

RAFAEL DIAS FERREIRA

**NIETZSCHE E A TAREFA DA *GRANDE POLÍTICA*:
Sobre a interpretação perfeccionista de seu radicalismo aristocrático**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia (área de concentração: Ética e Filosofia Política; linha de pesquisa: Fundamentação e Crítica da Moral).

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2013

Catálogo na publicação
Maria Fernanda Monte Borges
Bibliotecária
CRB - 10/1011

F383n

Ferreira, Rafael Dias

Nietzsche e a tarefa da grande política : sobre a interpretação perfeccionista de seu radicalismo aristocrático / Rafael Dias Ferreira ; orientador Clademir Luís Araldi. - Pelotas, 2013.

140 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

1. Filosofia 2. Nietzsche 3. Grande política 4. Perfeccionismo 5. Aristocratismo
I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD 100

Banca examinadora

.....
Prof. Dr. Emmanuel Timothée Salanskis

.....
Prof. Dr. Luís Eduardo Rubira

.....
Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Orientador)

Agradecimentos

Agradeço, inicialmente, ao Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (PPGFil-UFPel), pelo enriquecimento adquirido junto a sua sólida formação e pela paciência durante a orientação – a qual penso vir de longa data, uma vez que considero a leitura de seu livro, *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, um dos motores que impulsionaram meu futuro desejo pelo estudo da obra do autor de *Assim falou Zaratustra*. Portanto, registro aqui minha admiração incondicional e meu apreço pela forma como me recebeu: Júpiter, no mito “hospitaleiro”, foi, repetidas vezes, honrado, pois não teria melhor acolhida.

Deixo registrado também meu agradecimento ao Prof. Dr. Luís Eduardo Rubira (PPGFil-UFPel), pelo levantamento de questões cruciais, ao avaliar o material de qualificação, assim como pela disponibilidade em participar tanto desta banca como da de defesa. Contudo, sua maior contribuição deu-se a partir do contato com sua obra, *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, cujos rigor e profundidade dão nova luz à concepção de valor.

Manifesto minha imensa gratidão a Emmanuel Timothée Salanskis (USP/FAPESP), que, às vésperas do retorno à *alma mater*, aceitou, tão cordialmente, participar da banca de defesa. Suas interpretações para a tópica política, em Nietzsche, exibem, ao mesmo tempo, coragem e maestria metodológica, basilares para aproximações dessa natureza.

Sou grato a todos os professores do corpo docente do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia da UFPel, que colaboraram, direta ou indiretamente, em minha educação filosófica.

(Especialmente, registro meu agradecimento carinhoso à Prof.^a Dr.^a Sônia Maria Schio, pela atenta apreciação do material de qualificação.)

Da mesma forma, agradeço à secretaria do referido Programa, pelo auxílio e esclarecimento em questões burocráticas, durante os processos de realização das disciplinas e de escrita da dissertação, e a meus colegas de sala de aula, pelas discussões de leituras realizadas e experiências de pesquisa compartilhadas.

Reconheço, por fim, os incentivos na direção de dar continuidade a meus estudos, por parte de meus familiares e amigos.

« Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit qui tire de tout ce
qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections
[...] »

— STENDHAL, *De l'amour*, II, p. 43-45.

Resumo

FERREIRA, Rafael Dias. **Nietzsche e a tarefa da *grande política*: sobre a interpretação perfeccionista de seu radicalismo aristocrático**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas.

A presente dissertação busca propostas de definição para a *grande política*, na obra de Nietzsche, considerando-a como um “programa” associado a sua crítica da moral, dirigida à modernidade. Sobretudo fugidio, o conteúdo do conceito é difícil de ser delimitado, de modo que duas chaves de leitura são, para tanto, privilegiadas, pela duração do intervalo que as separa, permitindo cotejar complementaridades e distinções: a interpretação perfeccionista hodierna e a criticamente consagrada atribuição – contemporânea ao filósofo – de um “radicalismo aristocrático”. Portanto, como parte integrante de tal reconstituição, o levantamento bibliográfico objetiva o balanço da recepção desse item do pensamento político nietzschiano, ao privilegiar três autores: Ciano Aydin (2007), Daniel W. Conway (1997) e Paul J. M. van Tongeren (2008). Assim sendo, aborda-se, de acordo com Aydin, a vontade de poder nietzschiana como possibilidade para uma estrutura de condições necessárias a uma política livre da redução à mera instância técnica. Em outras palavras, discute-se o argumento do comentador que preconiza alternativas para escapar ao retrocesso a perspectivas que pressuponham algum tipo de ordem social absoluta ou preexistente, através de linhas mestras básicas derivadas dos dois “constituintes” da realidade, em seu modelo “organização-luta” (“*organization-struggle*” model). Dessa forma, são discutidas suas proposições, baseadas em similaridades e diferenças para com a distinção *amigo-inimigo* de Carl Schmitt e o caráter de indeterminação da democracia de Claude Lefort, assim como os termos do movimento perfectível de uma cultura saudável em oposição declarada à estase de sua identidade, a qual abraça a multiplicidade, a variabilidade e a relacionalidade. Por sua vez, com Conway, problematiza-se o papel da política no aperfeiçoamento da humanidade, compreendido no cultivo de indivíduos raros, representativos das potencialidades mais exaltadas pela construção de grandes seres humanos. Nesse sentido, analisa-se se, em Nietzsche, o assunto aparece como um caso de legitimação, de justificação ou de afirmação definitivas e se há, sob a forma de uma galvanização da vontade, a promessa de futuro que renovaria as metas desses empreendimentos superlativos, responsáveis pela definição de novos horizontes, assegurados por legislação filosófica. Desse modo, as funções e os registros das figuras do legislador e do animal indeterminado – furtando-se à do além-do-homem (*Übermensch*) – são avaliadas através da interpretação do perfeccionismo por Conway – como proposto por Stanley Cavell –, termo que carrega a desvantagem de poder gerar o equívoco de um estágio de acabamento da espécie, idealismo rejeitado pelo filósofo em nome da plasticidade da indeterminação humana. Por fim, considera-se a posição de van Tongeren, a qual estabelece, no quadro do debate contemporâneo, por um lado, a crítica às interpretações perfeccionistas e, por outro, a ideia do filósofo alemão como “pensador suprapolítico” (“*über-politischer Denker*”), por via do problema de inspiração naturalista do “animal ainda não determinado” e sua *differentia specifica*.

Palavras-chave: Nietzsche; *grande política*; perfeccionismo; aristocratismo.

Abstract

FERREIRA, Rafael Dias. **Nietzsche e o programa da *grande política*: sobre a dimensão perfeccionista de seu radicalismo aristocrático**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas.

This dissertation seeks proposals for the definition of *great politics*, in the work of Nietzsche, considering it as a “program” associated with his critique of morality, addressed to modernity. Especially elusive, the content of the concept is difficult to be defined, so that two keys to the reading are privileged, by the duration of the interval separating them, allowing to collate complementarities and distinctions: recent perfectionist interpretation and the critically enshrined attribution – contemporary to the philosopher – of an “aristocratic radicalism”. Thus, as an integral part of that reconstitution, the bibliographical survey aims the balance of the reception of this item of Nietzsche’s political thought by privileging three authors: Ciano Aydin (2007), Daniel W. Conway (1997), and Paul J.M. van Tongeren (2008). So, it is covered, according to Aydin, the Nietzschean will to power as the possibility for a framework of necessary conditions to a politics free from reduction to a mere branch of technics. Moreover, he argues that the concept offers alternatives to escape the setback to perspectives that involve some kind of absolute or pre-existing social order, through basic guidelines in derivation of two “constituents” of the reality, in his “organization-struggle” model. Therefore, his propositions are discussed, based on similarities and differences between this one towards the Carl Schmitt’s *friend-enemy* distinction and the Claude Lefort’s indeterminate character of democracy, as well as the terms of the movement for perfection of a healthy culture in declared opposition to the stasis of its identity, embracing the multiplicity, the variability, and the relationality. In turn, with Conway, it is discussed the role of politics in the humankind enhancement, understood in the breeding of rare individuals, representatives of the more exalted potentialities by the construction of great human beings. Accordingly, it is analyzed if, in Nietzsche, this subject emerges like a case of ultimate justification, legitimation, or affirmation, and if there is, in the form of a galvanization of the will, a promise of future that could renew the goals of this superlative ventures, responsible for setting up new horizons, provided by the philosophical law. In this way, the functions and registers of the figures of the legislator, the indeterminate animal – excluding the overman (*Übermensch*) – were evaluated by Conway’s reading of the perfectionism – indebted to Stanley Cavell –, a term that carries the disadvantage of possibly generate the misunderstanding of a stage of the species completion, idealism rejected by the philosopher on behalf of the plasticity of human indeterminacy. Finally, it is considered the statement of van Tongeren, which establishes, in the scenario of the contemporary debate, on the one hand, the criticism of perfectionist interpretations and, on the other, if the German philosopher would be a “supra-political thinker” (*über-politischer Denker*), via the problem of naturalistic inspiration about the “undetermined animal” and its *differentia specifica*.

Keywords: Nietzsche; *great politics*; perfectionism; aristocratism.

Notação bibliográfica

A convenção empregada para as citações a Nietzsche segue os parâmetros estabelecidos pela edição de referência alemã para as obras, fragmentos póstumos e correspondência, editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari (NIETZSCHE, F. **Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1967- e — . **Nietzsche Briefwechsel**. Kritische Gesamtausgabe. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1975—). Contudo, para as citações diretas, nos rodapés de página, foi utilizado o texto da *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), editada por Paolo D'Iorio e publicada pelo site “Nietzsche Source”. O motivo para tal escolha – além daquele relativo à confiabilidade da fonte, pois o sistema de classificação segue à risca o estabelecido pela edição Colli/Montinari –, é o tratamento de provas encaminhado contra a versão impressa, incorporando cerca de 6.600 correções filológicas. Ademais, as siglas em alemão são seguidas por aquelas em português, tal como encontradas abaixo.

CV/CP	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i> (Cinco prefácios para cinco livros não escritos)
SE/CO. EXT. III	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher</i> (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)
MAI/HHI	<i>Menschliches Allzumenschliches</i> (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))
M/A	<i>Morgenröte</i> (Aurora)
FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i> (A gaia ciência)
za/ZA	<i>Also sprach Zarathustra</i> (Assim falava Zaratustra)

JGB/BM	<i>Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)</i>
GM/GM	<i>Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)</i>
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)</i>
AC/AC	<i>Der Antichrist (O Anticristo)</i>
EH/EH	<i>Ecce homo (Ecce homo)</i>
*WM/VP	<i>A vontade de poder (Der Wille zur Macht)</i>

Sumário

<i>Banca examinadora</i>	III
<i>Agradecimentos</i>	IV
<i>Epígrafe</i>	VI
<i>Resumo</i>	VII
<i>Abstract</i>	VIII
<i>Notação bibliográfica</i>	IX
<i>Sumário</i>	XI
INTRODUÇÃO	1
I A GRANDE POLÍTICA EM OBRAS PUBLICADAS E MANUSCRITOS AUTORIZADOS: PROPOSTAS DE DEFINIÇÃO	10
I.1 Primeiras aparições em <i>Humano, demasiado humano</i> e <i>Aurora</i>	10
I.2 <i>Grande política</i> como preparação para o advento dos filósofos do futuro	14
I.3 Concepção de valor segundo o procedimento genealógico	22
I.4 Caracterização do tipo nobre da nova aristocracia	25
I.5 Vida como manifestação orgânica da <i>vontade de poder</i>	27
I.6 Transformações espirituais do porvir	33
I.7 Fisiologia como rainha de todas as outras questões	38
II A GRANDE POLÍTICA E SUA DIMENSÃO PERFECCIONISTA: PROGRAMA CRÍTICO À DÉCADENCE MODERNA	45
II.1 Nietzsche e “o político” (“ <i>das Politische</i> ”): questionamento interno à história das ideias políticas	45
II.2 A “distinção <i>amigo-inimigo</i> ” („ <i>Freund-/Feind-Unterscheidung</i> ”): resistências antagônicas	56
II.3 Um “perfeccionismo” à Nietzsche: condição para o surgimento de uma casta governante (<i>herrschenden Kaste</i>)	68

III A GRANDE POLÍTICA E SEU RADICALISMO ARISTOCRÁTICO: LEGISLADORES DA FORÇA PLÁSTICA (<i>PLASTISCHE KRAFT</i>).....	79
III.1 Nobreza pela “honestidade” (<i>Redlichkeit</i>): caracterização prévia à adquirida no período pós- <i>Zaratustra</i>	79
III.2 O animal indeterminado, sua <i>differentia specifica</i>	84
III.3 O legislador.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
(A) Obras e seleções de textos póstumos de Nietzsche	123
(B) Obras de comentadores de Nietzsche	124
(C) Outras obras	127

INTRODUÇÃO

A presente dissertação visa ao estudo do conceito de *grande política*, caracterizado pelo filósofo nascido em Röcken, na Saxônia, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). O objetivo central é, portanto, o de identificá-lo em sua obra, detendo-se, eminentemente, nos contornos que alcança em seu pensamento tardio. Como a definição precisa da especificidade do conteúdo do objeto esta sujeita a interferências – apesar do recorte periódico –, o conceito mostra-se encadeado a assuntos críticos e descritivos de designações próprias: sua contraparte, a “pequena política”; as tendências ideológicas da modernidade atuantes na democracia, no socialismo, no nacionalismo; o seu, assim nomeado, radicalismo aristocrático e a dimensão perfeccionista que lhe é atribuída. Assim, o debate ao redor da recepção de ideias políticas como tal coloca em evidência atividades exegéticas dirigidas aos critérios empregados pelo pensador alemão para delimitar um projeto paralelo a elementos mais ambiciosos no referido período. Nesse sentido, esta pesquisa concentra-se em propostas interpretativas do espaço ocupado pela grande política no quadro dos grandes temas nietzschianos – pontualmente: sua crítica à moralidade, exposta na *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*); a compreensão de um imperativo ético no *eterno retorno do mesmo* (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*); a possibilidade da superação extramoral pelo *além-do-homem* (*Übermensch*); a *teoria das forças* – “epistemologia”, “metafísica” ou “doutrina” da *vontade de poder* (*Wille zur Macht*).

Em linhas gerais, é preciso grifar que, ao serem promovidos estudos sobre certa faceta de cunho político, em Nietzsche, são recorrentes os argumentos em torno das apropriações indevidas e das interpretações grosseiras que daí se produziram, na medida em que seus escritos firmaram não só as polêmicas quando de sua recepção pelo público leitor que lhe foi contemporâneo, como também exigiram verdadeiros *tours de force*, por parte de comentadores e revisores, para elucidar pontos de maior densidade significativa. Com efeito, Nietzsche deu vazão a

toda sorte de leituras desde os primeiros contatos com seus livros, pela sustentação de tensões internas com exposições de conteúdos polemistas, a despeito do que há, nesse campo, de fragmentário e assistemático, gerando, por conseguinte, definições distantes do cuidado necessário ao entendimento de processos composicionais singulares e especificidade das metodologias adotadas. Isso pode ser visto, claramente, no modo como o século XX observou uma divisão entre os intérpretes: se, por um lado, as constantes apropriações conduziram Nietzsche a outras formas de isolamento nas mais distantes correntes ideológicas, por outro, o término da Segunda Grande Guerra inaugurou uma fase de tentativas dissociativas de macroprojetos políticos, sobrevalorizando questões psicológicas da solidão, da nostalgia e da melancolia, que definiriam as reflexões de Nietzsche sobre a História, o Estado moderno e a sociedade. É claro, falar em apropriações indevidas é arriscado, uma vez que, lembra Tracy B. Strong, vive o mundo contemporâneo sob a égide da declaração de Jacques Derrida: *il n'y a pas de hors-texte* (STRONG, 1996: 124). Contudo, se há interpretações legítimas e inautênticas, a seguinte questão coloca-se por si mesma: são todas as leituras de Nietzsche políticas? Se sim, na compreensão de seu pensamento, isto é, na visada que os comentadores lhe dirigem, estão implicados, inexoravelmente, traços reconhecíveis, em maior ou menor grau, o que explicaria as razões por trás das controvérsias mais inflamadas, em comparação a quaisquer tópicos em sua obra. Outra questão que daí decorre é se as diferentes interpretações são suscitadas por suas formas de expressão ou se devemos crer, com Müller-Lauter, que o cuidado na abordagem da letra nietzschiana propicia um vínculo privilegiado com a teoria do conhecimento perspectivista da vontade de poder.

A mais drástica aplicação de princípios, dentre aquilo que se pode chamar um “uso concreto” de ideia políticas, talvez tenha sido aquela inaugurada sob a tutela da própria irmã do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche. Esposa do notório agitador antisemita Bernhard Förster, ajudada pela falsificação da obra do irmão a partir do Nietzsche-Archiv, desencadeou, posteriormente, o impulso necessário à associação de seu pensamento ao vocabulário explorado pela propaganda demagógica do Partido Nacional-Socialista (MONTINARI, 1999: 55-77). Sabe-se que as doutrinas do além-do-homem e da vontade de poder, a suposta legitimação da crueldade, o argumento das distâncias abismais que separariam o homem superior do rebanho, as considerações acerca da grandeza do caráter de certas

personalidades históricas, tudo isto foi utilizado – em um movimento inverso à severa crítica cultural destinada, pelo pensador, aos alemães – como corolários pelos nazistas. De fato, teóricos marxistas, como Georg Lukács, acorreram em identificar em Nietzsche o germe de ideais políticos de tal ordem, reconhecendo-o no papel de uma espécie de “protofascista”, antecessor dos entusiastas de exemplos dados por governos fortes, no qual poderiam ser encontradas as justificativas que inspiraram o *furor teutonicus* do Terceiro Reich. Outros, ao contrário, tentaram dissuadir os simpatizantes dessas visões, lembrando episódios a respeito da entrada do pensamento nietzschiano fora do mundo germânico. Tal foi o caso levantado por Georges Bataille e aqueles ligados à revista *L'Acéphale*, ao lembrar que, na França ele fora introduzido por uma esquerda de inspiração anarquista. No Brasil, do mesmo modo, logo após o término da guerra, intelectuais, tais como: Antonio Candido e Oswald de Andrade, tornaram públicas suas opiniões, através das quais, ao mesmo tempo em que demonstravam apreço por sua reflexão, tentavam desvinculá-la do fenômeno do totalitarismo. A argumentação é sólida; entretanto, apartar por completo o pensamento do filósofo de formas políticas ultrarradicais está longe de ser uma interpretação honesta de seus escritos, visto que tratou de tais matérias de modo a deixar entrever que determinadas medidas, ao serem adotadas, proporcionam realizações que tanto o Estado democrático quanto a tirania nem sequer vislumbram, mesmo se, para tanto, esses compromissos resultarem de processos, em princípio, reacionários. O que vale mencionar é que Nietzsche não deixa entrever propostas delimitadas de apoio a formas de governo existentes, mas um criticismo político que tem como alvo tanto as exigências sociais como aquelas que, erroneamente, estabelecem, por vezes, sistemas de pensamento autocentrados – de ordem vária: socialistas, anarquistas e antissemitas, bem como aqueles de caráter democrático e dinástico.

