morais-religiosos, na visão nietzschiana, corrobora para o entendimento de que sejam estes *a raiz de todo mal*: que a moral escrava tenha *vencido*, a vitória da humildade, da castidade, da obediência absoluta, do desinteresse seriam reveladas e louvadas nas molduras estruturais das formas de governo citadas e combatidas por Nietzsche.

Adiante serão traçadas algumas ponderações sobre tais formas de governo, desenvolve-se uma reflexão hermenêutica interpretativa próxima do que o Nietzsche nos ofereceu em seus escritos aforismáticos e pontuam-se as principais conjunturas que reúnem tais formas em favor de um igualitarismo, racionalismo, otimismo, emancipação, direitos humanos, nivelamento, uniformização e universalidade.

3.4.1 *Liberalismo*

Não há como negarmos que as bases dos nossos sistemas governamentais tiveram como fundamento teórico os contratualistas clássicos, tais como Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, a partir de todo o legado teórico deixado por tais sistematizadores políticos, de onde eclodem as representações políticas do liberalismo, da democracia e do socialismo. Lançando mão destes pensadores tentaremos desenhar uma pintura que caricatura, claro que a partir da ótica nietzschiana, uma compreensão sobre o Liberalismo, nosso alicerce será buscado principalmente nos escritos reunidos pela obra *Escritos sobre Política volume 1* e nos esclarecimentos do comentador Ansell-Pearson (1997), em *Nietzsche como pensador político*.

É possível identificar nos escritos nietzschianos, que o mesmo faz sempre menção a duas concepções de Estado, são elas o Estado Grego e o Estado Moderno, prevalece sua inclinação mais favorável aos moldes gregos de constituição da sociedade, já que Nietzsche olhou através dos gregos uma civilização que soube viver em grandeza e sob o frescor de uma existência autêntica, contudo, ele teve a destreza em se colocar não a favor de um retorno aos

moldes gregos, uma vez que considerou sim que a cultura antiga trouxe sua grandeza, mas a história acabou por nos obrigar a entender que ela foi produto de uma cultura superior e que jamais recuperará seu frescor.

Nietzsche ataca com veemência o Estado Moderno, mas antes disso, fala algo a respeito de como o Estado se originou, será neste ponto uma das suas principais críticas aos contratualistas e onde ele se colocará claramente como anti-contratualista, em *Cinco Prefácios para Cinco livros não escritos*, assim nos convida a pensar:

O que mais o estado pode significar para nós, senão o meio com o qual o processo social descrito anteriormente é levado adiante, sendo garantida sua duração sem entraves. O impulso para a sociabilidade ainda pode ser muito forte nos homens isolados, mas a mola de ferro do estado oprime tanto as massas mais numerosas que agora aquela separação química da sociedade *precisa* ser produzida, acompanhando sua nova construção piramidal. De onde surge, porém, esse poder súbito do estado, cuja meta está além do exame e além do egoísmo do homem singular? Como se *gerou* o escravo, a toupeira cega da cultura? Em seu instinto de direito popular, os gregos o denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: “O vencido pertence ao vencedor, como mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência” (NIETZSCHE, 2005b, p. 45-46).

A base de fundamentação, ou a pedra angular que Nietzsche diagnostica como sendo o princípio da noção de Estado, nasce a partir de nada tão pacífico ou concordado, por uma ilusão de pacto ou contrato, perante os indivíduos gregários. Ele identificou que a violência é que estabelece o primeiro *direito* como se observa na citação acima, as relações de poder são inerentes ao processo de convivência em sociedade e conveniência das futuras instituições que alicerçam os tentáculos estatais. Nietzsche supôs não haver um contrato social tal qual queria a tradição política contratualista, mas sim uma supremacia de forças, onde o mais forte, pela força, subjugaria o mais fraco, pela evidente imposição de violência e aniquilamento de igualdade, ou seja, ausência de nivelamentos, completamente distante de um certo sentimentalismo contratualista.

Desse modo, o filósofo rejeita a ideia promulgada pelo contrato social, que estabelece que o Estado nasce a partir do pacto, para o filósofo, o Estado teria, sim, uma origem monstruosamente inevitável enquanto criação da violência e o estabelecimento do poder através da conquista. Este nos conduz a um entendimento de que não podemos fantasiar a origem e o significado do Estado como um produto nascedouro de um pacto, deixando de lado a face assustadora, dominadora, sangrenta, estreitamente relacionada a questões problemáticas e de difíceis compreensões como a escravidão, a dominação, a hierarquia e o sofrimento, que aparecem na concepção de Estado nietzschiana.

Nietzsche salientou, em sua crítica incisiva, que o *Liberalismo* enquanto inspiração

política, fortalecida pela Revolução Francesa, apoiou-se na ilusão de dignificação do homem aos moldes de uma naturalização. As ideias liberais que podemos citar centralizam-se na valorização da livre expressão do indivíduo, o apoio às instituições e políticas que consideram e garantem esta livre expressão, bem como a tolerância à diversidade, e aversão a qualquer aparelho repressor estatal, que venha a tolher a condição de expressão existencial dos indivíduos, fundando-se também no princípio de igualdade. Tais princípios não passavam, no entanto para Nietzsche de uma construção imaginosa de dignidade.

Este liberalismo totalmente construído sobre uma dignidade imaginosa do homem, do conceito de espécie humana, será tal como os seus irmãos mais grosseiros levado à morte pelo intratável poder ao qual fizemos alusão; quanto aos pequenos atrativos e gentilezas que eles de bom grado, contanto que esta doutrina propriamente avessa em relação à cultura seja afastada da vida do gênio. – E a quem deveria servir este intratável poder, que não para há séculos de nascer da violência, da conquista e do massacre, se ele não prepara o caminho do gênio? (NIETZSCHE, 2007a, p. 136-137).

O *Liberalismo* originou-se na Inglaterra entre os séculos XVII e XVIII, com ideias políticas que pregavam a liberdade religiosa, o gozo de direitos políticos e o constitucionalismo em seu ordenamento político, perante os códigos de leis e separação dos poderes. Há que se observar que Nietzsche vivenciou o *Liberalismo* no século XIX, salientando que apesar de uma representação bastante significativa na França, a Alemanha presenciou em seu processo de unificação um *liberalismo* aliado ao *nacionalismo*, entre 1864 e 1870, com o chanceler de ferro, Otto von Bismarck, como vimos no primeiro capítulo. Para Nietzsche o *Liberalismo* declinou em seu projeto inicial e contaminou-se pelo Nacionalismo, bem como pelo vício econômico, tanto que este denuncia a necessidade do *luxo como ideal moderno*.

Argumenta Ansell-Pearson (1997), que no entender de Nietzsche o efeito da dominação da política liberal, através de uma economia monetária, é que a base para uma vida fortemente ética e comunal é solapada, e a cultura é tomada pelo filistinismo. A expressão e a realização da verdadeira individualidade tornam-se quase impossíveis no mundo moderno. Ainda na interpretação de Ansell-Pearson, Nietzsche concebeu que o *Liberalismo* emancipa a “pessoa particular” (da sociedade burguesa), mas não o “verdadeiro indivíduo”: falta-lhe uma concepção de cultura, esta *época ignora também o apagamento voluntário do indivíduo, a vontade de se perder no interior de um tipo coletivo, de não ser mais uma pessoa* (NIETZSCHE, 2007a, p. 169).

Note-se, então, que Nietzsche se colocou a favor do fortalecimento do indivíduo – muito embora contra a concepção de indivíduo do liberalismo –, e o Estado aparece como um elo relevante na constituição e legitimação de uma Cultura superior, bem como o equilíbrio de

forças, o estabelecimento de uma hierarquia e o aprimoramento da vontade de potência (conceito este que mais adiante será desenvolvido). Com efeito, diz o filósofo que:

Aos moldes de um interesse a favor de um individualismo solitário, a favor de um interesse voltado para uma espécie de *egoísmo* que glorifica as singularidades naquilo que nos diferencia de cada um, eu luto contra a idéia de que o egoísmo é nocivo e contestável: quero dar boa-consciência ao egoísmo” (NIETZSCHE, 2007a, p.115).

Contra o *Liberalismo*, Nietzsche desafia os princípios norteadores das ideias liberais e os principais deles são: a liberdade e a igualdade. Atenta-se para o que diz o filósofo acerca da liberdade, Escritos Políticos (*Crepúsculo dos Ídolos – divagações intempestivas* 38):

As instituições liberais deixaram de ser liberais, tão logo sejam estabelecidas: em seguida, nada é mais sistematicamente nefasto para a liberdade do que as instituições liberais. Sabe-se muito bem o que elas trazem consigo: minam a vontade de poder, erigem como sistema moral o nivelamento dos cumes e da escória da sociedade, tornam tudo mesquinho, covarde e estroina – nelas é sempre o animal gregário que triunfa. Liberalismo: claramente, isto significa *animalização gregária* [*Heerden-Verthierung*]... Estas mesmas instituições produzem efeitos totalmente diferentes, enquanto se luta para impô-las; nesse período, elas fazem progredir fortemente a liberdade. Observando isso mais de perto, é a guerra que provoca estes efeitos, a guerra *para alcançar* as instituições liberais que, enquanto guerra, prolonga a existência dos instintos *antiliberais* – e a guerra é uma escola de liberdade. Pois o que é a liberdade? É ter a vontade de ser responsável por si mesmo. É manter a distância que separa dos outros. É se tornar mais indiferente às fadigas, às provações, às privações e até mesmo à vida. É estar disposto a sacrificar homens à sua causa, sem disso se excluir. Liberdade significa que os instintos fortes, os instintos belicosos e vitoriosos adquirem preponderância sobre os outros instintos, por exemplo, sobre a ‘felicidade’. O homem que se tornou *livre* e, com muito mais razão, o *espírito* que se tornou livre, espezinha a espécie de bem-estar com que sonham os mercadores, os cristãos, os ruminantes, as mulheres, os ingleses e outros democratas. O homem livre é um *guerreiro*. Como se mede a liberdade nos indivíduos e nos povos? Pela resistência que é preciso vencer, pelo sacrifício que custa para se conservar *em cima*. O tipo superior de homem livre, é preciso busca-lo lá onde se trata permanentemente de vencer a maior resistência: a alguns passos da tirania, muito perto do limiar que indica o risco da escravidão. Isto é psicologicamente verdadeiro, quando se entende por ‘tiranos’ os instintos impiedosos e terríveis que exigem que se mobilize contra eles o máximo de autoridade e de disciplina [o tipo mais realizado: Júlio César]; isto é também politicamente verdadeiro: basta percorrer a história. Os povos que tiveram algum valor, que *adquiriram* algum valor, não o obtiveram jamais sob instituições liberais: foi o *grave perigo* que fez deles algo que merece respeito, o único perigo que nos permite conhecer os nossos meios, as nossas virtudes, as nossas armas e os nossos meios de defesa, o nosso *espírito* – em suma, aquilo que nos obriga a ser fortes... *Primeiro* princípio: é preciso ter necessidade de ser forte: caso contrário, jamais o seremos. Estes viveiros de homens fortes, estas estufas cálidas de onde surgem os homens mais fortes que já existiram, as comunidades aristocráticas, como de Roma e de Veneza, entendiam a liberdade exatamente no sentido como eu tomo esta palavra: como algo que se tem e que *não se tem*, como algo que se *quer*, que se *conquista*... (NIETZSCHE, 2007a, p. 153-155).

Cada linha, da extensa passagem supracitada, retrata claramente a aversão que Nietzsche nutria pelas instituições liberais, ao passo que apresenta um individualismo melhor compreendido, não pelas linhas políticas liberais, mas sob uma perspectiva aristocrática, promovendo os valores e virtudes do *guerreiro* e a hierarquia. Assim, Nietzsche observa que

o principal triunfo do *Liberalismo* foi ter se alicerçado nos princípios absolutos e legítimos dos conceitos de liberdade e igualdade, porém percebeu que esses dois conceitos na verdade erigiram-se através de sistemas morais e políticos da tradição, que de alguma maneira promoveram a universalização de direitos iguais e a hegemonização de uma moral uniformizante, germinadas pelo cristianismo e pelas ideologias estatais políticas do Ocidente.

Nietzsche denuncia, assim, a elaboração do homem comum, igual, como um obstáculo produzido pela sociedade civil para impedir a individualização, haja vista temer o indivíduo forte:

Eu vejo na tendência estatal e social um obstáculo à individualização, uma elaboração do *homo communis* (em latim no texto: *homem comum*): mas quando se deseja homens ordinários e iguais, isto ocorre porque os fracos temem o indivíduo forte, e preferem um enfraquecimento geral a um desenvolvimento dirigido para o indivíduo. Eu vejo na moral atual [de rebanho] um artifício lisonjeiro para dissimular o enfraquecimento geral: tal como o cristianismo queria enfraquecer e conduzir os homens fortes e inteligentes à igualdade [...] (Nietzsche, 2007a, p.141).

A ideia de um homem comum é, pois, uma estratégia que visa o enfraquecimento geral. Outro artifício lisonjeiro que poderia impor esse enfraquecimento geral, citado por Nietzsche, será a política democrática liberal, a qual adiante será analisada, apresentando algumas ponderações do pensador sobre ser esta uma nova forma de escravidão.

3.4.2 *Democracia*

Um dos pontos fulcrais em que se desenvolve a problemática das formas políticas no pensamento nietzschiano nos recoloca num questionamento salutar para esta pesquisa, a saber: a democracia seria uma forma de governo incompatível com a perspectiva política de Nietzsche? Desenvolver-se-á a discussão proposta para este tópico a partir dessa questão, o que nos dará subsídios necessários para tanto serão os volumes primeiro e segundo dos *Escritos Políticos*, ao lado de comentadores sobre a temática política, tais como: Hatab, Ansell – Pearson, Varela, Viesenteiner, Vattimo, dentre outros.

A igualdade em geral é o princípio básico, para então definir a vida salutar da democracia. Disso já estamos certos, porém precisamente a igualdade, será a principal questão debatida e bastante atacada pela intelectualidade nietzschiana, mas isso seria suficiente para fazer de Nietzsche um antidemocrata? Vejamos o que diz Hatab (2010), quanto a esse ponto:

Em resposta a esses desafios, não argumento que Nietzsche fosse um democrata oculto ou evidente, mas que, no espírito de seu próprio pensamento, ele poderia ou deveria ser um advogado da democracia, mas não em termos de teoria políticas tradicionais. Por exemplo, concordo que o pensamento de Nietzsche seja de fato anti-igualitário, mas também argumento que o igualitarismo pode não ser o *sine qua non* da política democrática, e que muitos elementos da prática e do desempenho

democráticos são mais nietzschianos do que ele mesmo suspeitava (ou nós suspeitávamos). Em particular, um senso nietzschiano de agonística foi proposto por alguns como aplicável à democracia, mas há um problema raramente enfrentado nessas apropriações de Nietzsche: um *agôn*, para Nietzsche, é uma atividade seletiva restrita a uma elite e não estendida ao público como um todo, o que com certeza colide com as provisões democráticas (HATAB, 2010, p. 267).

Ao ler a obra de Hatab (2010), intitulada *A genealogia da Moral de Nietzsche*, temos a compreensão de que o mesmo aproxima a filosofia política de Nietzsche da defesa de um modelo democrático de governo, porém não alicerçado em raízes tradicionais da política que eclodiram no Ocidente e constituíram a modernidade. De acordo com nossa interpretação hermenêutica, a percepção de Hatab (2010) sugere que o ataque de Nietzsche às tradições democráticas, não implica em um aniquilamento da própria democracia, pelo contrário, para este comentador o ponto de vista cultural e filosófico de Nietzsche é compatível com uma política democrática, se não constitutivo dela. Tudo indica, na interpretação de Hatab, ter tido Nietzsche, de fato, como pano de fundo de sua perspectiva política a morada de um espírito democrático (*idealizado em um ainda porvir*).

Ansell-Pearson (1997), por seu turno, em *Nietzsche como pensador político*, é perfeitamente favorável à interpretação de que Nietzsche tivesse argumentado a favor de uma democracia, que superaria as armadilhas ideológico-políticas do período moderno, que seriam o nacionalismo e os anseios socialistas.

Na ótica nietzschiana, o nacionalismo agressivo está sempre apoiado na ideia da superioridade moral de um povo sobre o outro. Mas o patriotismo exacerbado de um povo revelaria antes, afirma Nietzsche, a sua consciência infeliz e a sua impotência fantasiada de força; enfim, o nacionalismo, nas suas formas mais brutais, extremas e agressivas, é retrógrado e acaba por levar à escravidão e ao autodesprezo.

Na visão de Ansell-Pearson (1997), Nietzsche de fato havia considerado a política moderna (democrática), o que não significaria a morte da cultura elevada e dos valores nobres, sob a condição que, a cultura e a política, pudessem chegar a um acordo acerca dos objetivos de cada uma, proporcionando-se espaço para a prática tanto da cultura, quanto do exercício político. Ainda segundo Ansell-Pearson (1997, p. 110):

Nietzsche é talvez mais um meio para um fim – um meio de ocasionar mudança fundamental e colocar a política em nova trajetória além do estreito horizonte do nacionalismo – do que um fim em si mesmo. No entanto, seu ponto de vista final permanece abertamente culturalista e esteticista, fundamentado sobre uma depreciação da esfera política como arena que ofereça espaço à prática da cidadania democrática. O ponto de vista de Nietzsche nessa época, contudo, não se baseia em tal depreciação. Muito pelo contrário, ele acha que a política democrática pode suscitar e favorecer a cultura, não que tenha necessariamente de destruí-la, ou que seja sinônimo de declínio e degenerescência.

Os argumentos dos comentadores acima citados associam a postura política nietzschiana, sob certa medida, às inclinações políticas democráticas, mas é interessante observarmos que as referidas obras e seus respectivos autores tecem suas considerações a partir da obra *O andarilho e sua sombra*, de 1880, portanto é um Nietzsche – embrionário pensador político – ainda vislumbrando por idealizar uma democracia que viesse a garantir e gerar independência de opinião, modos de vida e emprego, diante da exacerbação consumista e da estratificação da vida humana, em função da maquinificação (industrialização).

Se é possível que Nietzsche, no desenvolvimento de sua ornamentação política, tenha tratado da democracia como de alguma coisa que ainda está por vir. Uma democracia que obtivesse e garantisse a *independência* para o maior número de pessoas – independência de opiniões, do modo de vida e do ganha-pão –, e que para construir essa independência, o impedimento às organizações de partidos políticos deveria ser extremamente necessário, bem como, da classe dos proletários e dos ricos; por outro lado, somos levados a crer que ele sustentou, num certo momento, esse alicerce acima descrito, a favor de uma política democrática, porém no período final da tapeçaria imagética da Grande política acabou desenhando uma legislação aristocrática a favor da seleção e hierarquização de classes, tanto que afirma: “[...] não há virtudes para todos, há os homens elevados e os homens inferiores: a igualdade de direitos para todos é o cúmulo da injustiça [...]” (NIETZSCHE, 2007b, p.160).