O que permanece, de fato, dessas discussões é a fascinação exercida por Nietzsche, tendo por origem, nomeadamente, sua tese da inseparabilidade entre domínios do conhecimento e da crença afastados por convenção, borrando as fronteiras, por sua vez, entre o *status* de práticas públicas e o cultivo espiritual, o que pode ter veiculado a ideia de que não se trata de um pensador político *per se*, como entendido pela história das ideias. No entanto, por ser perpassada pela abordagem da concepção agonística entre a aristocracia guerreira da Grécia pré-socrática, pela reconstituição figurativa das genealogias morais humanas e pelos sombrios

diagnósticos dos padecimentos do niilismo, a obra de Nietzsche poderia elevá-lo, sim, à definição de filósofo político, ainda que *sui generis*. Nesse sentido, a recepção conflituosa de seus livros é enquadrada tanto por perspectivas hostis a suas diretrizes quanto por visões de impressão carregada. A alternativa a essas abordagens impôs-se pelo exercício em evitar partir dos preconceitos do zelo moral das primeiras e das leituras de superfície das segundas, constituindo-se pelo esforço em entender o que há de mais sutil em Nietzsche, ao contrário das supostas estridências que o rebaixariam a um obscuro panfletário da burguesia imperialista à século XIX. A cautela frente aos tremendos desafios impostos pelo contato com esse lado provocativo incide sobre a proposta formular para a grande política nietzschiana, constituindo, portanto, uma dificuldade adicional, ainda que imprescindível a qualquer leitura avançada acerca dos poucos excertos em que expressa a concepção (ao total, vinte e nove ocorrências da expressão “*große(n)/grosse(n) Politik*”, em vinte e três unidades textuais – parágrafos, fragmentos e correspondência¹).

¹ Para fins de consulta, a ordem cronológica de aparecimento:

1. eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.
2. eKGWB/NF-1880,4[247] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1880.
3. eKGWB/M-189 — Morgenröthe: § 189. Erste Veröff. 31/07/1881.
4. eKGWB/BVN-1884,507 — Brief AN Franz Overbeck: Mai 1884.
5. eKGWB/NF-1884,32[18] — Nachgelassene Fragmente Winter 1884–1885.
6. eKGWB/NF-1885,34[188] — Nachgelassene Fragmente April–Juni 1885.
7. eKGWB/NF-1885,35[45] — Nachgelassene Fragmente Mai–Juli 1885.
8. eKGWB/NF-1885,35[47] — Nachgelassene Fragmente Mai–Juli 1885.
9. eKGWB/JGB-208 — Jenseits von Gut und Böse: § 208. Erste Veröff. 04/08/1886.
10. eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.
11. eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.
12. eKGWB/NF-1887,9[121] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1887.
13. eKGWB/GM-I-8 — Zur Genealogie der Moral: § I — 8. Erste Veröff. 16/11/1887.
14. eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widenatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.
15. eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.
16. eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.
17. eKGWB/NF-1888,12[2] — Nachgelassene Fragmente Anfang 1888.
18. eKGWB/NF-1888,19[1] — Nachgelassene Fragmente September 1888.
19. eKGWB/BVN-1888,1170 — Brief an Georg Brandes: Anfang Dezember 1888.
20. eKGWB/BVN-1888,1231 — Brief an Ruggero Bonghi: Ende Dezember 1888.
21. eKGWB/NF-1888,25[1] — Nachgelassene Fragmente Dezember 1888 — Anfang Januar 1889.
22. eKGWB/NF-1888,25[6] — Nachgelassene Fragmente Dezember 1888 — Anfang Januar 1889.
23. eKGWB/EH-Schicksal-1 — Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin, § 1. Druckfertig 02/01/1889.

Assim, o que sobressai à sedimentação de associações feitas por supostas posições interpretativas privilegiadas é o argumento da tarefa primeira que constitui a grande política: a compreensão de conjunto de esferas públicas e sociais, artísticas e culturais, bem como o critério para a reflexão sobre as contingências históricas conformadoras da grandeza ou do rebaixamento de toda sociedade existente até agora. Dessa forma, seus primeiros questionamentos direcionam-se aos tipos sociais formados por conjuntos valorativos específicos, de modo que adverte a todo instante sobre a distância entre aqueles seres que conquistam impulsos opostos pela força exprimida, modelando-os e sintetizando antagonismos internos, com o objetivo de galgar estados hierarquicamente superiores, daqueles que sucumbem aos horrores promovidos pela desvalorização de valores supremos e da queda de verdades absolutas, agarrando-se, em desespero, aos últimos instantes de representações que não mais satisfazem de forma plena suas próprias exigências vitais.

A elevação humana estaria, assim, em dependência daquilo que os critérios liberais e democráticos consideram mais indesejáveis quando submetidos à tradição política moderna. Isso significa dizer que, ao tratar – nos termos abrangentes de sua metodologia genealógica – pontos conturbados para esse cenário, devem ser consideradas as devidas advertências para a articulação de textos em que aborda temas ligados à exploração econômica, ao domínio militar, à injustiça, à criminalidade e, até mesmo, a alguma forma de escravidão. Para tanto, Nietzsche convida seus leitores a acompanharem a crítica implacável que direciona ao Estado monetário da técnica e da economia, ao conformismo da sociedade burguesa, enfim, à derradeira mediocrização do tipo homem pelo individualismo liberal.

É preciso, dessa forma, separar as ideias políticas de Nietzsche dos usos decorrentes destas: o que, de fato, tratou em termos políticos (muitas vezes mal compreendido, pela ignorância de seus procedimentos metodológicos) e a filiação política dos comentários de seus intérpretes. Naturalmente, isso não significa dizer que possa ser atingida uma conformação final de seu pensamento, mas incluir a variedade de posições que pode ser suscitada em decorrência de sua leitura. Nesse sentido, Strong destaca três linhas mestras que aparecem em Nietzsche: 1) declarações sobre conjunturas políticas contemporâneas, tais como a da crise Schleswig-Holstein, cujo desfecho foi favorável a Otto von Bismarck; 2) a negação da moralidade como justificção das instituições políticas e sociais, ao contrário,

derivando-as mediante a iluminação das estruturas de domínio concorrentes em perspectivas de nobreza e ressentimento, em *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887); 3) a análise político-identitária, tal como entendida pela ideia de unidade nacional – o que há de germânico em ser alemão, helênico em ser grego, etc. (120). De fato, Nietzsche, tal como John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, viu na democratização das relações sociais um evento de seu tempo; no entanto, o socialismo parece-lhe como que um passo necessário à evolução da moralidade escrava. Isso significa dizer que a identificação do problema não está na ausência de líderes políticos genuínos, mas no perigo do uso do poder como instrumento para propósitos individuais, ao contrário da criação de uma arena política nos moldes da aristocracia da Grécia e dos príncipes da Itália da Renascença. Nesse caso, a dificuldade maior é a de encontrar apoio, em Nietzsche, de não importa qual princípio liberal, igualitário e democrático, apesar das apropriações que levariam em conta o alegado caráter apolítico de seu pensamento, sendo este, por vezes, dividido entre progressistas ou conservadores: no primeiro caso, pela evidente crítica à degeneração dos valores da tradição e o estímulo a sua superação transfiguradora; no segundo, pela audácia em trazer ao discurso filosófico de sua época concepções sobre hierarquia, domínio, exploração, nobreza, etc. De qualquer modo, a custódia de Nietzsche não pode ser dada pelo simples arrendamento de suas propostas à esquerda ou à direita radicais, pela superposição de princípios entre as diferentes práticas públicas, mas pela singularidade que o caracteriza no campo político, escapando, dessa forma, ao impasse resultante da atribuição de uma interpretação correta de seus escritos, como aludido por Strong.

Sendo assim, é preciso pensar sobre a validade dessas interpretações, mas também levar em conta que sua correção ou adequação depende, uma vez ainda, dos graus de correspondência prática, uma vez que Nietzsche não é considerado, de todo, um pensador político. Porém, tal posicionamento, derivado de abordagens pós-modernas, deve ser utilizado com cautela, haja vista que Nietzsche é um filósofo do XIX, trabalhando em outro espectro temático, apesar de suas prospecções, no mais das vezes, acertadas quanto ao destino reservado à Europa. Dentre estas, um dos principais destaques pode ser apontado como aquele concernente à desvalorização dos ideais iluministas e a consequência imediata da modernidade no papel de propagadora do uso instrumental do conhecimento, de modo que o caráter civilizacional pudesse ser conduzido pelo domínio tecnocrático das instituições

políticas, auxiliado através da expansão do poderio econômico e militar, desprezando, no processo, bases educativas e culturais mais elevadas. Nietzsche lembra, com efeito, que algo semelhante ocorreu na Antiguidade com o declínio do instinto agonístico da *pólis* aristocrática frente ao advento da sobrevalorização da racionalidade e da moral socrático-platônicas, transformadas, em seu século, pelo *status* adquirido pelo conhecimento científico de suas diversas instâncias. É claro, a formação filológica de Nietzsche inspira-lhe a diatribe contra a dependência “gramatical” dos filósofos, pelo menos desde *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), no esforço em entender esse “animal indeterminado” que é o homem. Daí a origem dos impasses apontados em suas resoluções sobre a *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*), sua argumentação apontada para as noções daquilo que se convencionou chamar *linguagem* e *consciência* sob um ponto de vista da criação de tese destinada a expor um sentido singular também para *política*.

O filósofo, portanto, não tem a pretensão da objetividade do discurso antropológico, mas, ao contrário, utiliza-se desse caráter “ficcional” com o intuito de minar os fundamentos da comunicabilidade como origem das aptidões intelectuais, destinada a relações apolíticas. Segundo o autor, se a capacidade linguística surge “espontaneamente” no homem, não é algo definido pelos postulados darwinistas da adaptação e da sobrevivência, ou por princípios cooperativos na base da formação social do homem primitivo, mas pelos rigores das exigências do trato social – paralelamente, a consciência não pode ser encarada como constituinte fortuito para a espécie. Nietzsche pensa que, apesar da complexidade multifacetada dessas qualidades, ambas estão a serviço de disposições de domínio e sujeição, sendo intrínsecas aos antagonismos da vontade de poder, como em um jogo de espelhos entre os impulsos fisiológicos e o mundo (cf. JGB/BM, § 259). A despeito de suas requisições formidáveis, lamentar essas propriedades constitui-se como atitude de negatividade existencial, acima de tudo, niilista, cujo antídoto é a afirmação irrestrita da vida.

*

*

*

O primeiro capítulo desta dissertação abrange as definições adquiridas para a *grande política* ao longo da obra de Nietzsche e sua posição em campos conceituais circundantes. Tal isolamento tem por objetivo analisar os modos através dos quais a expressão é articulada, em acepções ora extensivas, ora intensivas, de modo que a amplitude do recorte propõe-se, em verdade, a expor distinções propedêuticas aplicadas, não na direção classificatória de estabelecer um objeto livre de ambiguidades, mas na de abarcar a densidade de sua polivalência, motivada pela confluência de sentidos especiais, pontualmente experimentados pelo pensador alemão.

*

Ao pensamento da *grande política* de Nietzsche foi atribuído amiúde um modelo teleológico, que veicularia uma ideia de bem que despreza o justo, em sua forma autônoma ao agir, em termos de filosofia moral. Uma vez que tal teoria, assim concebida, identifica o bem ao exercício da perfeição humana na cultura, é preciso conhecer razões possíveis para chegar a tal versão do “perfeccionismo”. Classificá-lo, portanto, escapa à dependência de vertentes associadas ora ao eudemonismo – busca da vida feliz como fundamento e princípio dos valores –, ora ao hedonismo – o prazer como finalidade da vida moral. Ao contrário, o segundo capítulo busca discutir as implicações de atos interpretativos que tentam posicionar Nietzsche como imediatamente identificável em um quadro geral da história das ideias políticas. Para tanto, apresenta-se, a partir de divisão que comporta temas sobre o desenvolvimento concreto, nos textos do filósofo, sobre “o político” (“*das Politische*”), a “distinção *amigo-inimigo*” („*Freund-/Feind-Unterscheidung*”) e a especificidade de um “perfeccionismo” nietzschiano, o argumento unificador que caracteriza tais elementos: critério associado ao registro político da doutrina da *vontade de poder*. Como subsídios, parte-se da reconstrução crítica de comentários, nessa direção, encontrados em Ciano Aydin (2007), Daniel W. Conway (1997) e Paul van Tongeren (2008). O recorte, portanto, preza pelo entendimento de como a concepção que professa estar *toda força* – ou *todo poder* (*jede Macht*) – vista em *Além do bem e do*

mal (cf. JGB/BM, § 22) – a esgotar-se a cada instante de efetivação, sem deixar para trás traços residuais, pode gerar formulações aplicadas a uma discussão sobre o domínio político, nos moldes das interpretações supracitadas, assim como pela via de sua contraposição.

*

Por fim, o terceiro capítulo defende que Nietzsche é, sim, compreendido como proponente de uma visão perfeccionista, manifesta por seu radicalismo aristocrático, tanto moral quanto politicamente; contudo, é o que há de singular nessa atribuição que deve ser oposta às interpretações advindas da filosofia moral contemporânea, que a tomam por simples elitismo. Com efeito, é Georg Brandes quem batiza o pensamento político de Nietzsche, em ensaio precursor (cf. 2008), consagrando uma das expressões pelas quais ficou conhecido. O epíteto deu vazão a toda sorte de interpretações, sendo, nesta dissertação, incorporado, juntamente ao perfeccionismo, ao conceito de *grande política*. Nessa direção, o capítulo investiga questões comumente vinculadas ao aristocratismo nietzschiano, encerrando seu papel na caracterização prévia. Desse modo, temas como as diferenças entre tipos de seres humanos, a hierarquia de um sistema de castas e as qualidades exibidas pela nova nobreza são trazidos para estabelecer a distinção contextual para a ideia de aristocracia, qual seja: a presente nos escritos anteriores a *Assim falou Zaratustra* e, em seguida, aquela relativa ao período contíguo. Quanto a este último ponto, os dois subcapítulos finais tratam do problema de inspiração naturalista da indeterminação humana e do papel do legislador filosófico.

*

*

*

I A GRANDE POLÍTICA EM OBRAS PUBLICADAS E MANUSCRITOS AUTORIZADOS: PROPOSTAS DE DEFINIÇÃO

I.1 Primeiras aparições em *Humano, demasiado humano* e *Aurora*

A primeira concepção a ser tratada aparece no capítulo oitavo de *Humano, demasiado humano*, “Um olhar sobre o Estado”. No aforismo de número 481, “A grande política e suas perdas”, Nietzsche aborda as implicações dos empreendimentos bélicos, de modo a deixar entrever que, dentre seus maiores inconvenientes, não considera apenas os gastos comprometedores para o Estado, os entraves ao funcionamento regular das atividades comerciais e dos transportes e os altos expedientes para a conservação de exércitos nacionais, por mais onerosas que sejam as formas em que se apresentem. Ao contrário, lamenta a perda de homens dotados dos mais variados talentos, ao serem obrigados a abandonar funções exercidas e atividades profissionais para aderirem à vida militar. Da mesma forma, a dedicação estatal à “grande política” arrasta contingentes consideráveis de indivíduos aos sacrifícios no “‘altar da pátria’ ou da ambição nacional”² (MAI/HHI, § 481. Trad.: PCS), cerceando-lhes potencialidades que se mostravam abertas pela atuação em seus respectivos campos. Logo, Nietzsche observa que mais terrível que tais “hecatombes”³ (*id.*, *ibid.*) é o fato de cidadãos de nações desejosas da preponderância política espelharem em si suas diretrizes, sendo submetidos por exigências do bem público que comprometem aquilo que há de mais precioso em seus negócios, em termos de capacidades, empresas, engenhos e ofícios. A conclusão a que chega, portanto, é a de que a ascensão política de um povo quase

² “„Altar des Vaterlandes“ oder der nationalen Ehrsucht” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

³ “Hekatomben” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

sempre vem associada a “empobrecimento e debilitação espiritual”⁴ (*id.*, *ibid.*), isto é, em detrimento dos empenhos que exigem “concentração e exclusividade”⁵ (*id.*, *ibid.*), terminando pela dúvida da validade de ações voltadas ao todo e que geram tão-só “a flor grosseira e espalhafatosa”⁶ (*id.*, *ibid.*), composta de privilégios comerciais e temor internacional, cujo alto preço é o consumo da riqueza encarnada pelos mais “nobres, delicados e espirituais”⁷ (*id.*, *ibid.*).

De forma similar, no livro III de *Aurora*, no parágrafo “A grande política”, Nietzsche identifica na “*necessidade do desenvolvimento de poder*”⁸ (M/A, § 189. Trad.: PCS) a motriz da “grande política”, o que a torna autônoma em relação à dependência da qual poderia padecer se acaso for direcionada, unicamente, a âmbitos macropolíticos. Com efeito, aí a noção é definida pelo critério aberto através do recurso ao sentimento de poder (*Machtgefühl*), atuante entre “príncipes e poderosos, mas também nas camadas baixas do povo”⁹ (*id.*, *ibid.*), o que é indicativo de que benefícios e posições, individuais ou coletivos, são superados por exigências mais sutis do incremento de poder. Nessa direção, Nietzsche sustenta que os sacrifícios feitos com vistas à “grande política” são sentidos de modo especial pelas massas que se veem no domínio de nações subjugadas – ou, pelo menos, acreditam deste participar –, a despeito da perda de vidas, da dilapidação de bens, do esmorecimento de virtudes e dos abalos de consciência em favor de tal “fruição suprema”¹⁰ (*id.*, *ibid.*).

Os arroubos de uma massa assim exaltada, então, podem dar origem a justificativas de guerra nas mãos de governantes oportunistas sem maiores encargos, dada à disponibilidade popular para tanto. Desse modo, o conquistador comungou, através da História, do princípio de apropriação das palavras de virtude, por vias sinuosas abertas pelos juízos morais, crendo, ou fazendo crer ao súdito,

⁴ “geistige Verarmung und Ermattung” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

⁵ “Concentration und Einseitigkeit” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

⁶ “dieser groben und buntschillernden Blume” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

⁷ “edleren, zarteren, geistigeren” (eKGWB/MA-481 — Menschliches Allzumenschliches I: § 481. Erste Veröff. 07/05/1878.)

⁸ “Bedürfniss des Machtgefühls” (eKGWB/M-189 — Morgenröthe: § 189. Erste Veröff. 31/07/1881.)

⁹ “Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Theil gerade in den niederen Schichten des Volkes” (eKGWB/M-189 — Morgenröthe: § 189. Erste Veröff. 31/07/1881.)

¹⁰ “phantastischen Gefühle” (eKGWB/M-189 — Morgenröthe: § 189. Erste Veröff. 31/07/1881.)

que estava à frente da denominação *bom*; em contrapartida, àquele alvo das descargas inflamadas restou o inverso, entendendo-o como *mau*.

O que está em jogo, portanto, é a definição de *humanidade* encontrada entre os modernos, estes entendidos como fontes para a distinção entre o homem e o mundo natural, recusada por Nietzsche, como vista nos *Escritos póstumos 1870-1873: Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. No excerto original, o termo *Wettkampf* é empregado pelo filósofo nascido em Röcken como equivalente ao *agón* (ἀγών) helênico, de modo a sustentar seu argumento sobre a crueldade e o desejo pela destruição a partir da forma como estes eram vistos pelos gregos, ou seja, sem diferenças entre propriedades “humanas” e outras, de ordem vária, como “naturais”. Assim, o que é combatido é o “conceito pusilânime”¹¹ (CV/CP, “Prefácio. A disputa em Homero”. Trad.: NCMS) – expressão que torna patente a ideia de fraqueza de sentido para o termo, no original alemão – de *humanidade*.

A tese, aqui em contornos basilares, será retomada por Nietzsche, guardadas as especificidades, na sua tipologia de *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, ilustrada na seção de *Aurora* pela alusão a *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, em que o poeta divide as idades do homem em duas, contando-as sob dupla perspectiva, uma vez que tinha entre si representantes de duas estirpes diferentes, portanto, dois pontos de vista avaliativos. Nesse sentido, é preciso ressaltar a distinção entre os contornos adquiridos pela “grande política” neste período daqueles a que comumente é associada, quais sejam: os da fisiologia da vontade de poder da fase madura. Quanto a isso, Gerd Schank, em “Race and Breeding in Nietzsche’s Philosophy”, no quinto item do texto, intitulado “‘Great politics’: the philosopher as a physician”, define tais diferenças nos seguintes termos:

Uma vez que a fisiologia e o corpo (“Leib”) desempenham um papel importante no diagnóstico de Nietzsche da doença europeia, Nietzsche, como um médico, tenta criar condições que poderiam promover um novo fortalecimento da vontade e da força de vontade possível. Ele esboça o seu programa de “Grande Política” (“Grosse Politik”), que não deve ser confundida com a “Grande Política” nacionalista e imperialista dos Hohenzollern. Sua própria “Grande Política” atende à recuperação dos processos fisiológicos na humanidade (não em “raças”), salientando a importância da alimentação, do vestuário e assim por diante (“Ernährung, Kleidung, Kost [...]”). Uma leitura mais atenta de novos textos deixa claro que o seu programa para a recuperação fisiológica não significa que devem ser tomadas medidas racistas e eugênicas. Como médico, Nietzsche está

¹¹ “weichlichen Begriff” (eKGWB/CV-CV5 — Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: § 5. Homer’s Wettkampf. Abgeschlossen ca. 24/12/1872.)

preocupado com a saúde “normal” da humanidade e dos povos e com os meios de fortalecer a força de vontade, de modo a recuperar a capacidade de dizer um “dionisiaco sim” para o mundo “como ele é”¹² (244).

Em contrapartida, Emmanuel Salanskis, em “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche” (167-201), investiga a possibilidade de um projeto calcado em tais medidas a partir do debate no que tange à definição de eugenia, qual seja: de natureza ideológica, carente de sustentação política. Assim, o autor do artigo busca pelo respaldo histórico adquirido pela noção, bem como a versão assumida pelo filósofo alemão e sua justificação em termos maquiavélicos. A posição de Salanskis é a de que Nietzsche levou a termo concepções eugênicas, voltadas para a procriação seletiva de indivíduos que representassem tipos valorados em sua filosofia:

O problema axiológico assim levantado revela um limite fundamental do maquiavelismo. Admitamos que o príncipe maquiaveliano deva saber “entrar no mal” em nome de um fim superior. Para justificar sua ação, ele tem, todavia, a necessidade de uma forte presunção do benefício esperado. Porém, quanto mais se raciocina sobre uma longa duração e integrando numerosos fatores de probabilidade, menos se tem a possibilidade de se obter esse tipo de presunção. É assim no caso do eugenismo, em que se aspira a nada menos do que orientar a evolução de uma população durante várias gerações, a partir de um conhecimento parcial dos processos em jogo. O maquiavelismo não poderia entrar em consideração se os valores do resultado e da condição não são suscetíveis de uma comparação clara. Mas uma tal comparação parece justamente excluída em matéria de eugenismo, o que deveria nos incitar, ainda hoje, à mais alta prudência em face do desenvolvimento das tecnologias genéticas (199).

O estudo de fontes do articulista constatou o contato do filósofo alemão com célebres eugenistas em seu tempo. Devido à atitude conciliatória e eufemística dos comentadores que tentaram reabilitar Nietzsche, após a apropriação nazista, Salanskis pensa que não há base textual que exclua, por meio de definições elegantes, a ideia de um projeto eugênico ainda mais drástico que o de Galton. Naturalmente, Salanskis destaca que não se trata de apontar Nietzsche como pivô

¹² “Since physiology and the body (‘Leib’) play a major part in Nietzsche’s diagnosis of the European illness, Nietzsche as a physician tries to create conditions that would make a new strengthening of will and will-power possible. He sketches his programme of ‘Great Politics’ (‘Grosse Politik’), which is not to be confused with the nationalist and imperialist ‘Great Politics’ of the Hohenzollern. His own ‘Great Politics’ attends to the recovery of the physiological processes in humankind (not in ‘races’) by stressing the importance of food, clothing and so on (‘Ernährung, Kleidung, Kost [...]’). A closer reading of further texts makes clear that his programme for physiological recovery does not imply that racist or eugenic measures should be taken. As a physician, Nietzsche is concerned with the ‘normal’ health of humankind and peoples, and with the means of strengthening will-power so as to regain capacity to say a ‘Dionysian yes’ to the world ‘as it is’.”

das práticas assistidas no séc. XX, mas destacar que o filósofo não poderia prever a destinação de sua obra¹³. Assim, o problema é trazido aqui, em linhas gerais, para fazer sobressair a importância de um dos elementos da noção de “grande política” do período, qual seja: o cuidado com o aperfeiçoamento dos costumes.

1.2 Grande política como preparação para o advento dos filósofos do futuro

A necessidade do surgimento da *grande política*, em *Além do bem e do mal*, uma vez que constitui aspecto específico dentro da crítica dos valores, dá-se, segundo Nietzsche, a partir da crise instaurada pelas novas formas de niilismo na modernidade, constituindo o principal alvo de uma *política da crueldade*, ligada à teorização de seu radicalismo aristocrático. Sua forma mais acabada assemelha-se a uma síntese de legislação filosófica e poder político, com o objetivo da geração de uma estirpe humana caracterizada, em princípio, por partilhar do desígnio de superação dos valores morais, propiciador do desenvolvimento de culturas superiores, as quais salvariam a *vida* de dois mil anos de determinações espirituais de origem cristã. Com o fim de sua contraparte, a “pequena política”, como denominada pelo pensador, seu advento é delimitado:

[...] a Europa teria que resolver tornar-se igualmente ameaçadora [tal como a Rússia], *adquirindo uma vontade única* mediante uma nova casta que dominasse toda a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios – para que enfim terminasse a longa comédia de sua divisão em pequenos Estados, e também sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão à grande política*¹⁴ (JGB/BM, § 208. Trad.: PCS).

Nesse contexto, é colocado o *problema europeu*, ou seja, o aparecimento de nova casta governante para a Europa. Para tanto, constitui-se como solução à decadência moral a reavaliação dos valores existentes, a *grande política* agindo

¹³ Para a continuidade do estudo acerca da eugenia nietzschiana, cf. LOSURDO, 2009: 587-607.

¹⁴ “[...] dass Europa sich entschliessen müsste, gleichermaßen bedrohlich zu werden, nämlich Einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: — damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluss käme. Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, — den Zwang zur grossen Politik.” (eKGWB/JGB-208 — Jenseits von Gut und Böse: § 208. Erste Veröff. 04/08/1886.)

através de contribuições que visam escapar à crise instaurada pela morte de Deus e pelo niilismo, como atesta a seguinte passagem:

Nós, que somos de outra fé – nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos *nós* as nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimar valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõem caminhos *novos* à vontade de milênios¹⁵ (JGB/BM, § 203. Trad.: PCS).

Desse modo, a descrição oferecida por Nietzsche, em um amplo quadro político, toma, inevitavelmente, a injustiça como fonte de superação para o homem e para a vida, ao mesmo tempo em que se opõe a seu sentido originado nas avaliações ligadas à moral do ressentimento. Como atesta o comentador inglês Keith Ansell-Pearson, a inauguração de uma nova aristocracia, regência estabelecida por espécie composta por algo como *tiranos-artistas*, vai em direção à modelagem social, tal qual a pedra sendo trabalhada pelo martelo do escultor (1997: 163). Não é, portanto, nem individualista nem coletivista, visto que não está centrada na liberdade de alguns ou de certos grupos, mas no poder exercido por poucos sobre outros – ou sobre todos.

Esse quadro drástico proposto por Nietzsche contempla a produção de um homem sintético, sumariante e justificador, em oposição ao que chama de *animal de rebanho*. Naturalmente, o respaldo de perspectivas tão radicais como essas é encontrado na doutrina da vontade de poder, justificando-se quando entendidas junto à tensão agonística entre forças conflitantes, como atesta a visão pluralista conferida por Wolfgang Müller-Lauter. Tais princípios são constituídos de modo a identificar na rejeição da violência e no caráter exploratório da política como fundamentos de sociedades que abraçaram a negação dos aspectos mais formidáveis da existência, acovardadas pela indolência e pelo conformismo ascético.

¹⁵ “Wir, die wir eines andren Glaubens sind —, wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? — Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und „ewige Werthe“ umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt.” (eKGWB/JGB-203 — Jenseits von Gut und Böse: § 203. Erste Veröff. 04/08/1886.)

Em contrapartida, pela argumentação de Nietzsche, pode-se concluir que “A exploração não é própria de uma sociedade imperfeita ou corrupta: é própria da *essência* do que vive, como uma função orgânica fundamental. É uma consequência da vontade de poder, que é, afinal, a vontade da vida”¹⁶ (JGB/BM, § 259. Trad.: PCS).

Ao atribuir à existência tais predicados, aparece a questão, levantada pelos detratores de Nietzsche, sobre até que ponto tais considerações escapam à fundamentação metafísica, sabidamente repudiada pelo filósofo, em muitos momentos, na defesa da presença de tais concepções em políticas fundadas pela crítica aristocrática à democracia liberal, vista como secularização dos ideais cristãos, por calcar-se na compaixão e no nivelamento. É preciso ter sempre em mente, contudo, que essa problematização do liberalismo e da sucessão dinástica europeia visa a alvos completamente distintos daqueles perseguidos pelas apropriações diversas do pensamento nietzschiano, observadas no séc. XX, inclusive aquelas inspiradas por interpretações de má-fé de seus textos, uma vez que, apesar de possíveis semelhanças entre palavras de ordem, estas são guiadas ora por intenções ativas, ora por aquelas entendidas como reativas. Como exemplo das últimas, o caso circunscrito à ascensão do partido Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães talvez seja o modelo acabado. Por seu turno, o liberalismo é tomado como redução massificadora, distinto das intenções de sociedades fortes em que a hierarquia se intensifica, dando origem a tipos mais raros de homens, contrapostos ao seu rebaixamento por fontes diversas na modernidade. Assim, deve-se colocar a pergunta sobre a legitimidade das leituras de Nietzsche e dos discípulos que o seguiram, mas também indagar se há uma almejada interpretação “correta”, ou seja, a posse de subsídios ancorados na tradição, como destaca Strong:

Deixe-me começar sendo grosseiro. Nossas categorias políticas (ocidentais) de hoje derivam suas dimensões a partir da Revolução Francesa (esquerda-centro-direita) e estas correspondem, vagamente, a (um) entendimento(s) diferente(s) [sic] da mistura de poder estatal e vontade educada necessária para efetuar uma dada política. Diferentes combinações deram origem a diferentes “ismos”: liberalismo, republicanismo, conservadorismo, liberalismo, anarquismo e assim por diante. Em geral, quando falamos de

¹⁶ “Die „Ausbeutung“ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. — Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, — als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! —” (eKGWB/JGB-259 — Jenseits von Gut und Böse: § 259. Erste Veröff. 04/08/1886.)

uma posição política ou identidade, estas são as categorias que usamos. O problema da (má) apropriação política de Nietzsche, portanto, deve continuar em primeiro lugar em termos dessas categorias¹⁷ (126).

Dessa forma, é através da noção de legitimidade do contrato social, ao ser combatida, que esta dá lugar a outra, firmada na cultura por aqueles tiranos-artistas supramorais, afeitos ao afastamento dos valores de base judaico-cristã, mediante o auxílio de incentivos da *grande política*, a qual se coloca como sustentadora do *páthos* da distância. Como já aferido, o caráter sutil do assunto impede, por vezes, de ver com clareza o que conduziria a factibilidade do programa político representado pela nova nobreza nietzschiana e de compreender como esta poderia lidar com os impulsos libertários de indivíduos considerados seres humanos incompletos, os quais estariam indispostos à crítica aos valores morais pela via do levantamento genealógico, com a intenção de abarcar a vida como manifestação orgânica na abrangência da teoria das forças. Sendo atitude crítica por excelência esta vida como vontade de poder, a dificuldade que daí surge é a de que Nietzsche parece não contemplar o valor da aceitação dos esquemas morais vigentes como participantes vitais dignos, mas sim como estetização debilitante de problemas psicofisiológicos sublimados, em sentido negativo. A tese é controversa, como já dito, e mereceu abordagens cautelosas por parte dos comentadores, mas é possível alcançá-la pela óptica vital valorizada pelo filósofo, posto que não compreende a moral escrava em oposição nem à vida nem à vontade de poder. Porém, aos destinatários do futuro que Nietzsche quer atingir, o sentimento de intensificação do poder deve estar liberto de subterfúgios servis, apoiados pela reação desonesta aos impulsos e pela interiorização da crueldade da má-consciência.

De qualquer modo, as implicações das vicissitudes morais, tratadas pelos instrumentos desse vitalismo não metafísico, são consistentes e impulsionaram suas asserções sobre as “ideias modernas”, de sorte que trouxe em seu bojo discussões reiteradas, sobretudo as concernentes à adoção de abordagens atípicas aos assuntos tratados. É claro, o caráter assistemático, o recurso à figuração e as

¹⁷ “Let me begin by being crude. Our (Western) political categories today derive their dimensions from the French Revolution (left-center-right) and these correspond loosely to a different understandings of the mixture of state power and educated will required to effectuate a given policy. Different combinations have given rise to different “ism’s”: liberalism, republicanism, conservatism, libertarianism, anarchism, and so forth. By and large when we speak of a political position or identity, these are the categories that we use. The problem of the political (mis)appropriation of Nietzsche thus must proceed first in terms of these categories.”

experimentações estilísticas tornaram difícil o acesso à leitura da unidade do pensamento político do filósofo – fatores que podem ter concorrido para despontar os problemas do reconhecimento imediato de suas contribuições e das aplicações tendenciosas de seus conceitos antes da ponderação sobre critérios passíveis de defesa.

Assim sendo, apesar do tom austero, o projeto carrega consigo reverberações de fundo de um humanismo revisitado – um anti-humanismo, diriam alguns –, na medida em que a mudança de foco dos argumentos conduz à conclusão de que, se por um lado, o animal no homem não basta, tampouco o tipo moral é a alternativa para escapar aos tormentos concebidos por milênios de exploração da fraqueza espiritual. De fato, essa luta para demonstrar sua visão sobre o tipo de política alcançada por essas medidas torna-se uma obsessão que percorre os escritos do filósofo, constituindo questão distinta de compromissos, na medida em que transvalorar valores não compreende a solução para a morte de Deus e para o niilismo sem que o homem seja convidado ao mais profundo autoexame¹⁸. Atentando às palavras de Oswaldo Giacoia Junior, nesse cenário, “os legisladores para o próximo milênio” associam-se à tão discutida figura do novo aristocrata, para quem:

Essa “Grande Política” seria a legítima herdeira do que ainda restaria de forças vivas e potencialidades de grandeza em nossa civilização ocidental, de que teríamos exemplo na Grécia pré-socrática e no Renascimento. Em oposição à mediocridade dos nacionalismos políticos, bélicos ou econômicos, essa “política” teria como alvo a *unidade cultural* da Europa; sua figura símbolo seria, para Nietzsche, a dos *bons europeus*. Se com a perda de sentido e valor, o niilismo anuncia o crepúsculo do projeto sociocultural da modernidade, então a tarefa que Nietzsche atribui à sua “Grande Política” está necessariamente ligada a uma *tresvaloração de todos os valores* (2000: 62).