Lembremos ainda, da já apresentada visão nietzschiana, da classe superior de legisladores – filósofos que criarão novos valores, mais convenientes a inspirar a todos nós, modernos, para então alcançarmos a transformação da cultura de massas, da moralidade de rebanho, em uma superioridade moral e política capaz de nos transformar em *bons europeus*, haja vista que também está pode contrastar com uma visão democrática e esta é uma visão, que segundo comentadores como Giacóia (2013) e Varela (2010), atravessa o pensamento nietzschiano, não estando localizada apenas em uma fase específica deste.

Com efeito, Nietzsche adiante irá se revelar um tanto quanto inflexível no tocante às aspirações democráticas, uma vez que, este entendeu que a democracia seria uma expressão de decadência da condição humana, cuja alma seria o cristianismo. Para Nietzsche, a democracia trouxe consigo a legitimação de uma exacerbação humanitária, baseada na igualdade e *nivelamentos*, que expropriaram a vida e a vontade de poder do indivíduo, sufocando-as nas matrizes hegemônicas e ideológicas da tradição moral-política do Ocidente.

Eu acredito que o grande movimento *democrático* da Europa que avança irresistivelmente – que é chamado de ‘Progresso’ – assim como já o seu precursor e o seu anunciador moral, o cristianismo – não significa no fundo outra coisa senão a conspiração geral, monstruosa e instintiva do rebanho contra tudo o que é pastor, carnívoro, eremita e César, em benefício da conservação e do florescimento de todos

aqueles que são fracos, oprimidos, mal aquinhoados, medíocres, semifracassados... (NIETZSCHE, 2007b, p. 217).

O trecho acima é retirado dos fragmentos póstumos, escritos entre 1885 e 1887, ele nos encaminha para uma interpretação, não menos válida que as demais, que garante que Nietzsche estava corroborando o fato da *democracia* ser uma estrutura política composta de partículas de um moralidade cristã, essencialmente secularizada, sob a égide de ideais universais de igualdade e unidade, poderíamos até estender essa secularização para a piedade, o ressentimento e a má consciência.

A época democrática recusa qualquer espécie superior de homem, Nietzsche (2007a) denuncia esta época como sendo a do *suffrage universel*, em função disso declara: “[...] numa época na qual todos podem se erigir como juízes de todos e de todas as coisas, fico ansioso por restabelecer a hierarquia [...]” (NIETZSCHE, 2007a, p. 211). Ora, o reestabelecimento da hierarquia se daria através da aristocracia. Dessa forma, ao lado do movimento democrático, Nietzsche sempre irá apresentar o ressurgimento de uma força contrária, que nesse caso seria a Aristocracia. Se para Nietzsche, a democracia é a forma que assume a decadência da esfera política, sobretudo, a decadência cultural, a Aristocracia vai se apresentar como a supressão dessas forças diminuidoras da condição homem e a possibilidade de aviltamento de novas forças afirmativas da vida.

Nietzsche desenvolveu uma análise muito aguçada sobre o movimento político democrático, em decorrência do que ocorreria na Europa. A democracia para este foi uma forma de poder racionalizada, que acabou fundamentando a condição humana a partir de uma concepção essencialista, portanto, enaltecendo, assim, o humanismo. O humanismo serviu à derrocada do Estado, por esse motivo Nietzsche afirma que: a democracia é a forma que assume a ruína do Estado (NIETZSCHE, 2007a, p. 211). Mas o que tem a ver o humanismo com sua perspectiva política? Conforme esclarece Sobrinho (2007, p. 39):

Este humanismo democrático moderno trouxe como consequência a visão de um homem integral e uniformizado como nunca tinha sido antes e com isso à admissão de que qualquer diferença era uma impostura moral. Nas modernas sociedades democráticas europeias, os homens aparecem indiferenciados, nas palavras de Nietzsche, como grãos de areia, quer dizer, como animais de rebanho, por mais que essa constatação venha a chocar os defensores deste humanismo. Além disso, a democracia como decadência do Estado, degenerescência dos costumes e como forma de preponderância e faz declinar culturalmente o homem.

Nietzsche entendeu que o movimento democrático seria inevitável, para tanto, maior ainda seria a inevitabilidade da instauração um novo caminho através de seus adversários, que buscariam forças afirmadoras para resgatar esse declínio cultural, moral e político. Para Nietzsche, o movimento democrático carrega consigo um processo fisiológico, o qual, porque

desenvolveu o rebanho igualitário através das facetas dos ideais de igualdade, humanismo, nivelamento, moralidade, massa, também proporcionará um contramovimento, isto é, as condições para o surgimento dos homens de exceção, de modo que a própria democracia fornecerá um ambiente propício para o surgimento de homens dominadores, que se serviriam dela para então estabelecer uma nova forma de escravidão, um novo futuro. Eis aí o advento da Grande Política sob o governo do homem superior como legislador do futuro, eis aí uma classe superior, eis aí uma casta superior, eis aí os filósofos legisladores, eis aí o *além-do-homem*.

O impulso que o movimento democrático despertou em prol da condição humana de uniformizar a todos, através de um nivelamento, tratando assim a todos como iguais, esta é a base para a vigência da moralidade de rebanho, que desperta e acaba gerando a má consciência nos homens, relegando a todos, através do subterfúgio da *igualdade de direitos*, ao malogro de um rebaixamento, apequenamento e adestramento da condição humana, da vida – o homem como naturalmente homem do rebanho pastoreado pelos doutrinadores da verdade, *nossos senhores*.

Segundo Nietzsche, a tradição moral e política do Ocidente depositara uma crença num sentimento de unidade, de orgulho nacionalista através da uniformização de todos (europeus) e na convicção em um bem comum que pudesse garantir o universalismo dos valores saídos da religião cristã, introduzindo isso na formação do moderno, no europeu, no alemão. Por esse motivo, Nietzsche (2007b, p.206, grifo do autor), assim denuncia:

Este processo de *europeização*, cujo ritmo poderá talvez ser retardado por grandes regressões, mas que talvez por causa disso mesmo crescerá em violência e profundidade - os furiosos impulsos do ‘sentimento nacional’ que ainda causam estragos fazem parte dessas regressões, assim como a emergência do anarquismo – este processo alcançará provavelmente resultados que os seus ingênuos promotores e apologistas, os apóstolos das ‘idéias modernas’, estão muito longe de prever. As novas condições que arrastarão consigo no conjunto o surgimento de homens totalmente iguais e igualmente medíocres – homens gregários úteis, laboriosos, diversamente utilizáveis e domesticáveis – estas mesmas condições são também sumamente adequadas para dar surgimento aos homens de exceção, com um caráter mais perigoso e mais atraente.

Observa-se que Nietzsche claramente expõe que a moral da Europa seria, em seu momento, a moral do rebanho, tanto quanto considerou que o movimento democrático era um estado de decadência das organizações políticas, no qual o homem caiu na mediocridade e acabou por perder o valor. Por fim, entendeu que o movimento democrático na Europa trouxe denominações como “civilização”, “humanização” e “progresso”, fórmulas que estavam por trás de todos os fenômenos morais e políticos. Recordemo-nos que para Nietzsche, a modernidade tinha dois fatores de determinação: uma sociedade voltada para o lucro e para a

propriedade e um Estado autocentrado e egoísta. Como já fora falado, o espírito e a cultura mercantil eram característicos da modernidade que Nietzsche estava vivenciando, e permeavam e dominavam todas as relações sociais que os homens contraiam nas sociedades burguesas modernas, as suas instituições, a sua arte, a sua ciência, a sua política. (NIETZSCHE, 2007a, p.28).

É digno de nota uma passagem dos *Fragments Posthumes* (1885 – 1887), haja vista que constitui uma verdadeira teia tecida por uma arquitetura intelectual, cuja perspectiva acerta em cheio o momento que a Europa do século XIX está passando em toda a sua dimensão cultural, política e social:

O delírio das nacionalidades e a estupidez patriótica não têm para mim qualquer encanto: “Alemanha, Alemanha acima de tudo”, isto soa dolorosamente aos meus ouvidos, porque no fundo eu quero e desejo dos Alemães antes que – – –. O seu primeiro homem de Estado, na chefia do qual um honesto fundo de realza e de cristianismo convive bem com uma política de curto prazo ausente de qualquer escrúpulo, tão desprovido de contato com a filosofia quanto um camponês ou um estudante de colégio, me inspira uma curiosidade irônica. A mim me parece mesmo útil que haja alguns Alemães que permaneçam indiferentes ao Império Alemão: não como espectadores, mas como homens que desviam o olhar. *Para onde* eles olham? Há coisas mais importantes, diante das quais estas questões são apenas questões de fachada: por exemplo, o crescimento progressivo do homem democrático e aquilo que este crescimento carrega consigo: a cretinização da Europa e o *apequenamento* do homem europeu. (NIETZSCHE, 2007b, p. 230-231, grifo do autor)

Nietzsche afirmava peremptoriamente: *nós modernos, nós alemães* estávamos em um pleno carnaval de delírios nacionalistas, com os súditos sempre exclamando um louvor à pátria, um amor à nação, na verdade todos inocentes, porta vozes de um egoísmo e enfraquecidos de vontade, corroborando para a pequenez e a miséria da alma alemã. Para o filósofo, a pátria, a honra, o orgulho nacionalista, que ingerira nos anseios dos *modernos europeus*, simbolizava ou má fé ou sinal de regressão.

A este movimento de oposição ao nacionalismo, ao patriotismo que vislumbra a unificação da Europa, Nietzsche chamou de Grande Política, esta precisaria ser implementada pelos *sem-pátria* e anti-humanistas em geral. Os *sem – pátria* ou apátridas representavam os *bons europeus*, estes herdeiros de milênios de história, herdeiros ao mesmo tempo do cristianismo e anticristãos, a eles caberia a tarefa de levar a cabo a unificação da Europa, a despeito das resistências, que certamente os seus adversários levantariam contra estes.