Por sua vez, Ansell-Pearson arrola alguns exemplos de caracterizações a serem vinculadas a essa ambição do projeto nietzschiano. A primeira dentre estas surge do entendimento da História como projeção do futuro, não mais dominada pela lógica Antiquária ou Monumental, mas tomada na plenitude de sua dimensão Crítica com vistas a construções vindouras. Um segundo aspecto, problemático por natureza, está em fixar os limites entre o eu e a vida social, fontes de demonstração

¹⁸ Para uma discussão embasada sobre a problemática ao redor da radicalização do niilismo, cf. ARALDI, 2004.

das diferenças radicais entre o que é, no entender do filósofo, o *sobre-humano* e o tão-somente *humano*. Em terceiro lugar, o papel da arte é reinterpretado, de maneira a indicar que esta auxilia a suportar os horrores da existência, de modo a agir como estímulo à vida, sem, todavia, ter por finalidade uma estetização derradeira, ao amenizar sua feiura pela fuga: isto, para Nietzsche, é o que faz a religião e a moralidade; por outro lado, residiu justamente aí o mérito do pessimismo dionisíaco da antiga civilização grega, a qual contemplou os aspectos mais atrozes da vida para integrá-los no edifício da sociedade e da moral, tragicamente transfigurados. Como último ponto, a diatribe contra os nacionalismos europeus serve ao propósito de ver um papel nessa perspectiva sobre a arte, ligado à formação de indivíduos superiores, e não mais ao bel-prazer do cultivo de frivolidades, mascaradas pelo requinte de culturas nacionais.

Em *Além do bem e do mal*, podem ser vistos ainda certos indicativos do exposto acima. Para tanto, o tom é irônico, chegando mesmo a conceder aos “bons europeus”¹⁹ (JGB/BM, § 241. Trad.: PCS) um momento de “patriotice”²⁰ (*id.*, *ibid.*), uma vez que opõe o “metabolismo” destes espíritos leves àquele dos pesados, os quais necessitariam de mais tempo para a assimilação de “acessos patrióticos e apego à terrinha”²¹ (*id.*, *ibid.*). Na sequência do texto, Nietzsche lança mão do recurso a um “diálogo entre dois velhos ‘patriotas’”²² (*id.*, *ibid.*), que escutam mal, signo de espécie de senilidade valorativa. Na conversação, são citados um estadista e dois povos, possível referência a Bismarck e à situação alemã e francesa após a Guerra Franco-Germânica (19 de julho de 1870 – 10 de maio de 1871), havendo tal omissão possivelmente pelo caráter geral da reflexão ou pela eventual censura prussiana que o escrito poderia sofrer. Um dentre os velhos “patriotas”, então, conduz ao questionamento:

“[...] Um estadista que lhes amontoe uma nova Torre de Babel, uma monstruosidade de império e poder, será chamado de ‘grande’ – que importa se nós, mais prudentes e reservados, não deixamos ainda a velha

¹⁹ “guten Europäer” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁰ “Vaterländerei” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²¹ “Vaterländerei und Schollenkleberei” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²² “Gesprächs von zwei alten „Patrioten” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

crença de que só o grande pensamento pode dar grandeza a um ato ou uma causa [...]”²³ (*id.*, *ibid.*).

O estadista é colocado, então, como o incitador do povo ao exercício da “grande política”²⁴ (*id.*, *ibid.*) – e aqui, como se vê, Nietzsche retoma o uso das aspas –, mesmo que este não esteja apto ou disposto a abandonar o conforto de suas crenças por uma “nova e duvidosa mediocridade”²⁵ (*id.*, *ibid.*). Se fizesse isso, “um tal estadista seria *grande*?”²⁶ (*id.*, *ibid.*), pergunta a seu interlocutor, ao que este responde: “Sem dúvida!”²⁷ (*id.*, *ibid.*), aproximando a loucura da grandiosidade. O primeiro insiste e acusa a loucura de associação à força, mas não à grandeza. Nietzsche, em seguida, argumenta que as “verdades”²⁸ (*id.*, *ibid.*), em debate acalorado entre os patriotas, empalidecem frente à dominação dos fortes por aqueles ainda mais portentosos, lembrando a discussão travada, posteriormente, em *Crepúsculo dos ídolos* sobre o aprofundamento de um povo a partir do achatamento espiritual de outro (cf. GD/CI, “O que falta aos alemães”, § 3).

Ainda em *Além do bem e do mal* (JGB/BM, § 254. Trad.: PCS), Nietzsche discute essa “França do gosto”²⁹ (*id.*, *ibid.*) vislumbrada como matriz cultural e espiritual da Europa no parágrafo de número 241. Tal caráter permanece oculto em indivíduos isolados, algo sombrios, expressão de certa fragilidade, segundo o pensador. Entretanto, uma característica destaca-os: “eles mantêm os ouvidos fechados à delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”³⁰ (*id.*, *ibid.*). Em suma, Nietzsche argumenta que é “uma França imbecilizada e grosseira a que hoje se move em primeiro plano”³¹ (*id.*, *ibid.*), celebrando a si mesma nos

²³ “Ein Staatsmann, der ihnen einen neuen Thurm von Babel, irgend ein Ungeheuer von Reich und Macht aufthürmt, heisst ihnen „gross“: — was liegt daran, dass wir Vorsichtigeren und Zurückhaltenderen einstweilen noch nicht vom alten Glauben lassen, es sei allein der grosse Gedanke, der einer That und Sache Grösse giebt.” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁴ “„grosse Politik“” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁵ “einer neuen zweifelhaften Mittelmässigkeit” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁶ “ein solcher Staatsmann wäre gross?” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁷ “Unzweifelhaft!” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁸ “Wahrheiten” (eKGWB/JGB-241 — Jenseits von Gut und Böse: § 241. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁹ “Frankreich des Geschmacks” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁰ “[...] sie halten sich die Ohren zu vor der rasenden Dummheit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen bourgeois.” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³¹ “In der That wälzt sich heut im Vordergrunde ein verdummtes und vergrößertes Frankreich” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

funerais de Victor Hugo, opondo-se à influência germânica, mas incapaz de fazê-lo, ao acolher Schopenhauer, Heine e Hegel. Nesse sentido, a música de Wagner é o alvo das principais críticas do texto, por ser expressão da “*âme moderne*”³² (*id.*, *ibid.*), cujos caudatários franceses são igualmente pálidos. Nesse ponto, todavia, Nietzsche destaca três constituintes da superioridade cultural da França sobre a Europa: “a capacidade de ter paixões artísticas”³³ (*id.*, *ibid.*), “sua antiga e complexa cultura *moralista*”³⁴ (*id.*, *ibid.*) e “uma semilograda síntese de Norte e Sul”³⁵ (*id.*, *ibid.*). É nessa relação que Nietzsche emprega a noção de “grande política”³⁶, entre aspas, novamente, indicando-a pelo mote popularizado por Bismarck em seus discursos no Parlamento prussiano: “ferro e sangue”³⁷ (*id.*, *ibid.*). Por conseguinte, contra o Norte da “fantasmagoria conceitual exangue e sem sol”³⁸ (*id.*, *ibid.*), Nietzsche rejubila-se em encontrar “bons europeus”³⁹ (*id.*, *ibid.*) entre os franceses, representados pela música de Bizet, “o último gênio a vislumbrar uma nova beleza e sedução — a descobrir um pedaço do *Sul da música*”⁴⁰ (*id.*, *ibid.*). É claro, o filósofo de Röcken não se compromete em ouvir os clamores dos críticos contemporâneos ao compositor francês, relativistas do gosto pela qualidade de engenhos e linguagens empregados, identificando, na emulação da música espanhola, artificialidade – e escândalo, pela “leviandade” de *Carmen*, aspectos sintéticos valorizados por Nietzsche.

Por seu turno, em *Genealogia da moral* (cf. GM/GM, I, § 8), o conceito de *grande política* recebe um tratamento associado à transvaloração operada pelos judeus, pertencente ao contexto das discussões sobre nobreza *versus* ressentimento, *páthos* da distância e vida e vontade de poder. Assim, a abordagem dada às concepções de nobreza, em Nietzsche, está de acordo com seu projeto de

³² “*âme moderne*” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³³ “die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁴ “ihre alte vielfache moralistische Cultur” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁵ “eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁶ “grosse Politik” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁷ “Blut und Eisen” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁸ “sonnenlosen Begriffs-Gespenserei und Blutarmuth” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

³⁹ “guten Europäer” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁴⁰ “[...] dieses letzte Genie, welches eine neue Schönheit und Verführung gesehn, — der ein Stück Süden der Musik entdeckt hat.” (eKGWB/JGB-254 — Jenseits von Gut und Böse: § 254. Erste Veröff. 04/08/1886.)

adoção de princípios metodológicos pluralistas, perspectivistas e experimentalistas, característico de seu período de maturidade filosófica. Com efeito, pode-se falar em pluralismo, nesse caso, devido à presença de múltiplos estilos com os quais lidou com o problema moral; em perspectivismo, pelos distintos pontos de vista assumidos para tanto; em experimentalismo, pelas provocações cujo intuito é o de criar hipóteses que substituam descrições categóricas. O parágrafo 260 de *Além do bem e do mal* expressa uma dessas hipóteses, que será desenvolvida, com maior amplitude, na primeira dissertação da obra *Genealogia da moral*. Seu foco está em averiguar a problemática relativa à gênese, ao estabelecimento e à consequente superação de valores morais tidos como dados, assim como o questionamento acerca da avaliação do valor desses valores.

I.3 Concepção de valor segundo o procedimento genealógico

As ideias defendidas, a seguir, são, em grande parte, tributárias das reflexões de comentadores de Nietzsche (Scarlett Marton e Wolfgang Müller-Lauter, principalmente): consonantes à primeira, no que tange, sobretudo, à divisão dos estágios do procedimento genealógico e ao estatuto da concepção de valor; ao segundo, pelo diálogo travado com o objetivo de abordar sua percepção da doutrina da vontade de poder. Dessa forma, o objetivo de tal aporte é o do entendimento dos vínculos entre *valor* e *vontade de poder*, de modo que possam lançar luz sobre, de um lado, a perspectiva avaliativa nobre e, de outro, a vida como prolongamento orgânico da dinâmica prevista pelo modelo da teoria das forças, segundo noções vitalistas especiais encontradas na obra tardia.

Nietzsche, ao desenvolver os aspectos de sua genealogia da moral, começa por delimitar a noção do que entende por *valor* (*Wert*), central no quadro de preocupações dessa época, a partir da subversão crítica do tratamento dado pela tradição platônica ao assunto, a qual via nos valores entidades eternas, apartadas, em sua origem, da intencionalidade humana, como afirma Marton:

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se até agora não se pôs em causa o valor dos valores “bem” e “mal”, é porque se supôs que existiram desde sempre; instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível [*sic*]. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas

“humanos, demasiado humanos”; em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados. Assim o valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência (2006: 43).

Desse modo, possibilitada por sua sólida formação livresca, a qual não excluía obras de teor antropológico, Nietzsche vai argumentar, mediante o uso de uma visão de conjunto que tenta escapar aos preconceitos dos tempos, que os valores, ao contrário, não são eternos e nem residem em um mundo transcendente, mas estão inscritos na História, pelos homens. A esse método se deu o nome de procedimento genealógico, compreendido como instrumental para o diagnóstico dos contextos em que estão imersos os valores, consistindo em dois movimentos: o de relacioná-los ao instante de sua criação, à perspectiva avaliativa que os gera, e o de tentar estabelecer vínculos com as avaliações por meio de novos valores daí obtidos, uma vez que não basta apenas vinculá-los “com os pontos de vista que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valor estes partiram para criá-los” (43).

A tese consumada com vistas a explicar a história dos valores do *bem* e do *mal*, por exemplo, é dupla, isto é, a de que duas formas de avaliação concorrem para definir seus conteúdos. Aqui parece que o filósofo poderia ter ampliado o raio de ação investigativa para o entendimento do fenômeno moral com um número maior de exemplos, articulando-os em outros eixos, devido à complexidade aí envolvida. Porém, por tratar-se de figuração hipotética, como pode ser entrevisto pelo fundo exemplar dos relatos, oferece, como fonte para os valores mencionados, duas origens, respaldadas por seu olhar sobre as culturas humanas no transcorrer histórico: uma na nobreza e outra no ressentimento, em outras palavras, provinda de uma *moral dos senhores (Herren-Moral)* e de uma *moral de escravos (Sklaven-Moral)*:

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência [sic], confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só* alma. As diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau⁴¹ (JGB/BM, § 260. Trad.: PCS).

⁴¹ “Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral; — ich füge sofort hinzu, dass in allen höheren und gemischteren Culturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch

Por hipótese, pode-se entender, de outra forma, algo inerente ao processo composicional nietzschiano, atuante em esferas intertextuais e paródicas providas pela anteriormente mencionada erudição do autor, isto é, a recorrência nos empregos transformacionais na base da urdidura aforismática, não apenas o caráter alusivo e referencial do texto, tomado ora como imanente, ora como posto pelo respeito para com suas “fontes” – a noção é problemática, por pressupor certa transposição direta, ao passo que Nietzsche valoriza a singularidade transformacional do argumento. Um desses usos específicos pode ser visto no destacado em *itálico* sobre o verbo *começar* no trecho a seguir, indicando que visava à construção assim caracterizada, a-histórica de certa maneira, em resposta às pretensões positivistas então vigentes:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita de escravidão em algum sentido. [...] 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 pastoras, 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” –)⁴² (JGB/BM, § 257. Trad.: PCS).

öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander — sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele. Die moralischen Werthunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschieds gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewusst wurde, — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades.” (eKGWB/JGB-260 — Jenseits von Gut und Böse: § 260. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁴² “Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft — und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat. [...] Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Cultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Culturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbniss verflackerte. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen, — es waren die ganzeren Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel mit bedeutet als „die ganzeren Bestien“ —).” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

Outro indicativo do caráter ilustrativo do excerto pode ser referido por sua semelhança à exegese bíblica de fundo historicizante, no que concerne, por exemplo, ao mito de Caim e Abel. Para exegetas recentes (cf. BÍBLIA: 39, n. “b”), os dois personagens são epônimos, no livro do Gênesis, que representam o surgimento da agricultura e do pastoreio, respectivamente, de modo que em uma das propostas paródicas, produzidas, em dado momento, por Nietzsche – a inversão do conteúdo do relato da Escritura: a violência provém não da civilidade agrícola, mas de selváticos criadores de animais –, dá mostras de como o método genealógico pode pôr em crise valorações pressupostas, impondo-lhes a agregação de perspectivas sempre relacionais.

I.4 Caracterização do tipo nobre da nova aristocracia

Pela via da distinção que seguem, os homens hierarquicamente superiores afastam de si o que consideram mais baixo, de modo que “nobre” se opõe a “desprezível”, por meio do conceito caro a essa delimitação: o de *páthos* da distância, como desenvolvido, por exemplo, em *Genealogia da moral* (cf. GM/GM, I, § 2) e *O Anticristo* (cf. AC/AC, § 43). As diferenças de ordem e subordinação, portanto, são incentivadas pelo princípio e dão um passo além, como destaca Wilson Frezzatti Jr.:

Sem esse sentimento, enraizado na diferença entre os grupos sociais e na prática de mandar e obedecer, não haveria um outro: o desejo de ampliar constantemente a distância dentro da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, raros, distantes, amplos, ou seja, a elevação (*Erhöhung*) do tipo “homem”, a contínua “auto-superação [sic] do tipo homem” (FREZZATTI JR., 2006: 36).

Nesse sentido, convém lembrar a expressão “Nós, verídicos”⁴³ (JGB/BM, § 260. Trad.: RRTF), atribuída aos aristocratas da antiga Grécia, lembra Nietzsche, pois sua moral era, em primeira instância, glorificação de si, de sua natureza criadora, assim como daquele que partilha do rigor e da dureza para consigo, ao invés da condição mendaz dos seres inferiores. Nessa lógica, estando os deveres a serviço da presença de iguais, tal designação aplicava-se aos homens, inicialmente, sendo, logo após, atribuídos a suas ações; contudo, isso está distante da maneira como os historiadores da moral a enxergam, pois o verdadeiro ideal de nobreza, para o

⁴³ “„Wir Wahrhaftigen“” (eKGWB/JGB-260 — Jenseits von Gut und Böse: § 260. Erste Veröff. 04/08/1886.)

filósofo, nada tem da compaixão que tanto louvam, como se pode observar nesta passagem:

Nobres e bravos, que assim pensam, estão à máxima distância daquela moral que vê, precisamente na compaixão ou no agir por outro ou no *désintéressement*, o signo da moral; a crença em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma hostilidade fundamental, e ironia, contra o “altruísmo”, por exemplo, faz parte da moral nobre de modo tão determinado quanto uma leve depreciação e cautela diante dos sentimentos simpáticos e do “coração caloroso”⁴⁴ (*id.*, *ibid.*).

A consciência, dessa forma, é uma invenção humana, espantosa aos outros animais, que o olham com desconfiança, não por sua força, mas pela astúcia em perceber sua alma como algo simples (cf. JGB/BM, § 291). Naturalmente, esse entendimento da moral não é oferecido por Nietzsche como tábua de prescrições, mas como perspectiva criativa inerente à apreciação. Dessa forma, há uma oposição entre os modos avaliativos, apresentada, em germe, no aforismo 260 de *Além do bem e do mal* e desenvolvida, detidamente, na primeira dissertação de *Genealogia da moral*.

A tese aí encontrada é a seguinte: o tipo nobre de avaliar dá origem ao valor *bom*, que atribui a si mesmo como síntese a suas características de força, beleza e felicidade; em seguida, como uma “pálida imagem-contraste” (MARTON, 2010: 87), dá fôlego ao valor *ruim*, o qual atribui aos fracos, desprezíveis, aos incapazes de lutar. É preciso dizer que, como referência, Nietzsche tem em vista a antiga aristocracia guerreira dos tempos homéricos, não a distinção em classes sociais com que se poderia enquadrar senhores e escravos, pois essa ideia de nobreza está alicerçada em uma proposição tipológica, qual seja: a de que há um tipo nobre – aquele que não se furta ao combate. Os ressentidos, por sua vez, inventam o valor *mau*, por meio do qual designam os fortes. Dessa perspectiva, se os nobres são maus, os escravos são entendidos como bons, visto que, argumenta o autor de *Assim falou Zaratustra*, seguindo esse critério reativo, “Quem não quer ver o que há

⁴⁴ “Vornehme und Tapfere, welche so denken, sind am entferntesten von jener Moral, welche gerade im Mitleiden oder im Handeln für Andere oder im *désintéressement* das Abzeichen des Moralischen sieht; der Glaube an sich selbst, der Stolz auf sich selbst, eine Grundfeindschaft und Ironie gegen „Selbstlosigkeit“ gehört eben so bestimmt zur vornehmen Moral wie eine leichte Geringschätzung und Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem „warmen Herzen“.” (eKGWB/JGB-260 — Jenseits von Gut und Böse: § 260. Erste Veröff. 04/08/1886.)

de elevado num homem, olha tanto mais agudamente para o que nele é baixo e superficial – e nisso se revela”⁴⁵ (JGB/BM, § 275. Trad.: PCS).

Outra conclusão que se pode extrair do experimento nietzschiano é a de que os nobres se mostram criadores ativos, pela relação de anterioridade de suas avaliações, enquanto os ressentidos o são de forma apenas reativa ao ponto de vista da nobreza. Esse constitui o primeiro movimento genealógico, o relacionamento entre os valores de *bom* e *ruim* à maneira nobre de avaliar e aqueles de *bom* e *mau* à ressentida. Portanto, tal desigualdade avaliativa constitui-se pelo valor bom criado pelos nobres advir da afirmação ou, mais precisamente, da autoafirmação e o bom dos escravos, da reação a essa primeira perspectiva, pela discordância. Disso, conclui-se que o valor mau da perspectiva escrava designa tão-somente o valor bom da visão de mundo nobre, estando o ressentimento na base da inversão apreciativa, não de sua criação. Enfim, além de apresentar-se posteriormente à avaliação nobre, também o faz cronologicamente, visto que o pensador alemão identifica mudança na polaridade dos valores juntamente ao contexto de substituição da aristocracia guerreira pela classe sacerdotal. Desse modo, o que pertencia à ordem política torna-se preeminência espiritual. Bom, como valor aristocrático, ideal outrora ligado à força, à beleza e à felicidade, agora passa a designar a fraqueza, a impotência, o sofrimento, ou seja, o que há de miserável, piedoso, enfermo, etc. Eis a origem da crítica à religião cristã levada a cabo por Nietzsche.

1.5 Vida como manifestação orgânica da *vontade de poder*

Como segundo movimento genealógico, é preciso avaliar as próprias avaliações aderidas às perspectivas que as formaram. O impedimento surgido daí está em como determinar se a moral nobre ou a escrava é melhor ou pior que sua contraparte. Todavia, a pergunta perde seu sentido, pois, posta desse modo, incorre em círculo vicioso ao recorrer aos valores engendrados por tais perspectivas para avaliá-las por si mesmas. É necessário, então, recorrer a um valor ou critério que se imponha independentemente, isto é, algo que não seja fruto de uma perspectiva

⁴⁵ “Wer das Hohe eines Menschen nicht sehen will, blickt um so schärfer nach dem, was niedrig und Vordergrund an ihm ist — und verräth sich selbst damit.” (eKGWB/JGB-275 — Jenseits von Gut und Böse: § 275. Erste Veröff. 04/08/1886.)

humana em especial. Para Nietzsche, esse princípio é a *vida*, como argumenta em *Crepúsculo dos ídolos*, em resposta à teoria darwinista (cf. MARTON, 2010: 63):

Anti-Darwin. — No tocante ao célebre “combate pela *vida*”; ele me parece às vezes mais afirmado que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global a vida *não* é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento — onde se combate, combate-se por *potência*... Não devemos confundir Malthus com a natureza. — Suposto, porém, que haja esse combate — e de fato ele ocorre —, ele termina, infelizmente, ao inverso do que a escola de Darwin deseja, do que, talvez, *seria lícito* desejar com ela: ou seja, em desfavor dos fortes, dos privilegiados, das exceções felizes. As espécies *não* crescem em perfeição: os fracos se tornam sempre de novo senhores sobre os fortes — é que são o grande número, e são também *mais* *espertos*... Darwin esqueceu o espírito (— isso é bem inglês!), *os fracos têm mais espírito*... É preciso necessitar de espírito, para adquirir espírito — perde-o quem não necessita mais dele. Quem tem a força desembaraça-se do espírito. (— “Deixa!” — pensa-se hoje na Alemanha — “com o *Reich* havemos de ficar...”.) Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, o ardil, o disfarce, o grande autodomínio, e tudo o que é *mimicry* (nesta última se inclui uma grande parte da assim chamada virtude)⁴⁶ (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14. Trad.: RRTF).

A interpretação de Marton afirma que a escolha do conceito de *vida*, por Nietzsche, justifica-se pelo fato de que seu valor não poder ser avaliado, posto que o vivente está nesta inserido. A questão é, por conseguinte, reformulada: em que medida as perspectivas nobre e escrava contribuem para a intensificação, expansão e exuberância da existência ou, ao contrário, para sua decadência, para sua degenerescência? Desse modo, a genealogia converte-se, acima de tudo, em condensado de arma de combate e pedra de toque, ao pôr em evidência as contribuições e os prejuízos à realidade, observados nas mais diversas manifestações apreciativas: políticas, filosóficas, artísticas, religiosas, etc. Como exemplo concreto da decadência que daí pode surgir, Nietzsche aponta o caso da

⁴⁶ “Anti-Darwin. — Was den berühmten Kampf um’s Leben“ betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, — wo gekämpft wird, kämpft man um Macht... Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln. — Gesetzt aber, es giebt diesen Kampf — und in der That, er kommt vor —, so läuft er leider umgekehrt aus als die Schule Darwin’s wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen dürfte: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, — das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger... Darwin hat den Geist vergessen (— das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist... Man muss Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, — man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes (— „lass fahren dahin! denkt man heute in Deutschland — das Reich muss uns doch bleiben“...). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend)” (eKGWB/GD-Streifzuege-14 — Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 14. Anti-Darwin. Erste Veröff. 24/11/1888.)

aristocracia francesa do Antigo Regime, a qual, ao abrir mão de seus privilégios, deixa a vida exposta a uma delicada evidência:

A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama “vida”: a corrupção varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta⁴⁷ (JGB/BM, § 258. Trad.: PCS).

Evidentemente, *vida* nesse contexto não é mais entendida apenas como período de um ser vivo entre o nascimento e a morte, mesmo uma determinada fase dentro dessa existência, ou, ainda, segundo a formulação puramente biológica, mas, a partir de *Assim falou Zaratustra*, como desdobramento orgânico da vontade de poder⁴⁸. Desse modo, constitui um dos aspectos do afeto primário do querer-poder, não por mera função volitiva, mas pelo irromper espontâneo do todo existente que quer, não qualquer coisa, mas sim mais capacidade de realização, em suma, mais poder. Consequentemente, não é algo ligado ao livre-arbítrio ou à liberdade; é o princípio agonístico da resistência entre forças, dos obstáculos que se convertem em estímulo à intensificação, expressa pela imagem heraclíteia do *pólemos* (πόλεμος). Nessa dinâmica de tensão entre pluralidade de forças, entre perspectivas avaliativas, impõe-se a pergunta sobre o estatuto da interpretação nietzschiana da existência. Em reação às explicações mecanicistas da realidade, a doutrina da vontade de poder vem em resposta sob a forma de um assertivo “— ora, tanto melhor! —”⁴⁹ (JGB/BM, § 22. Trad.: RRTF), o que leva Wolfgang Müller-Lauter à consideração de que essa consciência adquirida sobre o próprio interpretar está vinculada à transformação do mundo:

Sua filosofia da vontade de poder não pode, pois, ter um caráter meramente contemplativo. Ela é a própria expressão do querer-poder. Nela se quer que os futuros criadores de valores se compreendam como vontades de poder.

⁴⁷ “Corruption, als der Ausdruck davon, dass innerhalb der Instinkte Anarchie droht, und dass der Grundbau der Affekte, der „Leben“ heisst, erschüttert ist: Corruption ist, je nach dem Lebensgebilde, an dem sie sich zeigt, etwas Grundverschiedenes.” (eKGWB/JGB-258 — Jenseits von Gut und Böse: § 258. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁴⁸ Luís Eduardo Rubira (2010), ao enfatizar o pensamento do *eterno retorno do mesmo*, concebe uma nova medida para o projeto de *transvaloração de todos os valores*. Com efeito, uma apropriação de sua tese a respeito do *aïōn* (αἰών) grego, ao perceber a comutação impressa à ideia, passando da esfera da duração vital à plenitude eterna, pode oferecer subsídios para a compreensão inaugural acerca do valor (inavaliável) da *vida*.

⁴⁹ “— nun, um so besser. —” (eKGWB/JGB-22 — Jenseits von Gut und Böse: § 22. Erste Veröff. 04/08/1886.)

“Vós mesmos sois esta vontade de poder – e nada além disso” – recorda ele ao homem⁵⁰ (MÜLLER-LAUTER, 2009: 135).

A aceitação da vida como vontade de poder serve, por conseguinte, de parâmetro a toda avaliação, com o objetivo de estabelecer a hierarquia entre a moral afirmativa do tipo nobre e aquela que expressa a negação da vida, uma vez que:

[...] a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? [...] A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência [*sic*] da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!⁵¹ (JGB/BM, § 259. Trad.: PCS).

A definição de nobreza, expectativa gerada pela pergunta no título do capítulo que encerra *Além do bem e do mal*, é, entretanto, difícil de ser envolvida em toda a sua amplitude, mas pressupõe essa honestidade liberadora dos preconceitos, no que concerne à vida, e encontra-se espalhada nos aforismos que constituem seu último capítulo. Com efeito, a leitura mesma deste apresenta os problemas ao redor de tal delimitação, como se pode observar pela recorrência a algumas caracterizações passíveis de serem vinculadas ou rechaçadas pela moral nobre. Esse é o caso, por exemplo, no parágrafo 261, no qual a virtude da vaidade é investigada. A conclusão a que Nietzsche chega é a de que esta não é de procedência nobre, na medida em que cria uma imagem com a qual a consciência entra em acordo, falsamente, como boa opinião sobre si. Portanto, ela demonstraria, nas palavras cortantes do filósofo, um atavismo resultante da mistura do sangue nobre ao escravo, na época democrática, transformando os jogos de sociedade em busca de boas opiniões e, em revanche, padecimento com aquelas de cunho

⁵⁰ Cf. as considerações sobre a nova geração de intérpretes de Nietzsche representada pela interpretação de Müller-Lauter in: MARTON, 2009: 213-51.

⁵¹ “[...] Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung, — aber wozu sollte man immer gerade solche Worte gebrauchen, denen von Alters her eine verleumderische Absicht eingeprägt ist? [...] Die „Ausbeutung“ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. — Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, — als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! —” (eKGWB/JGB-259 — Jenseits von Gut und Böse: § 259. Erste Veröff. 04/08/1886.)

negativo, aspectos combatidos por Nietzsche mediante uma citação: “‘Apenas quem não busca a si mesmo pode ser verdadeiramente estimado.’ – Goethe ao conselheiro Schlosser”⁵² (JGB/BM, § 266. Trad.: PCS).

Nietzsche destaca tais pontos ao analisar o prazer proporcionado pelas nuances da reverência. Para ilustrá-la, o exemplo dado é o da proteção da Bíblia, cuja decifração foi defendida por milênios. Por meio desse zelo, os “homens cultos”⁵³ (JGB/BM, § 263. Trad.: PCS), leitores de jornais e curiosos de toda sorte, seriam mais vulgares que camponeses que ainda mantêm resquícios de pudor e respeito frente a certas experiências. O caráter radical dessas afirmações é estendido ao que chama de espécie de hereditariedade de costumes e gostos. De fato, Nietzsche determina que o autêntico plebeu cultiva “alguma intemperança repulsiva, alguma inveja mesquinha, uma maneira rude de dar-se sempre razão”⁵⁴ (JGB/BM, § 264. Trad.: PCS), característica inevitavelmente ligada à ascendência do caráter. Em contrapartida, o “egoísmo é da essência de uma alma nobre”⁵⁵ (JGB/BM, § 265. Trad.: PCS), sendo que o filósofo desenvolve essa ideia a partir da crença aristocrática da sujeição e do sacrifício em nome dos nobres e, no comércio *inter pares*, a honra a si mesmo nos direitos que lhes concede. Logo, para a alma nobre, “o conceito de graça”⁵⁶ (*id.*, *ibid.*) não faz sentido, pois não tem aptidão para server, avidamente, o que lhe é ofertado.

O filósofo acredita, portanto, na necessidade do surgimento de homens superiores de uma nova aristocracia, como expresso pelo aforismo 258 de *Além do bem e do mal*, contrapondo-os ao exemplo supracitado da monarquia francesa, que abre mão de suas prerrogativas, uma vez que, para prosperar na dinâmica da vontade de poder, deve haver tensões conflituosas que possibilitem a elevação do tipo nobre:

Sua fé fundamental [a da aristocracia] tem de ser que a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo

⁵² “Wahrhaft hochachten kann man nur, wer sich nicht selbst sucht“. — Goethe an Rath Schlosser.” (eKGWB/JGB-266 — Jenseits von Gut und Böse: § 266. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁵³ “Gebildeten” (eKGWB/JGB-263 — Jenseits von Gut und Böse: § 263. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁵⁴ “irgend eine widrige Unenthaltbarkeit, irgend ein Winkel-Neid, eine plumpe Sich-Rechtgeberei” (eKGWB/JGB-264 — Jenseits von Gut und Böse: § 264. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁵⁵ “der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele” (eKGWB/JGB-265 — Jenseits von Gut und Böse: § 265. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁵⁶ “Der Begriff „Gnade“” (eKGWB/JGB-265 — Jenseits von Gut und Böse: § 265. Erste Veröff. 04/08/1886.)

de ser superior: à semelhança daquelas trepadeiras ávidas de sol que existem em Java – chamadas de *Sipo Matador* [cipó matador] –, que com seus braços tanto envolvem um carvalho, por tanto tempo, que acima dele, mas nele apoiadas, podem finalmente abrir sua copa e exibir sua felicidade em plena luz⁵⁷ (JGB/BM, § 258. Trad.: PCS).

As seções 276 e 277 antevêm, no entanto, os perigos ligados ao delineamento de uma definição estanque de nobreza, expressa pela gravidade de suas perdas quando comparadas às do homem vulgar, isto é, ao impor-se a construção de algo, o nobre percebe que isto lhe escapa já no momento do projeto, apenas constatando tal fato após sua conclusão, à medida que o entusiasmo vai apresentando-se como forma de ocultamento do espírito, simulação de virtude, utilidade para a vida prática, que Nietzsche aproxima à de um guarda-chuva (cf. JGB/BM, § 288). Contudo, repousando sobre a formatação tipológica levada a cabo pelo pensador, conclui-se que tal definição concerne ao espectro de preocupações desenvolvidas em sua última década produtiva, como pode ser visto pelos esforços experimentados nos fragmentos póstumos, tais como; o de número 943, ou, ainda, o 935, na compilação intitulada *A vontade de poder*⁵⁸:

Tipo: A verdadeira bondade, nobreza, grandeza de alma que procede da riqueza: a qual não dá para tomar de volta, – a qual não quer *sublinhar* que é bondosa; – a *dissipação* como tipo da verdadeira bondade, da riqueza na pessoa como pressuposição⁵⁹ (WM/VP, § 935. Trad.: MSPF & FJDM).

Essa dificuldade de tradução de experiências íntimas e a pertinência da compreensão filosófica são referidas, respectivamente, nos aforismos 289 e 290, as quais retornam no último, o de número 296, em *Além do bem e do mal*, ligada ao problema da comunicabilidade de uma filosofia e das evoluções de seus sentidos. Nietzsche concede ao leitor, entretanto, a visão de que justamente o

⁵⁷ “Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag: vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java — man nennt sie Sipo Matador —, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können. —” (eKGWB/JGB-258 — Jenseits von Gut und Böse: § 258. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁵⁸ Utiliza-se aqui desta “obra” controversa devido à disponibilidade de uma tradução com acesso editorial facilitado; contudo, é reconhecida a impertinência de sua citação como legítima, salvo para o estudo acerca da recepção do pensamento político de Nietzsche no séc. XX.

⁵⁹ “Gegensatz-Typus: die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichthum, aus dem — — — welche nicht giebt, um zu nehmen, — welche nicht sich damit erheben will, daß sie gütig ist, — die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichthum an Person als Voraussetzung” (eKGWB/NF-1888,23[4] — Nachgelassene Fragmente Oktober 1888.)

transbordamento de força, próprio à moral nobre, é o participante fundamental à expressão dessa necessidade definidora e organizacional, ainda que aberta, da alma aristocrática, sob a forma de intervenção interpretante e transmutativa do mundo.

I.6 Transformações espirituais do porvir

A *grande política* pressupõe, como afirmado acima, um “programa”, cujos fins almejam mudanças na conjuntura *in statu quo ante*. Nesse sentido, em emblemática passagem de *Ecce homo*, Nietzsche anuncia sua “sina”⁶⁰ (EH/EH, “Por que sou um destino”, §1. Trad.: PCS) através da fórmula do mais alto exercício de autoconhecimento da humanidade, a *transvaloração de todos os valores*. Adverte, contudo, que não é “fundador de religião”⁶¹ (*id.*, *ibid.*), como forma de precaver-se contra futuras apropriações de sua verdade “*terrível*”⁶² (*id.*, *ibid.*) de contraditor e “*mensageiro alegre*”⁶³ (*id.*, *ibid.*), antípoda a um “espírito negador”⁶⁴ (*id.*, *ibid.*):

A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra⁶⁵ (*id.*, *ibid.*).