3.4.3 Socialismo

Neste mesmo cenário de reflexão sobre as formas de governo, Nietzsche se posicionou com algumas objeções ao socialismo. A fim de tornar mais claras as assertivas nietzschianas referentes ao socialismo, nada melhor do que atentar para as palavras do próprio filósofo em

sua crítica.

[...] o *socialismo* é somente um *meio de agitação do individualismo*: ele compreende que, para obter algo, é preciso se organizar para uma ação total, para um “poder”. Porém, aquilo que ele quer não é a sociedade como um fim do particular, mas a sociedade como o *meio de tornar possível em grande número de particulares*: - Este é o instinto dos socialistas sobre o qual eles próprios se enganam frequentemente [-independentemente do fato de que, para triunfar, seja preciso que eles enganem frequentemente os outros]. A pregação da moral altruísta a serviço do egoísmo individual: uma das falsidades mais comuns do *século XIX* (NIETZSCHE, 2007a, p. 272-273, grifo do autor).

A passagem supracitada refere-se a uma passagem que foi retirada dos *Fragments Posthumes* (1887 – 1888), neste Nietzsche esboça sua interpretação acerca do socialismo. Nos seus *Escritos Políticos* (volume primeiro), há um capítulo intitulado *Socialismo e Revolução*, no qual constam diversos fragmentos que permitem uma reflexão mais detida acerca de sua postura intelectual sobre o socialismo.

A base da interpretação de Nietzsche (2007a, p186) acerca do socialismo foi limitar esta forma política a uma marcha que também se valera dos instintos cristãos, da própria moralidade cristã – moral altruísta a serviço de um egoísmo. Em Nietzsche, o socialismo é uma manifestação do movimento democrático e igualitário desencadeado, principalmente, em virtude da Revolução Francesa. Não esqueçamos que um dos principais teóricos inspiradores desta revolução foi justamente Rousseau – por quem, como vimos, Nietzsche nutria um grande desafeto, uma vez concebê-lo como o grande democrata, que convenceu a modernidade de sua tradição político-moral Ocidental, enraizada nos valores de igualdade, nivelamento, piedade, ressentimento, liberdade e fraternidade.

Há um posicionamento muito interessante do comentador Ansell-Pearson acerca das bases das objeções de Nietzsche ao socialismo...

As objeções de Nietzsche são duplas: em primeiro lugar, ele considera o socialismo uma doutrina de violência política que é perigosa porque se baseia em uma ingênua moralidade ‘rousseauiana’ de bondade natural; e, em segundo lugar, julga que a ambição socialista de abolir a propriedade privada representa um ataque sério e desnecessário à liberdade do indivíduo (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 106).

Sendo assim, o socialismo tem, por um lado, influência rousseauiana, o que para Nietzsche é péssimo, pois, segundo este, Rousseau foi um doutrinador da igualdade e um inspirador de uma naturalização da essência humana, que desembocou num essencialismo moral do sentimento, da bondade natural e a ingerência política disso implica numa violência, pois significa tratar homogeneamente como bom (como rebanho), o que é naturalmente distinto do ponto de vista político. Por outro lado, o socialismo é também um movimento perigoso pelo motivo de abolir a propriedade – “SOCIALISMO – o mandamento supremo: não possuirás” (NIETZSCHE, 2007a, p. 242) –, o que acabaria ferindo o indivíduo em sua

liberdade.

Para Nietzsche (2007a., p. 42), o socialismo seria o herdeiro mais radicalizador da moral cristã, suas doutrinas estariam totalmente vinculadas a essa moral da compaixão, pois os valores por ele defendidos, tais como, a defesa da igualdade, da uniformidade, do bem-comum, da humanidade como fim, do universalismo, são valores cunhados da religião cristã. O humanismo seria um dos melhores exemplos, este se encontra também no fundamento ideológico da forma política do socialismo, e nasceu como resquício do cristianismo. Com efeito, brada Nietzsche (2007a, p. 269): “Como acho ridículos os socialistas, com este otimismo imbecil em relação ao “homem bom”, que esperaria no fundo do bosque, que se vá inicialmente suprimir a “ordem” conhecida até agora, e que em seguida se venha a desatar todos os “instintos naturais”.

Nietzsche opõe-se, portanto, ao socialismo devido a esse otimismo desenfreado de chegar ao poder, para então estabelecer uma nova ordem, novas diretrizes à condição humana, ou seja, uma moralidade que segundo Nietzsche, seria a expressão de um certo jesuitismo. Em outras palavras, dominar os homens para torná-los felizes a partir de uma crença determinista e ilusória.

O filósofo desconfiava do socialismo, bem como desconfiou do anarquismo. No *bosque* pelo qual Nietzsche cavalgou vislumbrou uma neblina densa e obscura no movimento revolucionário proposto pelo socialismo. No fundo, o socialismo seria o herdeiro do despotismo esclarecido, em última análise, herdeiros dessa fórmula política oriunda da tradição contratualista. Assim, pela ótica nietzschiana, os socialistas seriam reacionários num grau elevado, pois eles almejavam um poder tal, legitimado pelo Estado, aos moldes de um absolutismo, subordinando completamente o indivíduo à coletividade, isto é, liquidando qualquer aspiração do indivíduo, ofegante pela vida, pelo sentimento de uma vontade de poder, solapada pela ambição, pelo poder e pelo estabelecimento do Estado Ideal.

O fantasma político que me faz rir, assim como meus contemporâneos riem dos fantasmas religiosos dos tempo primitivos, é antes de mais nada a *secularização*, a crença no *mundo* e o fato de excluir das consciências qualquer idéia de um ‘para além’ e de um ‘outro mundo’. Seu objetivo é o bem-estar dos indivíduos *fugazes*: esta é a razão por que o socialismo é o fruto disso, quer dizer: os indivíduos *fugazes* querem conquistar a sua felicidade pela socialização, eles não têm mais por que *esperar*, como podem fazê-lo as naturezas dotadas de uma alma eterna, capazes de um eterno devir e de um aperfeiçoamento futuro. A minha doutrina ensina: viver *de tal maneira* que te seja preciso *desejar* viver novamente, eis aí a tua tarefa – tu viverás novamente *em todos os casos!* Aquele em quem o esforço procura o sentimento superior, que ele se esforce; aquele em quem o repouso procura o sentimento superior, que ele repouse; aquele em quem o fato de se integrar, seguir, obedecer procura o sentimento superior, que obedeça. Contanto que ele tome consciência daquilo que lhe causa este sentimento e não recue diante de *qualquer meio!* Nisso reside a *eternidade!* (NIETZSCHE, 2007a, p. 254-255, grifo do autor).

É interessante observar que a crítica de Nietzsche ao socialismo seria, no final das contas, pelo fato deste movimento político purpurizar uma atmosfera de medo e por incutir a palavra *justiça* nas cabeças das massas (homens de rebanho) *semi* instruídas, despojando todos de sua razão e criando nelas uma consciência favorável ao jogo pernicioso de que devem participar, ou seja, ao jogo pelo poder com fins utilitaristas. De fato, não há como negarmos que Nietzsche compreendeu que o socialismo sempre desejou em sua essência uma espécie de abundância do poder estatal, que normalmente seria associado ao movimento despótico.

O socialismo repousou no solo comum das doutrinas das afecções simpáticas, da compaixão e do interesse pelos outros, tomando-as como princípio da ação. Segundo este: “Na medida em que querem a subversão completa da sociedade, os socialistas precisam apelar para o poder.” (NIETZSCHE, 2007a, p.235).

Nietzsche foi um pensador que percorreu uma jornada na qual desferiu duros golpes às formas políticas, fossem elas: democracia, liberalismo, socialismo e até o próprio anarquismo. Para tanto, possibilitou eclodir um perspectivismo político inclinando a afetações mais próximas e favoráveis à forma política aristocrática. Há uma passagem entre os aforismos nietzschianos, mais especificamente no aforismo 466, de *Humano, demasiado Humano*, que chama atenção e que permite um enlace rumo à morada do aristocratismo nietzschiano – da qual tentaremos fazer jus a uma reflexão mais honesta, no próximo capítulo desta pesquisa –, a saber:

À revolução das ideias não sucede imediatamente a revolução das instituições, mas as ideias novas habitam ainda durante longo tempo a casa agora devastada e incômoda das suas antecessoras; elas a conservam, na medida em que não têm onde se alojar (NIETZSCHE, 2007a, p. 231).

Interpretamos que todos os movimentos políticos em suas ideologias acabaram por ser inevitáveis, sendo, pois, extremamente necessários para que pudéssemos chegar a um instante crepuscular, na aurora de um novo mundo, de um novo devir, ou seja, a radicalização da crítica nietzschiana aos ideais promulgados nas raízes de cada forma política configuraria uma pré-condição para o surgimento de um contramovimento. Por contramovimento, Nietzsche entenderia, como já foi apontado em outro momento, precisamente aquela perspectiva de uma Grande Política, aquela administração global da terra, que prepararia as condições suficientemente necessárias para o advento do legislador, isto é, daquele que será sintético, somatório e integrador –, o legislador do futuro, que trará um novo governo sobre a terra através de uma nova hierarquia, uma *nova aristocracia*.

Portanto, Nietzsche seria um defensor confesso de uma nova forma política alicerçada

na perspectiva de uma *nova aristocracia*. A missão desta seria libertar os homens das cadeias de milênios, para tanto, ela não deveria se imiscuir na *pequena política*, característica da sociedade moderna. Trata-se na verdade de uma aristocracia do saber, que surge da condenação da Modernidade e cujos membros não deveriam se ligar à sociedade como cidadãos, tampouco fazer política ou se interessar pela propriedade. A primeira tarefa dos homens superiores, que devem ser também os chefes da humanidade, é educar os homens para que eles se libertem e continuem a sua obra através das gerações (NIETZSCHE, 2007a, p. 53). Aristocracia do saber, sucedânea de uma cultura alexandrina. A próxima sessão desta pesquisa esboçará um traçado interpretativo sobre a concepção de Nietzsche acerca dessa *nova aristocracia*, que o mesmo ansiou como pilar da sua Grande Política.