Enquanto que, em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche interpreta o caminho que conduz os impulsos à espiritualização, elencando o que entende estar implicado nesta passagem: o *sensual* transforma-se em *amor*; a inimizade, em compreensão profunda do valor da posse de inimigos. Assim ocorre a inversão do valor que outrora fora atribuído ao antagonismo, sendo o exemplo citado a perseguição dos

⁶⁰ “Loos” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1. Druckfertig 02/01/1889.)

⁶¹ “Religionsstifter” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1. Druckfertig 02/01/1889.)

⁶² “furchtbar” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1. Druckfertig 02/01/1889.)

⁶³ “froher Botschafter” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1. Druckfertig 02/01/1889.)

⁶⁴ “neinsagenden Geistes” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1. Druckfertig 02/01/1889.)

⁶⁵ “Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik. —” (eKGWB/EH-Schicksal-1 — *Ecce Homo: § Warum ich ein Schicksal bin*. 1. Druckfertig 02/01/1889.)

opositores de doutrinas e posições políticas eclesiásticas. Ao contrário, para os “imoralistas e anticristos”⁶⁶ (GD/CI, “Moral como antinatureza”, § 3. Trad.: PCS), Nietzsche recomenda o cultivo de tais resistências, vendo grande proveito, por exemplo, na existência da Igreja. Transposto para a política, o princípio é percebido como condutor da autopreservação partidária, uma vez que sua utilidade está na mera existência da pluralidade de perspectivas que nutrem as facções, cujo esgotamento de forças significaria seu fim. É o que ocorre com a *grande política*: uma “nova criação”⁶⁷ (*id.*, *ibid.*) – Nietzsche cita o novo *Reich* – possui uma necessidade ainda mais íntima de tensões exercidas pelos antagonismos.

A seguir, o filósofo compara tais âmbitos ao “inimigo ‘interior’”⁶⁸ (*id.*, *ibid.*). A tese é a de que o enriquecimento anímico se dá pelo cultivo de inimizades internas, sendo o estado de paz indesejável. Dessa forma, o anelo pela “paz de espírito”⁶⁹ (*id.*, *ibid.*) ou tem uma origem no mal-entendido ou posiciona-se contra a vida ascendente da contestação da boa consciência. Sua definição é dada por meio de exemplos:

“Paz de espírito” pode ser, por exemplo, a suave emanção de uma rica animalidade para o âmbito moral (ou religioso). Ou o começo da fadiga, a primeira sombra que a noite, que toda espécie de noite lança. Ou um sinal de que o ar está úmido, de que ventos meridionais se aproximam. Ou a gratidão, sem o saber, por uma digestão bem-sucedida (às vezes chamada de “amor aos homens”). Ou o acalmar-se do convalescente para quem tudo tem novo sabor e que aguarda... Ou o estado que sucede a uma forte satisfação da paixão que nos domina, o bem-estar de uma rara saciedade. Ou a caducidade de nossa vontade, de nossos desejos, de nossos vícios. Ou a preguiça, que a vaidade convence a adornar-se moralmente. Ou a chegada de uma certeza, até de uma certeza terrível, após uma prolongada tensão e tortura pela incerteza. Ou a expressão de maturidade e maestria em meio ao agir, criar, fazer, querer, o tranqüilo [*sic*] respirar, a atingida “liberdade da vontade”... *Crepúsculo dos ídolos*: quem sabe? Talvez apenas uma “paz de espírito”...⁷⁰ (*id.*, *ibid.*).

⁶⁶ “Immoralisten und Antichristen” (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widernatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁶⁷ “neue Schöpfung” (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widernatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁶⁸ “inneren Feind” (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widernatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁶⁹ “Frieden der Seele” (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widernatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁰ “Frieden der Seele” kann zum Beispiel die sanfte Ausstrahlung einer reichen Animalität in’s Moralische (oder Religiöse) sein. Oder der Anfang der Müdigkeit, der erste Schatten, den der Abend, jede Art Abend wirft. Oder ein Zeichen davon, dass die Luft feucht ist, dass Südwinde herankommen. Oder die Dankbarkeit wider Wissen für eine glückliche Verdauung („Menschenliebe“ mitunter genannt). Oder das Stille-werden des Genesenden, dem alle Dinge neu schmecken und der wartet... Oder der Zustand, der einer starken Befriedigung unsrer herrschenden Leidenschaft folgt, das Wohlgefühl einer seltenen Satttheit. Oder die Altersschwäche unsres Willens, unsrer Begehungen,

Contextualmente, o “espírito alemão”⁷¹ (GD/CI, “O que falta aos alemães”, § 3. Trad.: PCS) é o alvo de Nietzsche. Sua preocupação está em destacar o que há de grosseiro nas concepções educacionais voltadas para a objetividade do ensino técnico, unicamente preocupado com a formação de futuros profissionais a serviço do Estado – sinal dos tempos. A História, desse modo, é entendida por meio de relações temporais intrincadas, não mais como relato confiável de passagens periódicas ou fruição de valores exemplares. A terminologia proposta ressalta esse caráter pragmático do discurso histórico, pois, para Nietzsche, há três tipos desta disciplina: Monumental, Antiquária e Crítica. Da mesma forma, inspirado, em sua juventude, pelas aulas ministradas pelo célebre professor Jacob Christoph Burckhardt, identifica problemas ligados às concepções educacionais seguidas por vertentes tanto capitalistas quanto socialistas no que concerne à valorização do ensino profissionalizante em detrimento de estudos ligados ao enriquecimento cultural. Fazendo, então, eco às ideias de Burckhardt (Cf. “O Estado como obra de arte”, in: BURCKHARDT, 2009; CHAVES, 2000: 41-66; LARGE, 2000: 3-39), argumenta que, se há uma função primordial da responsabilidade do Estado, esta deve ser, necessariamente, a de assegurar a mais alta formação (*Bildung*) dos indivíduos, não a adoração dos bezerros de ouro da modernidade, sob a forma de noções como: fatos cientificamente comprovados, progresso social por meio dos feitos técnicos e das ferramentas econômicas, igualdade de direitos, etc. Oriundas da tentativa de substituição dos valores em decadência, essas supervalorizações das fontes históricas, científicas e filosóficas são manifestações evidentes do niilismo europeu – e aqui se segue um aspecto de asserção proposta por Oswaldo Giacoia Jr.:

[a lógica do niilismo] seria a expressão afetiva e intelectual da decadência. Por meio dele, o homem moderno vivencia a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura. Por essa ótica, niilismo seria o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no ético-religioso, ou sociopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de

unsrer Laster. Oder die Faulheit, von der Eitelkeit überredet, sich moralisch aufzuputzen. Oder der Eintritt einer Gewissheit, selbst furchtbaren Gewissheit, nach einer langen Spannung und Marterung durch die Ungewissheit. Oder der Ausdruck der Reife und Meisterschaft mitten im Thun, Schaffen, Wirken, Wollen, das ruhige Athmen, die erreichte „Freiheit des Willens“... Götzen-Dämmerung: wer weiss? vielleicht auch nur eine Art „Frieden der Seele“... (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷¹ “deutschen Geiste” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

sentido e fundamento para o conhecimento e a ação” (GIACIOIA JR., 2000: 65).

A essa mentalidade de rebanho, decorrente em parte do aburguesamento da vida e das vitórias do ressentimento sobre a ação dos fortes, Nietzsche responde àquilo que considera desmantelamento político, bem entendido, abrangendo as duas faces de tal moeda: democracia e despotismo. Assim, também a ciência estaria imbuída de caráter “desespiritualizante”⁷² (*id.*, *ibid.*), que a tornaria posse de escravos:

A dura vida de hilotas, a que a enorme extensão das ciências condena hoje em dia cada um, é um dos motivos principais por que naturezas de compleição mais rica, mais plena, mais profunda já não acham educação e educadores que lhes sejam adequados.
Nada prejudica mais nossa cultura do que o excesso de pretensiosos mandriões e humanidades fragmentárias; nossas universidades são, a contragosto, verdadeiras estufas para tal espécie de atrofia dos instintos do espírito⁷³ (*id.*, *ibid.*).

A Alemanha, então, é nomeada a “*Terra Chata*”⁷⁴ (*id.*, *ibid.*) da Europa, cujos empenhos políticos se converteram em degenerescência da cultura. Desse modo, Nietzsche argumenta que a mudança não foi apenas intelectual, mas também de *páthos*, encarnada no temor expresso: “como a seriedade alemã, a profundidade alemã, a *paixão* alemã nas coisas do espírito vai regredindo cada vez mais”⁷⁵ (*id.*, *ibid.*). A solução à seriedade acachapante que se debruça sobre a alma alemã é enunciada, pelo filósofo, sob a forma de algo misterioso para os ouvidos alemães, uma recuperação, pelo retorno à “jovialidade”⁷⁶ (*id.*, *ibid.*).

Por fim, Nietzsche argumenta, simulando um cálculo, que a situação cultural alemã não poderia ser outra, uma vez que “Ninguém, afinal, pode despender mais

⁷² “entgeistigenden” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷³ “Das harte Helotenthum, zu dem der ungeheure Umfang der Wissenschaften heute jeden Einzelnen verurtheilt, ist ein Hauptgrund dafür, dass voller, reicher, tiefer angelegte Naturen keine ihnen gemässe Erziehung und Erzieher mehr vorfinden. Unsre Cultur leidet an Nichts mehr, als an dem Überfluss anmaasslicher Eckensteher und Bruchstück-Humanitäten; unsre Universitäten sind, wider Willen, die eigentlichen Treibhäuser für diese Art Instinkt-Verkümmerung des Geistes.” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁴ “Flachland” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁵ “wie es immer mehr mit dem deutschen Ernste, der deutschen Tiefe, der deutschen Leidenschaft in geistigen Dingen abwärts geht.” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁶ “Heiterkeit” (eKGWB/GD-Deutsche-3 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

do que aquilo que tem – isso vale para indivíduos, isso vale para povos”⁷⁷ (GD/CI, “O que falta aos alemães”, § 4. Trad.: PCS). A dedicação a assuntos específicos do Estado – Nietzsche os compara, inclusive, a empenhos pessoais – requer o dispêndio do que faltará em aspectos de educação e cultivo:

Se a pessoa se dedica a poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares — se despende para esse lado o *quantum* de entendimento, seriedade, vontade, auto-superação [*sic*] que é, então ele faltará no outro lado⁷⁸ (*id.*, *ibid.*).

Assim, Nietzsche opera uma separação funcional entre cultura e Estado, denunciando como “idéia [*sic*] moderna”⁷⁹ (*id.*, *ibid.*) o chamado “Estado cultural”⁸⁰ (*id.*, *ibid.*), pois “Um vive do outro, um prospera à custa do outro”⁸¹ (*id.*, *ibid.*), o que o levaria a concluir a oposição entre desenvolvimentos mais ambiciosos nos campos culturais e os períodos de preponderância política. Nesse sentido, os exemplos citados por Nietzsche são pontuais: o impacto de Napoleão sobre Goethe, assim como o das “Guerras de Libertação”⁸² (*id.*, *ibid.*); a ascensão da Alemanha do *Segundo Reich* como grande poder (*Grossmacht*), ao lado do poder cultural (*Kulturmacht*), representado pela França. No primeiro caso, Nietzsche o entende como “mudança no centro de gravidade”⁸³ (*id.*, *ibid.*) para a história da cultura europeia; no segundo, pelo tratamento dado em Paris a “questões psicológicas e artísticas”⁸⁴ (*id.*, *ibid.*) – o pessimismo, o wagnerismo. A conclusão a que Nietzsche

⁷⁷ “Niemand kann zuletzt mehr ausgeben als er hat — das gilt von Einzelnen, das gilt von Völkern.” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁸ “Giebt man sich für Macht, für grosse Politik, für Wirthschaft, Weltverkehr, Parlamentarismus, Militär-Interessen aus, — giebt man das Quantum Verstand, Ernst, Wille, Selbstüberwindung, das man ist, nach dieser Seite weg, so fehlt es auf der andern Seite. Die Cultur und der Staat — man betrüge sich hierüber nicht — sind Antagonisten: „Cultur-Staat“ ist bloss eine moderne Idee.” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁷⁹ “moderne Idee” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁸⁰ “„Cultur-Staat“” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁸¹ “Das Eine lebt vom Andern, das Eine gedeiht auf Unkosten des Anderen.” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁸² “„Freiheits-Kriegen“” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁸³ “Verlegung des Schwergewichts” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

⁸⁴ “psychologischen und artistischen Fragen” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: Was den Deutschen abgeht, § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

chega é de que não há surpresa na pergunta sobre a existência, em seu tempo, de nomes de vulto que se equiparassem àqueles que figuraram no passado germânico.

I.7 Fisiologia como rainha de todas as outras questões

O esforço interpretativo dirigido à articulação entre a doutrina da vontade de poder e a *grande política* encontra dificuldades que podem estar na base da escassez de investidas no assunto. Essa lacuna quanto ao pensamento político de Nietzsche, posto nesses termos, explica-se, em parte, devido ao caráter antagônico exercitado, pelo filósofo, no tratamento do tema; contudo, dada a posição de destaque adquirida através da reflexão nietzschiana sobre o poder político, tal empreendimento merece atenção detida.

As propostas de Wolfgang Müller-Lauter (1997, 2009) enfocam, sobretudo, a resposta aos sentidos atribuídos à doutrina da vontade de poder, tais como: a interpretação heideggeriana da inversão – ainda metafísica – do platonismo; a ênfase no desdobramento de uma acepção especial para o “orgânico” – não restrita apenas à esfera vital –; a dimensão ética – na qualidade de “imperativo” da autossuperação e do cultivo da nobreza –; a tese de fundo cosmológico – em sentido estrito, a da efetividade do pluralismo antagônico dos centros de forças do mundo – sem transcendência, mas imanência, sem substância, mas fluxo permanente; etc. Assim, a exposição nietzschiana acerca do poder não poderia ser reduzida, evidentemente, ao ponto de conformar-se à esfera política. Por outro lado, o oposto não se mostra de todo desejável.

Nesse ponto, o que parece ocorrer é a ultrapassagem de um domínio meramente formal, isto é, representado em termos da história das ideias políticas, e a leitura apressada de uma suposta perspectiva que, se não se aproxima de isenção, em princípio, é de cunho apolítico, insinuando impedimentos significativos à sua factibilidade como teoria do poder. Entretanto, se por “política”, nesse contexto, encontra-se algo acima das definições correntes, tais como: as de arte ou ciência do governo, de organização, de direção e administração de nações ou Estados e de prática ou profissão em conduzir negócios públicos, está sendo compreendida a partir da ideia da pluralidade agonística de resistência entre forças, conversora dos obstáculos em estímulo, pelo critério da intensificação do poder.

A ilustração é reiterada como princípio do *pólemos* (πόλεμος), extraído de Heráclito: em suma, a passagem de uma norma de inspiração helênica de competitividade concernente às disputas esportivas e artísticas – assim como políticas –, e, estando a teoria da pluralidade de perspectivas no fundamento da doutrina da vontade de poder, o entendimento do conflito contínuo entre avaliações não anelantes do aniquilamento poria fim ao irromper espontâneo de sua realização. Desse modo, não diz respeito ao argumento grosseiro da “aplicabilidade” da doutrina da vontade de poder ao plano das práticas públicas, mas sim ao entendimento da *grande política* imbuída em seus princípios e incorporada pela nova nobreza nietzschiana, a qual conduziria a elevação afirmativa de sua raridade pelo *páthos* da distância para com a moralidade ubíqua e reativa do rebanho.

Jorge Viesenteiner, em obra dedicada ao estudo da *grande política* (2006), lembra a oposição à ideia desta ser entendida como uma definição simplificadora do projeto político nietzschiano, em um texto de Thomas H. Brobjer, intitulado “The absence of political ideals in Nietzsche’s writings”, por seu caráter crítico às reivindicações sociais da Europa de seu tempo:

Aos termos *grande* e *política*, Nietzsche executa uma espécie de contradiscurso [sic] estridente em oposição ao que ele denominou de “tempo da pequena política” (ABM: 208), ou seja, ao contexto de nivelamento, homogeneização e apequenamento do homem. Assim, é “grande” precisamente em virtude dos *objetivos* que tem em vista. E quanto ao termo “política”, tal como já se registrou no início desta dissertação, não se trata aqui de esboçar um pensamento político de Nietzsche contido em seus escritos, no qual seria fornecida uma pretensa proposta política para a Europa de seu tempo. Não se oferece, portanto, o direito de analisar a política pela política.

Prefere-se antes falar de uma crítica política de Nietzsche, que por seu turno é acolhida pelo conceito de “Grande Política” e que está, além disso, inserida num contexto maior de crítica à cultura operada pelo filósofo, levada a termo pelo projeto genealógico (165) [grifos do autor].

O problema, é necessário observar, está em reconhecer a carga semântica da expressão “grande política”, pois, o comentário do excerto acima reconhece que é possível investigar seus desdobramentos conotativos, quando imersa em atividade crítica, mas não se lança à dificuldade de extensão à “política pela política” (165). Para tanto, ressalta-se, neste momento, a exigência perspectivista da manutenção do estado conflituoso, sim, na interpretação nietzschiana para “o político” (“*das Politische*”), pois, além de estimular o crescimento e a intensificação por meio das resistências encontradas, impede que a ausência do antagonismo no jogo de forças

e na unilateralidade de uma perspectiva – por exemplo, de um único solo onde viceja dada moral – dê origem ao desmoronamento prematuro de *quanta* de forças, na esfera política.