3.5 Nova Aristocracia

[...] A raça aristocrática sabe que é determinadora de valores e não sente necessidade de ser aprovada ou elogiada; julga ser prejudicial em si mesmo aquilo que a prejudica; sente ser ela quem dá finalmente honra às coisas, quem *cria valores*. É a moral da exaltação de si mesmo. Nela predominam os sentimentos de prosperidade, de potência, de felicidade, de alta tensão, a consciência de uma riqueza que transborda e se dá; o homem aristocrático socorre o desgraçado, nunca ou quase nunca por compaixão, mas por um estímulo que lhe vem do excesso de sua potência. O homem aristocrata honra em si mesmo o poder, honra também aquele que tem poder em si mesmo, que sabe falar e calar, que exerce com prazer severidade e dureza contra si e tem veneração diante tudo que é severo e duro (NIETZSCHE, 2012, p. 191-192, grifo do autor).

O lócus autêntico no qual se monta a arena do experimentalismo político, em Nietzsche, é eminentemente teórico e não prático, visto que o filósofo não se lançou na tarefa de demonstrar como se organizaria efetivamente a sociedade civil, ou seja, não há apontamentos versando sobre a práxis política propriamente dita, além disso, como não há uma obra específica destinada à filosofia política, trata-se, então, aqui, de desenvolver uma reconstituição das incursões desse pensador nessa esfera, sendo assim, falar de uma filosofia política em Nietzsche é algo que pode ser feito desde que se respeite esses limites impostos para essa tematização e a ausência dessa dimensão mais prática é um deles, portanto, é no âmbito teórico que essa pesquisa tem se desenvolvido, e continuará a se desenvolver, buscando elementos interpretativos que permitam discutir os meios para se construir a *nova aristocracia* e, por conseguinte, os meios para realização do *novo homem* que acompanha o perspectivismo político. Visando compreender, ainda, que sociedade será esta contemplada por Nietzsche, sob a perspectiva de um governo global, a partir da Grande Política e qual seria a missão desta *nova aristocracia*, *aristocracia do saber*.

Quanto às, não raras, ambiguidades e contradições, que os conceitos gestados pelo

experimentalismo político de Nietzsche suscitam, e que já em alguns momentos anteriores foram apontadas, cumpre dizer, que – embora não seja prerrogativa exclusiva da filosofia nietzschiana, posto que mesmo em autores mais sistemáticos as ditas ambiguidades se façam, frequentemente, presentes –, estas sintetizam muito bem a filosofia perspectivista da linguagem plural do experimentalismo da Grande Política e precisam ser consideradas também, pelo menos sob certa medida, à luz de tal forma de fazer filosofia.

Nietzsche nos alertou que chegaria um momento em que deveríamos ser capazes de transvalorar todos os valores, ou seja, deveríamos ser capazes de poder criar e legislar sobre uma *nova moralidade, novos valores*, só assim superaríamos os valores da tradição (da pequena política) e alcançaríamos a superação da tradição político-moral ocidental para ascendermos a um porvir, a uma nova aurora (a um cultivo da Humanidade de modo mais elevado).

A Grande Política é a realização no sentido da ação, sob a condição de uma inversão de todos os valores, uma vez que, os velhos valores já se encontram esgotados, gastos em suas possibilidades de realização. Esta não poderia ser realizada pelos acomodados homens da massa, homens de rebanho, homens estes que já se entregaram à força das ilusões, mas apenas pelos conquistadores que trariam a realização de uma nova hierarquia, uma nova escravidão, uma *nova aristocracia*.

Nietzsche então apresenta os legisladores do futuro no decurso de uma transformação global e plena da Humanidade, ou seja, um transvaloração, cuja condição apenas poderá ser realizada no âmbito da linguagem, já que a linguagem que legislava sobre a tradição deveria agora ser considerada gasta e insatisfatória por ter criado ilusões aprisionando as vidas aos seus ideais metafísicos. Nietzsche então lançará os legisladores de um futuro, que deverão ser criadores de novos conceitos e imagens afirmadoras da vida, afeiçoado aos valores supremos (superiores).

A Grande Política da linguagem implicaria em uma guerra de espíritos, contra o nacionalismo, o patriotismo, moralismo, contratualismo, por uma inversão completa de todos os valores, possibilitando à humanidade retornar para si mesma, para sua naturalidade, uma guerra, portanto que põe em questão a grave alternância entre ascensão e declínio.

O que notamos é que há no movimento do perspectivismo da Grande Política nietzschiano, um entrelaçamento íntimo ao movimento da linguagem, em seu ato criador de conceitos e de representações, que acabaram por fundar mundos, significações da vida na qual a humanidade sempre empreendeu tal marcha. Marcha esta que buscou desconstruir o edifício conceitual, o emaranhado de valores morais e políticos da tradição que a modernidade

sustentou, sob o codinome martelo. Nietzsche se apresentou enquanto este *legislador do futuro*, desconstruiu a metáfora da verdade e com isso inaugurou a sua Grande Política.

Em seu perspectivismo político Nietzsche nos apresentou uma mudança de mentalidade, capaz de realizar tarefas superiores, dentre elas, superar a condição de rebanho que imperava sobre a Modernidade e de proporcionar uma elevação de cultura e da política, a um refinamento da Humanidade sob a égide de uma nova aristocracia, escopo em que a missão estaria proclamada pelos legisladores do futuro (senhores da terra) de poder libertar os homens da prisão de milênios, das mentiras proclamadas pela tradição. Para tanto, a Grande Política seria exercida pelos homens superiores, *legisladores do futuro*, a favor de uma liberdade de espíritos, diante de uma nova tábua de valores que fortaleceria o homem, tanto politicamente quanto culturalmente. Se uma tal proposta política que busca uma auto superação do homem é válida, isso é algo que poderíamos nos perguntar. Certo é, que no entender de Nietzsche, nisso reside a vontade de poder superior, alcançável somente através da Grande Política.

Ansell-Pearson (1997), em *Nietzsche como pensador político*, relatou que a missão desta *nova aristocracia* nietzschiana seria justamente a de libertar os homens das cadeias de milênios, para tanto ela não deveria se imiscuir na *pequena política*, característica das sociedades modernas.

A *nova aristocracia* de Nietzsche contemplou uma nova classe de homens superiores, segundo Ansell-Person (1997) essa nova classe de homens deveria estar afastada da religião, da política e dos valores vigentes, isto porque Nietzsche vislumbrou a elevação de toda uma cultura que agora poderia estar em torno de valores ascendentes. Homens raros, mas que pudessem estar imbricados política e culturalmente a favor da grandeza do homem baseado em uma “moralidade superior” em oposição ao universalismo democrático, do qual estava impregnada a Modernidade, fundando a moralidade do rebanho.

Young (2014), fez uma leitura sobre a cultura superior de Nietzsche e expôs que este tentou desenvolver uma nova sociedade pós-cristã “esclarecida”, uma cultura “superior” baseada na “razão”. No aforismo 257, de *Além do bem e do mal*, argumenta Nietzsche (2005a, p. 153, grifo do autor), que:

[...] é certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo *começou* na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastores, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em

reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras” [...]).

Na perspectiva de Nietzsche, a casta dos nobres configuraria uma classe capaz de fundar uma moral superior alicerçada em valores afirmativos da vida. Moral que não indica idealizações, mas, sobretudo, afirmações diretas dos impulsos vitais aos moldes da *virtú*³⁹ homérica ou maquiavélica. Ser nobre é o esforço no empenho da auto superação constante, não a facilidades ou a luta pelos seus ‘direitos’. Os privilégios da nobreza não são favores, são conquistas; não são direitos adquiridos sem merecimento e simples uso de concessões, mas o resultado de um esforço constante de superação. Assevera Nietzsche (2007a, p. 299, grifo do autor):

Indivíduos mais fortes serão aqueles que poderão resistir às leis da espécie sem por isso morrer; são os solitários. É a partir deles que se forma a *nova nobreza*: mas, durante a sua formação, muitos solitários *deverão* morrer!, porque, na medida em que estão *isolados*, perderão a lei que conserva e a aparência habitual.

A vida do nobre se contrapõe totalmente à vida vulgar e estática. Nietzsche sempre buscou a altivez deste espírito nobre como oposição à vida do homem de massa, plebeu (rebanho). Destarte, o movimento da sociedade aristocrática em Nietzsche deve se apresentar como força guerreira que se afasta das massas, e que pela educação seleciona e funda uma nova hierarquia.

Apolinário (2011), no artigo *As andanças do homem superior em Nietzsche*, corrobora que elevado, grande, altivo, nobre são sinônimos frequentes usados por Nietzsche quando reporta ao tipo humano estimado e reclamado em seu projeto crítico da moral e da política, em contrapartida ao “demasiado humano” edificado sob ‘pedras’ do ressentimento e da má consciência. A nobreza é uma elite de natureza superior, que se caracteriza por um *pathos*, individualizado e particular sobre uma escala de valores.

Nietzsche em um determinado sentido é contra a noção de ‘melhoramento’, de aperfeiçoamento, de um exemplar humano julgado como ‘melhor’, subjacente aos discursos morais e políticos de uma tradição, mas acaba por desembocar num certo aperfeiçoamento da condição humana no projeto da Grande Política (APOLINÁRIO, 2011, p. 272).

³⁹Nietzsche revela traços correspondentes ao pensamento político de Maquiavel no que se refere à virtude do homem superior, da classe nobre, quando o mesmo concebe uma nova casta superior de homens que destruirá a moralidade cristã (casta inferior) em prol da constituição de uma moralidade ativa, uma nova Humanidade dotada de vontade de potência capaz de transvalorar os valores da Tradição e da Modernidade, vejamos que *Virtú* representa um conjunto de qualidades, que vinculam-se a valor, capacidade, determinação, energia, engenhosidade e proeza. Dessa maneira, Maquiavel não se refere à virtude cristã – empenhada na salvação da alma –, mas à virtude pagã, na qual a perfeição do indivíduo conta menos que o resultado obtido. (MAQUIAVEL, 2010. p. 196).

A aspiração nietzschiana a favor de uma sociedade aristocrática acaba por ser um dos pilares da Grande Política e irradia a força de criação de *valores novos*, no sentido de opô-los radicalmente aos *ideais modernos*, que tiveram no utilitarismo a base de sua moral de escravos, esta moral que sempre condenou os poderosos e satanizou o poder, exaltando a liberdade e a felicidade do rebanho, conforme bem o percebeu Sobrinho (2007) em sua apresentação dos *Escritos sobre Política* (volume 1). Assim, o processo de desenvolvimento de uma aristocracia exige que haja sempre uma seleção no sentido da formação de uma raça forte e superior.

Indeterminado, inconcluso, contingente, possibilidade aberta para si mesmo, vir-a-ser, um fazer-se, um autocriar-se, estas seriam as principais características inerentes a essa nova raça, e que se opõe a toda a moralidade de rebanho, ao homem europeu herdeiro do cristianismo, esboçada desde a Tradição até a Modernidade.

Nietzsche lapidou sua Grande Política, assim como sua forma da *nova aristocracia*, numa distinção entre um tipo inferior, doentio, fraco, escravo, associado ao homem cristão (homem de rebanho) e um tipo superior ao qual se articulam as designações nobres, senhor, aristocrata. Enfatiza Nietzsche (2007a, p. 312, grifo do autor), que:

[...] O ponto perigoso e inquietante é alcançado quando a vida mais elevada, mais complexa e mais amplas se aventura *para além* das normas da antiga moral. O “indivíduo” é tão obrigado a dar para si próprio as suas leis, a descobrir os procedimentos e as astúcias que permitiram que ele se conservasse, se elevasse, se libertasse. Então, surgem novos para que?; e novos com que?; não há mais fórmulas comuns; a incompreensão se alia estritamente ao desprezo; o declínio, a corrupção e as mais altas aspirações tecem entre si terríveis liames; o gênio da raça transpõe toda a cornucópia da abundância do bem e do mal [...].

Nietzsche abertamente pontuou que, para se alcançar um tipo superior de sociedade, nesse caso a aristocracia, seria necessário um movimento originalmente da guerra e da conquista, que em sua expressão política deveria solapar o domínio de ordem espiritual, na ordem da criação de novos valores supremos, de maneira que, pudesse se opor ao homem europeu, que foi moldado pela religião e pela moralidade da tradição socrática platônica, que introduziu costumes e instituições jurídicas perenes nas sociedades europeias como um todo, por esse motivo declara Nietzsche (2007a, p. 325, grifo do autor):

É preciso uma declaração de guerra dos *homens superiores* contra a massa! Em todos os lugares, a mediocridade se junta para tomar o poder! Tudo que amolece, abranda, coloca o “povo” como valor ou “a feminilidade”, favorece o *suffrage universel*, quer dizer, a dominação dos homens *inferiores*. Mas vamos lançar mão de represálias e colocar em plena luz e nas barras do tribunal todas essas manobras [que na Europa começaram com o Cristianismo].

Nietzsche clama em sua Grande Política pela necessidade de procurar a *grandeza do homem* algo que, segundo ele, apenas poderia ser concretizado em uma *nova aristocracia*. É

salutar pontuar que não há garantias de que a *nova aristocracia* venha de fato prevalecer, pois a sua incursão, forjada pelo perspectivismo, é de caráter experimental. A Grande Política, bem como a nova ordem aristocrática é de caráter experimental e, como toda experiência ela ficará sempre exposta ao fracasso e à destruição, por esse motivo afirma Nietzsche (2007a, p. 299), que: “O meu sentimento distingue as naturezas humanas superiores e inferiores; aquilo que ele distingue e a maneira como distingue, é isto que experimentei um dia tão duramente e tão firmemente quanto possível”.

Conforme Sobrinho (2007, p. 58), Nietzsche exclama que *uma hierarquia deve ser fixada pelos mais fortes, e com ela surgiram também as esferas do mando e da obediência: o povo precisa de homens exemplares a quem imitar e seguir*. Pergunta-se então: que homens seriam esses, os exemplares de superioridade, alardeados por Nietzsche? Nas palavras de Nietzsche, em naturezas como as de César e Napoleão, se poderia pressentir o futuro dos homens superiores: assumir a responsabilidade mais pesada e não sucumbir por isso. Homens que esboçaram uma superioridade, crença forte na hierarquia e “imorais”. Verdadeiras expressões de uma singularidade do tipo superior às castas inferiores, “mais virtuoso, mais heroico ou mais terno do que os homens inferiores, mas porque se é *mais frio, mais brilhante, mais amplo de visões, mais solitário* (NIETZSCHE, 2007a, p. 341).

Nós, raros ou numerosos, que ousamos novamente viver num mundo *des-moralizado*, nós, pagãos da nossa fé: somos também verdadeiramente os primeiros a compreender o que é uma fé pagã: precisar conceber seres *superiores* ao homem, estes seres “para-além do bem e do mal”; precisar considerar que ser superior é sempre ser imoral. Acreditamos no Olimpo – e *não* no “crucificado” (NIETZSCHE, 2007 a, p. 356, grifo do autor)

A citação acima reforça que a cultura verdadeira para Nietzsche é fundada sobre uma seleção de espíritos superiores que vivem num mundo *des-moralizado*, ou seja, que estão para além do bem e do mal, de qualquer valor que represente uma tábua cristianizada e cristalizada pela tradição filosófica. Nietzsche encontrou na *nova aristocracia* a possibilidade de realização da Grande Política, a favor do cultivo de uma espiritualidade forte e elevada capaz de se opor à política de fragmentação nacionalista, de um nivelamento do espírito e, portanto de uma homogeneização, que conduzia ao apequenamento e mediocrização do tipo homem, assim nos relata Nietzsche (a, p. 329):

Eu quero fundar uma nova classe: uma ordem de homens superiores, junto dos quais os espíritos e as consciências aflitas possam vir buscar aconselhamento; que como eu saibam viver não somente para além dos dogmas políticos e religiosos, mas tenham também superado a moral.

A Modernidade para Nietzsche traz consigo a decadência da cultura e da política, contra a qual a única alternativa seria uma inversão dos valores vigentes levados a cabo sob a

liderança de uma aristocracia de homens sábios. Nietzsche mesmo se coloca como um desses homens sábios, ainda pelo fato dele mesmo considerar que já ultrapassou a tradição e os valores decadentes da Modernidade.

Compreende-se que o projeto de uma Grande Política em Nietzsche perpassa necessariamente pela fundação de uma sociedade aristocrática do saber, na qual uma casta de nobres deve se estabelecer, para, então, poder oferecer as condições necessárias para a elevação da condição do homem, sejam elas sociais, culturais, políticas e morais e que visem a formação de espíritos livres cuja liberdade se realiza na transvaloração dos valores negadores da vida. Urgente é desenvolver valores afirmativos da vida, que se opunham ao nivelamento e a igualdade, inerentes ao movimento democrático, em todas as suas versões presentes na Europa e oriundas do instinto gregário, próprio à moral do rebanho.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu conheço a sorte que me está reservada. Um dia, meu nome será associado à lembrança de algo terrível – a uma crise como jamais houve na terra, à mais profunda colisão das consciências, a um veredito inexoravelmente tomado *contra* tudo o que até agora se acreditou, se reivindicou, se santificou. – E, apesar de tudo isso, não há nada em mim que seja próprio de um fanático: aqueles que me conhecem me tomam como um erudito muito simples, talvez um pouco malicioso, que sabe estar de bom humor com todo mundo. Este livro dá, espero eu, uma imagem totalmente diferente da imagem de um profeta, eu o escrevi para destruir pela raiz qualquer mitologia a meu respeito – há algo de provocador mesmo na minha seriedade, eu gosto tanto do que é menor quanto do que é maior, eu não sei me despir da minha felicidade no momento das terríveis decisões, eu amo mais intensamente do que o homem jamais o fez. Fatal e – Deus ou farsante – é o que há de involuntário em mim, tudo isso sou eu. – E, apesar disso, ou antes, não apesar disso, pois até agora todos os profetas foram mentirosos – a verdade fala pela minha boca; - mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora se chamava de verdade a *mentira*... Inversão de todos os valores, esta é a minha fórmula para designar um ato de supremo retorno da Humanidade a si mesma: meu destino é deixar que venham no cerne das questões de todos os tempos, mais a fundo, mais corajosamente, mais honestamente, do que qualquer homem até agora procurou *descobrir* – eu não desafio os que vivem hoje, eu desafio muitos milênios... Eu trago uma contradição e sou, contudo, o contrário de um espírito negador. Somente a partir de mim é que haverá novamente esperanças, eu conheço missões de uma elevação tal, que esta noção não existia antes de mim – eu sou *par excellence* o *Mensageiro da Boa Nova*, devo ser totalmente o homem da fatalidade. – Pois se um vulcão entra em atividade, teremos sobre a terra convulsões como jamais houve outrora. A ideia de política será então totalmente reabsorvida numa guerra de espíritos, todas as formas de poder serão relativizadas – haverá guerras como jamais houve na terra... (NIETZSCHE, 2007b, p. 238-239, grifo do autor).