Nesse quadro, Wolfgang Müller-Lauter sobrepõe-se, basilarmente, em *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009)⁸⁵, por fazer surgir a discussão, segundo o próprio autor, a partir de suas investigações acerca do niilismo moderno; no entanto, a abordagem utilizada no livro centra-se em uma “apresentação e crítica imanentes da filosofia de Nietzsche” (24), não em uma delimitação de seus posicionamentos quanto ao assunto. Dito de outro modo, Müller-Lauter tenta contornar os problemas ligados à pré-compreensão associada a leituras definidas, dessa forma, para sublinhar a imposição imprescindível do objeto textual. Assim, além da prevenção contra comentários apressados, efetiva-se, por meio de sua análise, um retorno à letra nietzschiana, de modo que se contrapõe a leituras distorcidas ou tendenciosas. Nessa direção, Heidegger torna-se um dos principais alvos dentre os comentadores do autor de *Assim falou Zaratustra*, uma vez que é visto, por Müller-Lauter, como que movido por tentativas de justificação de seu próprio pensamento.

Cabe ao comentador, então, explorar as fontes das quais emergem opiniões desfavoráveis ou excessivamente prestativas aos empreendimentos filosóficos de Nietzsche. Para tanto, estabelece algumas distinções úteis, relativas às tensões internas de sua obra. Em primeiro lugar, destaca que a habitual divisão em três – ou cinco – períodos de seus escritos está na base dos apontamentos, por parte dos estudiosos, no que diz respeito às incoerências que apresentaria. Em segundo, a aplicação, por Nietzsche, de conceitos universais para a exploração de “particularidades distintamente avaliadas” (27) – como nas opiniões contraditórias que emite em direção aos gregos da época de Sócrates – e a tensão de avaliações de um “estado de coisas segundo sua relação com outros estados de coisas” (28) – como na inusitada síntese de aspectos anti- e filossemíticos em seus textos. A recepção daí resultante, é claro, desdobra-se em considerações que motivam o debate entre seus leitores, que se detêm, por vezes, na alegada inconsistência da unidade do pensamento nietzschiano – mesmo sua classificação em uma esfera

⁸⁵ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1971.

artística experimental – e, por outras, no empreendimento de esforços no sentido de ora sistematizar sua obra, ora dissolver suas supostas falhas.

Nessas interpretações, deixa-se de lado a problemática dos antagonismos em prol de um fundamento livre de antagonismos na filosofia nietzschiana, que, por sua vez, não é tematizado nem pensado pelo próprio Nietzsche. Enxerga-se, de maneira muito diferente, tal fundamento de acordo com o ponto de vista filosófico do intérprete. Orientando-se pela pluralidade de tais interpretações, chega-se aos antagonismos da filosofia de Nietzsche sem pensá-la o bastante em sua especificidade (31).

Para Müller-Lauter, a tentativa de conciliação das doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo seria um exemplo do direcionamento equivocado de grandes comentadores de Nietzsche: “A deficiência própria dessa empreitada, assim como de outras, para pensar os *antagonismos da filosofia de Nietzsche*, reside em não levarem em conta o suficiente a *filosofia dos antagonismos de Nietzsche*” (36). Dessa forma, é exigida a criação de condições que sustentem a disputa mesmo entre os filósofos-legisladores, opositores daquela igualdade que tem a pretensão de extirpar a noção de pluralismo. Isso significa que, ao contrário do que se poderia imaginar, a *grande política* não visa ao extermínio de sua contraparte, mas a atuação a partir de seus próprios mecanismos, com o intuito de superá-la por meio dos caminhos abertos por sua “contingência e absurdo”, como observa Gianni Vattimo neste trecho de *Diálogo com Nietzsche*:

[...] na luta das vontades de potência para impor a própria interpretação sobre a dos outros (com certeza Nietzsche não exclui explicitamente o uso da força física, aqui...), não vencerão os mais violentos, e sim “os mais moderados, aqueles que não precisam de princípios extremos... que sabem pensar em relação ao homem com uma notável redução de seu valor, sem por isso se tornar pequenos e fracos” (VATTIMO, 2010: 234-5).

Naturalmente, não há indicação, nesse panorama, de um relativismo igualitário entre todas as perspectivas como regra do jogo de forças, mas a intensificação do poder para outro fim que sua simples conservação. A função básica dessa atividade, por conseguinte, seria a de manter arenas políticas nas quais estejam em pauta, constantemente, o surgimento, a sustentação e o declínio de novos modelos de algo como uma “alta cultura”. O problema não está, desse modo, no conflito entre conformações de práticas estabelecidas, mas na fé depositada na convicção, que canaliza não uma guerra entre espíritos, mas o

predomínio absoluto de uma perspectiva sobre outra, empobrecedora dos cenários concebidos por Nietzsche. Nesse sentido, Viesenteiner sublinha o problema suscitado ao associar unificação cultural, em sentido estrito, à *grande política*, como no que diz respeito à busca da felicidade no capitalismo liberal através do consumo exacerbado ou ao terrorismo do “Estado perfeito” socialista:

A questão da unidade cultural, inserida num contexto agonístico exigido pela Grande Política pode, previamente, ser formulada da seguinte maneira: a Grande Política direciona para uma *unidade cultural* mas que, ao mesmo tempo, deve encerrar em si uma *pluralidade* antagônica de perspectivas, uma riqueza em oposições, inimigos e experimentações, visto que a unidade pela unidade, no rigoroso sentido de um unitarismo estável e excludente, acabaria recolocando a Grande Política como mera reprodutora de um desenvolvimento histórico no âmbito político – unilateral novamente – e, por isso, jamais conseguiria superar a tradição da pequena política, sendo antes, mais uma expressão desta (189).

Segundo essa ideia de “unidade”, a *grande política* apresenta-se como inseparabilidade de domínios convencionalmente apartados da atividade pública, borrando as fronteiras entre cultura e legitimação, cuja visão trágica da vida é independente das noções de justiça social para constituir a autoridade e o governo aristocráticos de forma legítima, como declara Ansell-Pearson:

Mas, nesse ponto, encontramos um problema fundamental no pensamento político de Nietzsche: se Deus está morto, se o preceito político já não pode basear-se na sanção divina, e é compelido a sacrificar a questão moderna da legitimidade (de “direitos”, de igualdade, de liberdade, justiça etc.), então de que maneira pode Nietzsche legitimar sua grande política? Não há dúvida de que ele de fato tem uma concepção de legitimidade, mas não é aquela, moderna, que se concentra em uma noção de contrato social. Nietzsche procura legitimar o governo aristocrático mediante uma noção de *cultura*. A legitimidade dos novos tiranos-artistas de que ele fala não é “moral”, mas “supramoral” (*übermoralisch*). Ele não legitima seus atos sob o aspecto humanístico, mas exortando à necessidade de superar “o homem”⁸⁶ (1997: 167).

Ainda para Ansell-Pearson, o problema reside, portanto, em como os atos desses tiranos-artistas supramorais incitariam à superação da moral degenerescente, uma vez que dois milênios de tradição judaico-cristã não são

⁸⁶ “But here we encounter a fundamental problem with Nietzsche’s political thought: if God is dead, if political rule can no longer be based on divine sanction, and if he is compelled to sacrifice the modern question of legitimacy (of ‘rights’, of equality, liberty, justice, etc.), then by what means can Nietzsche legitimate his great politics? In fact Nietzsche seeks to legitimate aristocratic rule through a notion of *culture*. The legitimacy of the new artist-tyrants he speaks of, is not ‘moral’ but ‘supra-moral’ (*übermoralisch*). They do not legitimate their actions in humanist terms, but by appealing to the necessity of overcoming ‘man’.” (154)

facilmente obliterados do imaginário ocidental para dar lugar à regência de seres de exceção, híbridos – entre a ambiguidade dos sentidos para o além-do-homem – de seu passado “natural” violento, como *forte*, no conquistador, e de seu futuro “cultural”, no gênio, como *sábio* civilizado. É nesse quadro que põe em dúvida se tal “efetivação” não exigiria severas e opressivas medidas de controle político das massas, tomadas como arregimentação de “seres humanos incompletos”⁸⁷ (JGB/BM, § 258. Trad.: PCS). Nesse ponto, uma citação a Müller-Lauter, que sintetiza o vínculo entre a doutrina da vontade de poder e a fisiologia da *grande política* de Nietzsche:

O planejamento de dificuldades à vida deve servir ao cultivo de figuras sempre mais plenas de potência. No entanto, se os próprios fortes tiverem de assumir a produção das condições, não poderão permanecer irreverentes. Não podem mais importar-se nem com o aniquilamento dos que lhe contrapõem nem com o fato de que outros modos de pensar serão abatidos por seu ideal. Pois a força *relativa* de seus adversários tem de se tornar essencial, a fim de poderem querer sua própria força. Um ideal só poderá se firmar se ele sempre se afirmar frente a outros. Elevado a ideal único, perde, com isso, o almejado “caráter de privilégio, de prerrogativa”. Justamente desse ponto de vista parece fraqueza querer transformar os homens à sua imagem. “A maioria dos idealistas” que “logo fazem propaganda de seu ideal, [...] como se não tivessem nenhum direito ao ideal, caso ele não for reconhecido por *todos*”, agem no fundo por “medo do rebanho”.

Em contrapartida, o forte que tiver conhecido as condições para a obtenção e manutenção de sua força deve *querer a resistência* do que se lhe contrapõe (2009: 200-1).

Toda essa discussão sobre tal caráter de incompletude, bem entendido, estaria ainda na definição de *vida* sob a ótica da fisiologia da vontade de poder, ao destacar a deficiência da elevação vital, devido aos obstáculos do crescimento e à intensificação do poder, impostos pela moralidade antinatural. É preciso, pois, acautelar-se antes de estabelecer oposição entre *vida* e *moralidade*, na medida em que “a *rebelião escrava na moral*”⁸⁸ (JGB/BM, § 195. Trad.: PCS), quando da inversão de valores aristocráticos pelo povo judeu, deve ser vista como mais um movimento da vontade de poder, concretizado no plano político. Isso não vale dizer que exista algo contrário à vida, mas a um tipo de vida defendido por Nietzsche, vendo-o mesmo nos valores supremos da humanidade (169).

⁸⁷ “unvollständigen Menschen” (eKGWB/JGB-258 — Jenseits von Gut und Böse: § 258. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁸⁸ “der Sklaven-Aufstand in der Moral.” (eKGWB/JGB-195 — Jenseits von Gut und Böse: § 195. Erste Veröff. 04/08/1886.)

*

As dúvidas sobre a viabilidade de tal “aplicação” são patentes, posto que os grandes sacrifícios exigidos por um projeto incerto em relação ao surgimento de um homem melhor demandariam a indissociabilidade entre civilização e cultura, política e legislação filosófica, o que, a exemplo do séc. XX, afirma Ansell-Pearson, aponta um destino trágico para a filosofia de Nietzsche: que ela inspirou não somente os corajosos e curiosos, exaltados por ele, mas também aqueles que consideraria indolentes e impotentes (1997: 171-4). Por outro lado, não obstante a problemática em torno do tema, a *grande política* tem por fim, em especial, a preparação a novos rumos para a História, pressupostos pela aparição do tipo nobre, o qual, na plenitude de seu voluntarismo, acusado, por vezes, sem as devidas razões, de ideal, está apto a reivindicar a época do niilismo moral para si e transmutá-la em projeções ecumênicas pela força e exuberância de suas conformações vitais.

II A GRANDE POLÍTICA E SUA DIMENSÃO PERFECCIONISTA: PROGRAMA CRÍTICO À DÉCADENCE MODERNA

II.1 Nietzsche e “o político” (“das Politische”): questionamento interno à história das ideias políticas

O problema primeiro para o estudo da *grande política* e, colateralmente, para a avaliação da competência de Nietzsche como filósofo político está calcado no modo específico como este compreende as relações de poder em dado organismo social. Nesse sentido, os comentários a seus textos, por parte de autores hodiernos, por vezes, estão também detidos em questões análogas, encontradas em outros pensadores da política, como recurso de complementariedade a passagens que não exibem a clareza que desejavam, por ocasião da exegese filosófica. Assim, é preciso cautela quanto a inúmeras interpretações que se apoiam nessas propostas auxiliares, dado que descartam – não, necessariamente, de forma deliberada – o retorno à base dos escritos nietzschianos.

Dentre tais comentários, destaca-se um artigo selecionado para tal levantamento, de autoria de Paul van Tongeren, intitulado “Nietzsche as ‘Über-Politischer Denker’” (2008: 69-83). Neste texto, seu autor coroa-o com epígrafe extraída de *Crepúsculo dos Ídolos*: “Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo antipolítico”⁸⁹ (GD/CI, “O que falta aos alemães”, § 4. Trad.: PCS). Dessa forma, van Tongeren destaca o fato de muitos especialistas alarmarem-se por Nietzsche não ser considerado um nome de vulto dentre os pensadores políticos – ou filósofos políticos –, conforme distinção de Hannah Arendt, e tem como alvo, sobretudo, o livro de Conway, intitulado *Nietzsche & the Political*. Nessa direção, van Tongeren,

⁸⁹ “Alle grossen Zeiten der Cultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch.” (eKGWB/GD-Deutsche-4 — Götzen-Dämmerung: § 4. Erste Veröff. 24/11/1888.)

apesar de querer contestar o posicionamento de enquadrar Nietzsche em definição corrente, não o apresenta, contudo, como apolítico ou antipolítico, uma vez que, embora o filósofo tenha intitulado a si mesmo como “o último alemão antipolítico”⁹⁰, o comentador não vê razões para que seja levada a sério a afirmação. Além disso, argumenta que “alemão antipolítico” não significa “pensador antipolítico” (69), concluindo-se que se estabelece, justamente, como pensador político, pois o filósofo quereria com isso dizer que está em oposição a seu tempo no que concerne ao assunto, para, em seguida, constituir o seu próprio, por derivação da antítese expressa sobre sua reflexão em política.

Portanto, Paul van Tongeren parte do princípio que reza estar o antipolítico subsumido ao político; entretanto, não seria o mesmo caso para o apolítico. Por outro lado, o comentador argumenta que todo pensar é orientado, em certa medida, por sua dimensão política, o que tornaria ainda mais difícil a tarefa de apresentar Nietzsche como filósofo não político (70). Apesar disso, van Tongeren quer contrapor-se à interpretação de Nietzsche como filósofo político proposta por Daniel Conway, para afirmar sua própria perspectiva, a qual toma o pensador nascido em Röcken como um pensador suprapolítico (“*über-politischer Denker*”). Naturalmente, o autor possui méritos nas investidas contra Conway e na proposição citada. No entanto, concede-se ao autor norte-americano também os seus, ao preferir a visada sobre o contexto histórico de produção da crítica à modernidade, a saber: a preocupação de Nietzsche com o advento do niilismo europeu, responsável pelo processo de esvaziamento dos valores superiores. Por conseguinte, Conway percebe a sutileza do que nomeia justificação, da qual trata o autor de *Zarathustra*, nada tendo da fachada de debates acadêmicos estéreis, mas visando à perseverança frente a uma existência desprovida de sentido, que força os homens ao autoaniquilamento, entendido como vontade em direção a jamais querer ainda uma vez.

Cabe dizer aqui que a escolha pelo conceito de justificação talvez não seja a mais apropriada ao caso de Nietzsche, posto que, comumente referida em epistemologia e ética, distancia sentidos de crença apta ou ação correta, afastando também o conteúdo positivo de boas entidades justificadas, em dependência de faculdades ou escolhas. Embora havendo distinção, no vocabulário da teoria do

⁹⁰ “der letzte antipolitische Deutsche”. A expressão fora usada por Nietzsche em versão prévia de *Ecce homo*, sendo, posteriormente, suprimida (cf. KSA 14.472).

conhecimento, entre justificação e verdade e, em ética, entre justificação e utilidade, o caso de busca por ações otimizadas e/ou justificadas parece não se aplicar, novamente, ao intento do filósofo alemão. Com efeito, Nietzsche aproxima-se mais à ideia de extração de consequências que favoreçam o surgimento de condições para tensionar forças entre si, independentes da avaliação ou adução de razões por parte de um agente (por exemplo, sua faculdade de escolha por argumentos conclusivos, *prima facie*, indutivos ou dedutivos). Logo, quando empregada pelo filósofo, “justificação” está posta em sentido fraco, uma vez conhecida a limitação de critérios racionalistas frente à interpretação fisiológica da vontade de poder, dado que, para o Nietzsche tardio, a urgência concentra-se na afirmação da existência humana.

Por seu turno, o título de uma das partes do artigo de van Tongeren, “1. Political terms don’t make a philosophy political”, vem em auxílio do debate, ao expressar seu argumento para a contestação dos equívocos interpretativos ao redor de Nietzsche. Tópicos políticos, terminologia política, desenvolvimentos e circunstâncias políticas, tudo isto é tratado, pontualmente, pelo filósofo – mesmo que, por vezes, ao largo – em toda a sua obra. A questão que fica clara para van Tongeren é que alguém não pode ser nomeado pensador político por expressar considerações gerais a respeito de certos assuntos concernentes. A dureza deste comentário, entretanto, é mantida pelo autor, como será visto, mas é suportada, inicialmente, pelo fato de van Tongeren assumir que a reflexão política deveria ser a corrente dominante para Nietzsche, que assim seria dominado pela prevalência de tópicos dessa natureza. Por conseguinte, o comentador considera que o filósofo alemão os trata a partir de “[...] uma perspectiva que *não* é essencialmente política”⁹¹ (70), sendo o exemplo dado o da “democracia” através da óptica nietzschiana. O termo vem entre aspas por van Tongeren sublinhar que Nietzsche o emprega – assim como outros derivados – cerca de cento e setenta vezes, sem, no entanto, sua conotação política fundamental (pelo menos, afirma, após *Humano, demasiado humano*). De fato, para o autor, por “democracia”, Nietzsche está a referir-se a coisas diferentes:

Às vezes, refere-se aos *tyrannoi* gregos (cf. 1 [67] 7.31); às vezes à constituição ateniense sob Péricles (por exemplo, WS/AS, § 289); às vezes, às modernas estruturas constitucionais, especialmente europeias (por

⁹¹ “[...] a perspective which is *not* primarily political.”

exemplo, MAI/HHI, § 472); e às vezes é totalmente obscuro a que conceito de democracia está se referindo⁹² (70).