Sem suprimir sequer um vocábulo ou grafia, o fragmento acima revela a profundidade do pensamento político de Nietzsche em sua finalidade, que originou, por sua vez, a problematização deste trabalho de pesquisa, a saber, a questão da Grande Política, enquanto um projeto maior de transvalorização de todos os valores.

A Grande Política é, sobretudo, uma questão da própria moralidade e de como pode ser superada, neste caso a moral da Tradição Cultural e Política, em prol de uma nova moral, que legitimaria a elevação da própria Humanidade. Mediante isso, Nietzsche procurou caracterizar uma nova forma de governo aristocrático, que cultivasse uma classe superior de homens que alcançaria o governo global da terra, em especial, da Europa.

Nietzsche, um pensador aforismático, assistemático e intempestivo – *Vulcão*, ao mesmo tempo, proclamador de *verdades* terríveis, plurais e ambíguas. Percorrer seu pensamento é caminhar por labirintos e em terrenos movediços, sobretudo no que diz respeito às suas incursões políticas, pois é tanto um florescer como um crepuscular de diversos conceitos, que nos convida a recriar e constituir novos pensamentos.

Nesse processo do *novo*, Nietzsche se automeuou como *o mensageiro da boa nova*, por buscar contradizer o espírito negador e ressentido da tradição moral e política do

Ocidente. Nietzsche se colocou na condição de um espírito afirmador, que faria uma oposição à Moral do ressentimento e da piedade, que impregnou toda a Humanidade, que teve como berço o par de formação do rebanho (homem de massa/Moderno), fundada na Tradição Socrático- Platônica e Judaico-Cristã. Na concepção de Nietzsche, a moralidade cristã forjou valores que ofereceram uma dinâmica decadencial da condição Humana, empreendendo, assim, uma guerra contra os valores aristocráticos que reforçavam a superioridade do homem, numa condição de nobreza e auto legislação de suas vontades afirmativas da vida e do corpo.

Nietzsche, então com seu anseio a favor da vida, lançou o projeto da Grande Política, que necessariamente perpassa por um aperfeiçoamento da Humanidade através dos valores aristocráticos, os quais são combativos aos ideais de igualdade e nivelamento entre os homens, que criariam uma uniformidade do homem, algo que Nietzsche foi sempre contrário.

Nietzsche aliou seu conceito de Grande Política à sua forma de conceber a vida por um viés de afirmação. A própria vida nada mais é para Nietzsche que uma disputa, uma guerra, um conflito de valores, e eternamente uma luta pela interpretação de ideias e mais ideias. A genealogia de Nietzsche revela muito bem o *agon* no cerne da arte de interpretação, ou seja, de tornar-se senhor de si.

Este *tornar-se senhor de si* é um movimento empreendido pela vontade de potência, que é um dos pilares da Grande Política em Nietzsche, conforme esboçamos na pesquisa, e que permite contemplarmos a ideia de vontade de formação e elevação de um novo homem (além-do-homem), ao criar novos valores. A Grande Política nos abre a possibilidade de transfigurar a existência sobre a terra, onde o *além-do-homem* nos indica o futuro para o “grande” e o novo sentido para a Humanidade.

O movimento empreendido pela Grande Política instauraria o homem como senhor da terra e senhor de si, promovendo uma guerra não a favor de orgulhos nacionalistas e ódio de raças, mas no campo dos valores pela afirmação da vida, tal como Nietzsche a entendeu: como vontade de potência, hierarquia, aristocracia, inversão dos valores, contra a moral da *décadence* e niilismo.

A Grande Política em Nietzsche exige uma *nova linguagem*. Uma linguagem que não fortaleceria a hegemonização da condição humana e sim um processo de heterogeneização, já que haveria uma seleção daqueles dispostos a criar para além de si valores e o estabelecimento de uma hierarquia de valores.

Entretanto, será que poderíamos pensar que com a *nova linguagem* da Grande Política, Nietzsche culminaria na formação de um novo rebanho, sendo que tanto combateu a moralidade do rebanho em seu projeto? Bem, falar em rebanho para Nietzsche é falar em um

apequenamento e mediocrização do tipo homem, é falar em igualdade de todos, uniformizando a todos sob uma mesma fachada de submissão a ideias metafísicas da Tradição (Deus, Alma, Espírito) e rebaixamento do corpo diante a repressão de suas vontades/inclinações, e a psique à condição de pecado e má consciência. O espíritos livres, por sua vez, seriam os formadores da *nova aristocracia*, visto serem estes afirmadores da vida e já por essa perspectiva se distinguiriam do rebanho.

Há que se observar, que tais *espíritos livres* não seriam estabelecidos senão por uma legalidade natural, isto é, pela ordem ditada pela própria natureza, sobre a qual ninguém tem poder e que não estabelece a mesma condição ou situação para todos. Assim, a superioridade de uns e a inferioridade de outros faz parte dessa ordenação da natureza, e nesta a heterogeneidade encontra-se preservada, equilibrando a humanidade, sendo que é isso que lhe é próprio. Com efeito, quanto a esse aspecto afirma Varela (2010, p. 170):

Es La Naturaleza, no Manú, La que separa entre sí a lós preponderantemente espirituales, a lós preponderantemente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, que non destacan ni em una cosa ni en la outra, los Mediocres – estos últimos son el gran número; los primeros, la selección.

Esse pensamento que esteve bem presente na primeira fase da filosofia nietzschiana, diz Varela (2010) ressurgir ainda de forma mais vigorosa posteriormente, sendo assim, a pretensão de estabelecer uma proposta niveladora a partir da ideia da *nova aristocracia* não parece a interpretação mais condizente com o que Nietzsche pretendia, de modo que mesmo a educação que possa ser estabelecida por essa *nova aristocracia* há que ser concebida dentro desses parâmetros estabelecidos pela natureza, onde nem todos, como efeito, chegarão à condição de espíritos livres. Por outro lado, uma outra crítica poderia surgir dessas explicações e que apontariam de forma mais eficaz para a possibilidade de contradição, a saber: não estaria Nietzsche, com isso, alinhando-se, em grande medida, à filosofia política presente na *República* de Platão, sendo que a este tanto criticou? Questão que nos parece conduzir a uma crítica mais pertinente, mas que foge ao propósito desta pesquisa discutir.

Nietzsche, ao eleger uma *nova linguagem* a favor da instrumentalização da Grande Política, configura uma força de criação, ou melhor, autocriação. Criar consiste no legislar. Neste sentido, se esclarece a afirmação de Nietzsche, de que a Grande Política toma a fisiologia como sua questão central. Agir, sentir, querer e pensar não se limitam a consciência e, aliás, a própria vida transborda o seu jogo (TÓTORA, 2008, p. 139). Jogo entre perspectiva e vontade de potência, que emergem, em um pensamento de combate à vontade de verdade, que constitui a tradição política e moral, mas também de afirmação da vida.

A Grande Política em Nietzsche é desenhada através do pluralismo, do

experimentalismo e do perspectivismo, que acaba por confluir em jogos de forças interpretativas. Toda interpretação é perspectivista e Nietzsche oferece uma lógica singular para desenvolver sua Grande Política, o que nos faz percorrer certas ambiguidades no decorrer da hermenêutica interpretativa sobre seu conceito de Grande Política. Assinala Viesenteiner (2006, p. 180, grifo do autor), que ...

O perspectivismo de Nietzsche, caso seja possível uma definição genérica do conceito, é uma *práxis* que o filósofo utiliza para *desestabilizar* e posteriormente *desarticular* aquelas perspectivas que generalizam onde não pode ser generalizado, onde todas falam “em tom incondicional” ou tomam “a si de modo incondicional” (ABM:198), pretendendo portanto serem universais indo *para além de um certo contexto do qual emergiram* com a característica de validade eterna. Sem se tomarem como “perspectivas provisórias” (ABM: 2), mas, ao contrário, tomando-se por absolutas (ABM: 221), tais perspectivas fecham-se em si mesmas num mumificado dogmatismo, necessitando, por isso, exterminar outras perspectivas também possíveis, sem conseguir perceber que “poderia haver uma veracidade mais louvável no pequeno ponto de interrogação que colocarem depois de suas palavras de ordem e doutrinas favoritas [e ocasionalmente de si mesmos] [...]” (ABM: 25). O perspectivismo, portanto, é aquela espécie de filosofia experimental em que se supera precisamente a patologia do absoluto e se permite ao filósofo não levar as coisas tão a sério, mas sim “*na brincadeira, na jovialidade*”.

Multiplicidade conceitual, uma designação peculiar ao contramovimento empreendido por Nietzsche no que se refere ao seu perspectivismo político. Como bem observado por Viesenteiner, o pensamento político em Nietzsche é determinado por uma filosofia experimental e nos lança em um solo repleto de dinamites. Na Grande Política sempre haverá louváveis pontos de interrogação. Guerra, conflito, *agon* político, hierarquia, escravidão e muitas outras questões a serem expandidas fazem parte deste emaranhado de interrogações, que nos permitem alargar as diversas interpretações do pensamento político em Nietzsche, jamais no anseio de resolvê-las, mas, sobretudo, de apontá-las e, por vezes, problematizá-las.

A tarefa que a Grande Política se propõe, corresponde num encaixe perfeito com o segredo que a própria vida confiou a Zaratustra, a saber, *eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo*. Superar a si mesmo, criar, cultivar e semear um futuro, que perscruta o corpo cuja vida é vontade de potência.

Diante da análise e das conjecturas apresentadas, acerca do experimentalismo da Grande Política em Nietzsche, traçou-se o itinerário da pesquisa, no qual perpassamos primeiramente por uma análise contextual concreto e temporal, em que o pensamento político de Nietzsche foi sendo estabelecido criticamente, quer por meio do cotejamento da situação histórico-política da Alemanha do séc. XIX, quer pela tentativa de reconstituir o significado para este filósofo do movimento Iluminista, das revoluções (dentre elas: Revolução Industrial e Revolução Francesa), do próprio contratualismo moderno – onde focalizamos sobretudo o contratualismo rousseauiano.

Posteriormente enveredamos pela compressão do perspectivismo e da linguagem de Nietzsche, enquanto instrumentos da Grande Política, demonstrando que só é possível alcançar a Grande Política pelo viés de um experimentalismo jovial e disposto a recriar os conceitos da Tradição Política Moral a partir de uma genealogia.

Após esclarecido o tema do perspectivismo político em Nietzsche, bem como da linguagem, passamos ao aprofundamento de alguns conceitos-chave da filosofia nietzschiana, referente ao núcleo duro da Grande Política, tais como o niilismo, a transvaloração, além-do-homem, legisladores do futuro e novos senhores. Finalizando esta sessão, foi ilustrada a compreensão crítica de Nietzsche sobre as formas de governo, dentre elas: o liberalismo, a democracia e o socialismo.

Por fim, apresentamos o movimento político, pensado por Nietzsche, a favor de uma *nova aristocracia*. A missão de uma *nova aristocracia* seria, sobretudo, de libertar os homens da cadeia da tradição político-moral ocidental e promover a superioridade e elevação da condição humana.

A tarefa dos homens superiores seria, em grande medida, educar os homens, para que eles se libertassem e continuassem a sua obra através das gerações, obra esta que é o de desvendar o segredo resguardado a Zarathustra, ou seja, “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo”. Superar a si mesmo, tarefa crucial na Grande Política e aliada da complementaridade entre perspectiva e vontade de potência. Quem interpreta? A própria vida.

Não podemos negar as dificuldades apresentadas ao longo do discernimento do conceito da Grande Política em Nietzsche, trilhando ambiguidades múltiplas ao longo deste trabalho, todavia não suficientes a ponto de nos privar de constatar que o pano de fundo que permeia a política Nietzschiana é a liberdade do espírito e do próprio corpo, enquanto grande Razão. Pensar política em Nietzsche é pensar pelo sentir, pelo experimentar, abandono e reencontro, criar e recriar, eterno *agon* de si mesmo.

Dessa forma, pensamos ter conseguido, no mínimo, tangenciar e apresentar um pensamento político perspectivista e experimental pelas diversas obras que percorremos, sobretudo, nos *Escritos Políticos* (volumes 1 e 2) de Nietzsche, reunidos e publicados postumamente.

Não se pode negar que o pensamento de Nietzsche é profundo e ao mesmo tempo original, por vezes anunciador de eventos cujo caráter profético é inegável, apesar do próprio Nietzsche ter se intitulado nada profético. O perspectivismo político nietzschiano é um experimentalismo e para encararmos tal desafio de compreendê-lo, é necessário nos desarmarmos de antigos conceitos e com vigor encará-lo como inseparável da interpretação,

interpretação-força, crescimento, criação de novos conceitos, de uma *nova linguagem, a saber, a da Grande Política*. A Grande Política, entendida, por fim, como aumento de potência, forjando assim uma *nova nobreza*, que possa escutar a voz clamada pelo corpo e o corpo é vida, como vontade de potência.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Trad. de Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. As andanças do homem superior em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 28, p. 263-295, 2011.
- AZAMBUJA, C.C. Introdução ao método genealógico de Nietzsche, **Revista ethic@**), Florianópolis, v. 12, n.1, p. 127-142, jun. 2013.
- BARANOWSKI, Shelley. **Império nazista**: o imperialismo e o colonialismo alemão de Bismarck a Hitler. Trad. de Fernanda Brito Bincoletto. São Paulo: Edipro, 2014.
- BERKOWITZ, Peter. **Nietzsche**: la Ética de un inmoralista. Trad. de María Condor. Madri: Catedra Teorema, 2000. (Colección Teorema – Serie mayor)
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da política. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo: Unijuí, 2004.
- CARVALHO, Zilmara de Jesus V. de. O Estatuto de Cientificidade da História no século XVIII: uma reflexão a partir de Kant. In: MELONIO, Danielton Campos; ASSAI, José Henrique Sousa (Org.). **Problemas de Filosofia e Ciências Humanas**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015, p. 279-304.
- CASSIRER, Ernest. **A filosofia do iluminismo**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1992. (Coleção Repertórios).
- CAVALCANTE, Berenice. **A Revolução Francesa e a Modernidade**. São Paulo: Contexto, 1991. (Repensando a história geral).
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CONILL SANCHO, Jesús. *A grande política*. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p. 83-116, 2015.
- CONSTANTINIDÈS, Yannis. O niilismo extático como instrumento da Grande política. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 22, p. 127-150, 2009.
- COROA, Pedro P. Natureza e cultura humana: um problema comum a Rousseau e a Nietzsche. In: COLÓQUIO ROUSSEAU, 2., 2005, Campinas. **Anais...** Campinas: Unicamp, 2005.
- COSTA, Cristina. **Sociologia**: introdução à ciência da sociedade. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

DANTO, Arthur. **Nietzsche as Philosopher**. Nova York / Londres: MacMillan, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de António M. Magalhães. 2. ed. Porto: Rés-Editora, 1996.

DENAT, Céline. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 32, p. 41-71, fev. 2013.

DICIONÁRIO DE ALEMÃO-PORTUGUÊS. Lisboa: Porto editora, [20-?].

ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus no século XIX e XX**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Não encontrei citação

HARDT, Lúcia Shneider. Rousseau e Nietzsche: de como a ideia de natureza estabelece o dever. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 21, p.207-218, 2012.

HATAB, Lawrence J. **A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução**. Trad. de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HERMAN, Arthur. **A ideia de decadência na história ocidental**. Trad. de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **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.

HOBSBAWM, Eric J. **A revolução francesa**. Trad. de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura)

JOSÉ, Francisco; FALCON, Calazans. **Iluminismo**. São Paulo: Ática, 1986.

JULIÃO, José Nicolau. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, v, 17, n. 1, p. 01-20, 2014.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

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

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. de Maria Júlia Goldwasser; revisão de Zélia de

Almeida Cardoso. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003. (Sendas e Veredas)

MARTON, Scarlett. (Org.). **Nietzsche, um “francês” entre os franceses**. São Paulo: Barcarolla: Discurso Editorial, 2009. (Sendas e Veredas)

_____. **O pensamento vivo de Nietzsche**. São Paulo: Martin Claret, 1985.

_____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discourse: Unijuí, 2000. (Sendas e Veredas)

_____. Nietzsche e a Revolução Francesa. Discurso; **Revista Depto. Filo. USP**, São Paulo, n. 18, p.85-96, 1990.

MELLO, Alex Fiúza. **Modo de produção mundial e processo civilizatório**: os horizontes históricos do capitalismo em Marx. Belém: Paka-Tatu, 2001.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche**: civilização e cultura. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. (Coleção biblioteca do pensamento moderno)

NASCIMENTO, Milton do N.; NASCIMENTO, Maria das G. **Illuminismo**: a revolução das luzes. São Paulo: Ática, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Escritos sobre política** v. 2. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; São Paulo: Loyola, 2007b.

_____. **A vontade de poder**. Trad. e notas por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. _____. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos filosóficos)

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. e notas de Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. (Coleção Textos filosóficos)

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a. (Coleção Textos filosóficos)

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. e Prefácio de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2005b.

_____. **Considerações Intempestivas**. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. de Renato

Zwick. Posto Alegre: L&PM, 2011b.

_____. **Ecco Homo:** de como a gente se torna o que a gente é. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2011c.

_____. **Escritos sobre educação.** Trad. Apres. e Notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2011d.

_____. **Escritos sobre política.** v.1. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; São Paulo: Loyola, 2007a.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles.** Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **O Anticristo:** Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Trad. notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

_____. **O nascimento da tragédia.** Trad. de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005c. (Biblioteca Clássica).

_____. **Obras incompletas.** Seleção e ensaio de Gérard Lebrun; Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014. (Coleção Fábula).

_____. **Sobre verdade e mentira.** Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008c. (Estudos Libertários).

OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche.** Berlin/New York: Und. Erw. Anfl. 1999.

RIOUX, Jean Pierre. **A revolução industrial: 1780-1880.** Trad. de Waldirio Bulgarelli. São Paulo: Pioneira, 1975.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. **Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura.** São Paulo: Annablume, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Trad. de Laurent de Saes. São Paulo: EDIPRO, 2015.

_____. _____. Trad. de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Trad. de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

_____. **Do contrato social.** Trad. de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

SALINAS-FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: Humanitas: Discurso Editorial, 2007.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 29, p. 35-75, 2011.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. *Apresentação*. In: _____. **Escritos sobre política**. Friedrich Nietzsche. v. 2. A pequena e a grande política. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.

STAROBINSKI, Jean. **1789 – Les emblèmes de la raison**. Paris, Flammarion, 2001.

STARR, Chester G. **O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V a.C.** Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche e a linguagem**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

TOTORA, Silvia Maria Corrêa. Vontade de potência: a grande política. Arte e Política em Nietzsche - apontamentos de um estudo inicial. **Aurora (PUCSP. Online)**, v. 1, n. 2, p. 134-155, 2008.

VARELA, Nicolás González. **Nietzsche contra la democracia: el pensamiento político de Friedrich Nietzsche 1862-1872**. Espanha: Montesinos Ensayo, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000**. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. **Algumas reflexões sobre a crítica de Nietzsche a Rousseau**. In: COLÓQUIO ROUSSEAU DA UNICAMP, 2., 2005, Campinas. **Anais...** Campinas: Unijuí, 2005.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica**. Trad. de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2014.