Dessa forma, para van Tongeren, Nietzsche nunca designa o que o conceito vem a ser na estrutura política, o que significaria que, ao pensador, é mais importante o tratamento da democracia como uma manifestação abrangente que denomina “o movimento democrático da Europa”⁹³ (JGB/BM, § 242. Trad.: PCS). Logo, van Tongeren identifica uma acepção, sobretudo, “cultural” quando do uso do conceito, como dito, após *Humano, demasiado humano*, isto é, um sintoma de algo mais profundo, que pode ser rastreado até Lutero, Cristo e Sócrates (9[25] 12.348), “[...] os quais não podem ser chamados, especificamente, de pensadores políticos”⁹⁴ (71). O posicionamento do comentador é, evidentemente, contestável uma vez que tal generalização pode enfraquecer as referências especiais, feitas na sucessão da obra nietzschiana, com alvos precisos. De fato, van Tongeren propõe alegação por demais ampla para os objetivos de Nietzsche, isto é, a ideia de que a democracia é a incapacidade de aceitação do sofrimento como necessidade, de onde decorreria a aquiescência das formas de vida fracas ou privadas de poder em sua direção. É claro, a decadência das instituições europeias está intimamente ligada à degeneração comum, que Nietzsche vê por diversos ângulos e, nesse sentido, o comentador está correto em afirmar que é por isso que, em muitos momentos, o conceito está aplicado a matérias pouco convencionais:

Nietzsche vê, em toda parte, as mesmas forças operando: na moral da compaixão, na religião cristã, no ideal de objetividade científica, em teorias evolucionárias, na concessão de direitos iguais para homens e mulheres, na neutralização da distância entre as gerações, no desaparecimento da melodia na música moderna e da rima e do ritmo na poesia, etc.⁹⁵ (71).

⁹² “Sometimes he refers to the Greek *tyrannoi* (cf. 1[67] 7.31); sometimes to the Athenian constitution under Pericles (e. g. WS 289); sometimes to modern, especially European, constitutional structures (e. g. HH 472); and sometimes it is entirely unclear what concept of democracy he is referring to.”

⁹³ “[...] die demokratische Bewegung Europa’s [...]” (eKGWB/JGB-242 — Jenseits von Gut und Böse: § 242. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁹⁴ “[...] who cannot be called specifically political thinkers.”

⁹⁵ “Everywhere Nietzsche sees the same forces at work: in the morality of pity, the Christian religion, the scientific ideal of objectivity, evolutionary theories, the granting of equal rights for men and women, the neutralisation of the distance between generations, the disappearance of melody in modern music and of rhyme and rhythm in poetry, etc.”

Para van Tongeren, reforça o que Nietzsche afirma em muitas ocasiões: é uma ideologia abrangente e antiga que forma o conceito de democracia, permitindo seu desdobramento na esfera política, como, por exemplo, no seguinte excerto:

— aliás, com o auxílio de uma religião que fazia a vontade dos mais sublimes apetites de animal-de-rebanho, e os adulava, chegou o ponto em que, mesmo nas instituições políticas e sociais, encontramos uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do cristão⁹⁶ (JGB/BM, § 202. Trad.: RRTF).

Assim, o comentador não acredita ser dada uma elaboração real do seria esse aspecto político, mas destaca que aquilo que assim se parece, na superfície, nem sempre o é. Portanto, segundo van Tongeren, para uma filosofia ser chamada de política, é porque está em dependência do que se toma como “o político”. Nesse sentido, Conway propõe a questão criteriosa a esse respeito: “*o que deve se tornar a humanidade?*”⁹⁷ (CONWAY, 1997: 3 *apud* TONGEREN, 2008: 71). Com efeito, para Conway, lembra van Tongeren, esta é uma “questão de legislação política”⁹⁸ (71), sendo também “a questão fundante da política”⁹⁹ (72), repetidas onze vezes em menos de duas páginas do livro *Nietzsche & the Political* (3-4). Portanto, esta é a pergunta que tornaria todas as outras, consequentemente, “políticas”, uma vez que problemas ao redor da aplicação do conceito, levantados por van Tongeren – “(para a estética, a pedagogia, a moral, a ciência, a epistemologia, bem como à política, em sentido estrito¹⁰⁰)”¹⁰¹ (72) [grifos nossos] –, são todos “políticos”, se colocados sob a luz da busca por um sentido fundacional ou constitutivo.

Naturalmente, incorrer-se-ia em erro fatal buscar por fundamentos e constituições para suportar a interpretação de Conway, como bem aponta van Tongeren. Isto porque, assim como no caso da busca por justificação, a estrutura fundacionalista em dois níveis constitui-se em superficialidade insuficiente para dar conta do pensamento de Nietzsche. De fato, é improfícuo atribuir a este tais

⁹⁶ “— ja mit Hülfe einer Religion, welche den sublimsten Heerdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbarerem Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen.” (eKGWB/JGB-202 — Jenseits von Gut und Böse: § 202. Erste Veröff. 04/08/1886.)

⁹⁷ “*what ought humankind to become?*”

⁹⁸ “question of political legislation”

⁹⁹ “the founding question of politics”

¹⁰⁰ Note-se que o comentador reconhece a pertinência de uma definição precisa do conceito.

¹⁰¹ “(to aesthetics, pedagogy, morality, science, epistemology, as well as to politics in a restricted sense)”

instâncias (não inferenciais – ou fundacionais – e inferenciais – ou não fundacionais), dado que o perspectivismo nietzschiano não se preocupa com a *estrutura* do conhecimento e a justificação epistêmica, como visto em pensadores que professam visões fundacionalistas, tais como: Aristóteles e Descartes ou, no séc. XX, Russell, C. I. Lewis, e Chisholm. Critérios de indubitabilidade e infalibilidade aí implicados não se sustentariam no fluxo contínuo de perspectivas impermanentes. Paralelamente, embora van Tongeren não expresse o que nomeia sentido constitutivo (por exemplo: como, em Kant, para as categorias quantidade e qualidade, mesmo em sentido lato, isto é, as intuições como magnitudes extensivas e o real de um objeto da sensação enquanto magnitude intensiva, ou seja, um grau), a dificuldade permanece quando se buscam unidades e conteúdos determinados para a composição de perspectivas, na teoria das forças, deixando a definição do político, à mercê dos sinais analógicos empregados por Nietzsche.

Ainda mais radical é a consideração de Conway, pois trata de saber se Nietzsche pretende alcançar alguma forma de justificação da continuidade da existência humana, no quadro dessa desvalorização dos valores supremos da civilização ocidental ou se há possibilidade de uma busca que reconduza a humanidade a objetivos precisos. Para o comentador, a implicação de Nietzsche no contexto da decadência moderna forma empecilhos à promoção de novos ideais e valores otimizados, a despeito de posições afirmativas como o *amor fati*, dada sua impressão da sabedoria de Sileno, no fluxo dionisíaco do *Ur-eine*, o que impele o filósofo à reflexão sobre algo que não seja o prolongamento de uma espécie agonizante, mas que forneça uma promessa de futuro que renove os propósitos de desenvolvimento das formas de vida. Conway, então, propõe que a interpretação do assim nomeado *perfeccionismo* “constitui sua resposta geral à questão fundante da política” (6),¹⁰² em acordo com a justificação do homem pelo exercício da perfectibilidade da espécie como um todo através das realizações de seus exemplares mais altos, como visto no seguinte excerto:

Este é o pensamento fundamental da *cultura*, na medida em que esta só pode atribuir uma única tarefa a cada um de nós: *incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e trabalhar assim para a realização [Vollendung]¹⁰³ da natureza¹⁰⁴* (SE/Co. Ext. III, § 5. Trad.: NCMS).

¹⁰² “constitutes his general answer to the founding question of politics.”

¹⁰³ As traduções inglesas preferem o termo “*perfecting*” (cf., p.ex., a tradução HOLLINGDALE, 1983), um dos motivos de seu destaque para a discussão do perfeccionismo nietzschiano; contudo, o original

O problema para a tese de Conway é não explicitar, nesse ponto, o que entende por “perfectibilidade”. Certamente, se aplicada à passagem de *Schopenhauer como educador*, tornaria infactível a ideia mesma de plasticidade defendida por Nietzsche no período tardio, ou seja, seria preciso que não professasse o movimento em direção à perfeição, mas sim ao aperfeiçoamento descontínuo. Tampouco poderia vincular-se à noção vista, no séc. XVIII, em Rousseau e Lord Monboddo, pois não é, em Nietzsche, uma propriedade exclusiva do homem – por oposição ao estado de acabamento de outros animais – para o progresso do sentido moral da responsabilidade e da autolegislação, mas de toda a realidade. Do mesmo modo, encontraria empecilhos semelhantes se aproximado a autores iluministas como Condorcet e Godwin, nos quais a perfectibilidade adquire o significado máximo da realização da história humana. Por fim, definitivamente não participa da influência de Kant e Saint-Simon, para o séc. XIX, sobremaneira nas figuras de Hegel, Comte e Marx, ao defenderem o progresso da história econômica e cultural como meta vinda desde os estados primitivos até atingir o ideal latente da liberdade e da autorrealização do homem, motivo otimista acerca da condição humana e sua melhoria pelos avanços científicos não partilhado por Nietzsche, em seu pensamento maduro.

Nessa direção, van Tongeren, no item “3. The political”, contrapõe-se ao entendimento de Conway sobre “o político”, dado que Nietzsche não usa a expressão “das Politische” no sentido forte conhecido, posteriormente, em Carl Schmitt. De fato, van Tongeren destaca duas passagens em que ocorre tal emprego genérico: (1) “O político não pode ser entendido pela juventude”¹⁰⁵; (2) “seja no reino do lógico, ou do político (moral), ou do artístico”¹⁰⁶ (JGB/BM, § 211. Trad.: RRTF). Nesta última seção, van Tongeren atenta para quando Nietzsche distingue a política dos domínios da arte e da lógica, mas a identifica ao da moral.

alemão levanta questão mais relevante, qual seja: Nietzsche estaria defendendo, no trecho, alguma forma de acabamento dos espécimes naturais?

¹⁰⁴ “Es ist dies der Grundgedanke der Kultur, in sofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten.” (eKGWB/SE-5 — Schopenhauer als Erzieher: § 5. Erste Veröff. 15/10/1874.)

¹⁰⁵ “Das Politische ist nicht für Jünglinge verständlich.” (eKGWB/NF-1875,5[145] — Nachgelassene Fragmente Frühling–Sommer 1875.)

¹⁰⁶ “sei es im Reiche des Logischen oder des Politischen (Moralischen) oder des Künstlerischen.” (eKGWB/JGB-211 — Jenseits von Gut und Böse: § 211. Erste Veröff. 04/08/1886.)

Paul van Tongeren argumenta que se Nietzsche não é um pensador propriamente do “político”, pode sê-lo do que outros filósofos políticos indicam como “o político”. A noção é sustentada por Carl Schmitt como a distinção *amigo-inimigo*: “Cada oposição – religiosa, moral, econômica, étnica ou outra – é transformada em uma de natureza política, quando é forte o suficiente para dividir os seres humanos de forma eficaz em amigos e inimigos”¹⁰⁷ (SCHMITT, 2001: 71 *apud* TONGEREN, 2008: 74). Segundo van Tongeren, “Para Schmitt, esta é também uma razão por que a guerra não é acidental, mas essencial para a política”¹⁰⁸ (74). Assim, sem a guerra, não há, de acordo com Schmitt, política, visto que esta é caracterizada pela hostilidade absoluta entre *amigo* e *inimigo*. Apesar das similaridades entre Nietzsche e Schmitt acerca da guerra e do antagonismo em tal distinção – a qual é fundacional para o segundo –, van Tongeren acredita ver algo de basicamente distinto entre ambos.

Conway pensa diferentemente, afirma van Tongeren, uma vez que não identifica algo menos político, dado que o primeiro distingue duas esferas para o conceito, sendo Nietzsche deslocado para a microesfera política (CONWAY, 1997: 50 *apud* TONGEREN, 2008: 77). O comentador holandês não considera a interpretação impossível; porém, tenta entender sua acepção basilar: “O que é isso que torna esta microesfera ‘política’?”¹⁰⁹ (77). Dessa forma, questiona, novamente, a ideia de, nos termos de Conway, um perfeccionismo nietzschiano, na medida em que o acolhimento em círculos de amizade constituiria, forçosamente, preparação para a realização política do ideal perfeccionista: “Também poderia ser a consequência da descoberta de que um ideal político prévio tem de ser substituído por outra coisa.”¹¹⁰ (77). Entretanto, os autores parecem esquecer a importância dessas medidas para o Nietzsche tardio, concentrando-se em suas “notações marginais” esparsas. Afinal, por *grande política* o filósofo alemão expressou anseios genuínos e convocações extremadas para a reavaliação dos valores, enfim, uma “compulsão” que entroniza a fisiologia como “rainha de todas as outras questões”¹¹¹ (cf. XIV 25[1]377-378;

¹⁰⁷ “Every religious, moral, economic, ethnic or other opposition is transformed into a political one, when it is strong enough to divide human beings effectively into friends and foes”

¹⁰⁸ “For Schmitt, this is also a reason why war is not accidental but essential for politics.”

¹⁰⁹ “What is it that makes this microsphere ‘political’?”

¹¹⁰ “It could also be the consequence of discovering that a former political ideal has to be replaced by something else.”

¹¹¹ “Herrin über alle anderen Fragen” (eKGWB/NF-1888,25[1] — Nachgelassene Fragmente Dezember 1888 — Anfang Januar 1889.)

NIETZSCHE, 2007: 236-8. Trad.: MSPF & FJDM). Dessa maneira, seria a extrema ironia associar a *grande política* a domínio microesférico.

Na seção “6. Nietzsche as ‘Über-Politischer Denker’”, van Tongeren expressa as razões da afirmação em seu título: “Agora parece que temos de concluir que Nietzsche é, de fato, um pensador político”¹¹² (81). Isto porque, para o autor, Nietzsche trata aqui e ali de tópicos políticos, desenvolvendo, no caminho, uma “antropologia” política através de sua “ontologia” da vontade de poder. Assim, segundo van Tongeren, “Parece que Nietzsche não é apenas um filósofo político, mas até mesmo um filósofo superpolítico”¹¹³ (81). Para conciliar a conclusão de Nietzsche como tal ao criticismo inicial da noção, o comentador faz referência ao sentido nietzschiano para “o político” (cf. EH/EH, “Por que sou um destino”, § 1). De fato, baseado na referida passagem, o comentador conclui que, para Nietzsche,

Política não é mais a organização da coexistência humana, mas é, em princípio, antagonística, agonística, cheia de tensão e bélica. A política não é uma força unificante, mas sim uma de natureza multiplicadora, não uma pacificação, mas um “fazer a guerra”¹¹⁴ (81).

Não há, no cenário aduzido por Nietzsche, partidos bem definidos ou determinados, sendo estes dissolvidos em espectros bélicos (*Geisterkrieg*), uma vez que o filósofo considera como “pequena política” as guerras entre nacionalidades ou povos. A crítica de Nietzsche à atomização dos estados europeus de seu tempo não visa, no entanto, a um continente unificado da paz universal, mas a guerra ecumênica, em infinita multiplicação de facções conflitantes em processo de diferenciação. Essa conclusão de van Tongeren, de que Nietzsche não pode ser classificado como somente um filósofo político, mas como “*über-politischer Denker*”, ou seja, não apenas superpolítico, mas “além” da política é o ponto alto do artigo. No entanto, torna-se penoso defender uma atitude espiritual reformista, nos padrões do filósofo, sem o desejo de implicações diretas sobre o cenário político futuro. Desse modo, o tipo de multiplicação que Nietzsche tem em mente, segundo o comentador, toma a filosofia como além da política, dado que anula toda forma de coexistência (*co-existence*), levando consigo os distintos partidos em eventual conflito, cujo

¹¹² “It now seems that we have to conclude that Nietzsche *is* in fact a political thinker.”

¹¹³ “It seems that Nietzsche is not only a political philosopher, but even a super-political philosopher.”

¹¹⁴ “Politics is no longer the organisation of human coexistence, but it is in principle antagonistic, agonistic, full of tension, and warlike. Politics is not a unifying force, but rather a multiplying one, not a pacification but a warmaking.”

desfecho é mesmo a aniquilação da ideia de indivíduos, pois a antropologia nietzschiana a tomaria como **divíduos* (*dividuals*). Tal viés antropológico consideraria a divisão dos seres humanos entre (*among*) si, mas, sobretudo, dentro (*within*) de si. Para van Tongeren, este último ponto recai sobre duas articulações analógicas: (1) a analogia entre Nietzsche e Platão; (2) a analogia que ambos os filósofos fazem entre o psicológico e o político. Destacam-se, na sequência, as diferenças: (1) Nietzsche ambiciona antes “compor a alma”; (2) Platão, o “estado”; (1) em Nietzsche, a “política da alma” é direcionada a uma ideia de *multiplicação* (*multiplication*); (2) em Platão, a de *unificação* (*unification*). Dessa maneira, Paul van Tongeren inicia o desfecho de seu artigo com esta consideração: “Tomados juntos [estes dois últimos pontos], resumem o que venho tentando sugerir aqui, ou seja, que Nietzsche pode ter tido aspirações políticas, mas que a sua filosofia, finalmente, deixa a política por trás”¹¹⁵ (82).

O comedimento de van Tongeren quanto ao tema não encontra respaldo, por exemplo, na leitura que Ciano Aydin faz do filósofo, no artigo “The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future” (2008: 801-16), uma vez que, embora não vá adiante e aponte perspectivas, mesmo provisionais, em situações concretas e particulares, o autor encerra, contudo, com três argumentos gerais: (1) políticos, enquanto representantes de visões diferentes na sociedade, devem pronunciar-se sobre ideais e metas a serem perseguidos por dada sociedade; (2) problemas e soluções socioeconômicos devem ser entendidos e avaliados à luz dessas propostas; (3) políticos devem perseguir a corporificação desses ideais e metas. Depreende-se daí, naturalmente, que não há necessidade de métodos *a priori* para tanto, mas apenas não considerar obsoletas políticas de ideologias, assim como revisar, constantemente, ideais e metas visados.

Diferentemente, van Tongeren ilustra seu argumento de Nietzsche como “*über-politischer Denker*” citando *A gaia ciência*, seção na qual o filósofo compara as funções exercidas pelos gregos na Antiguidade e aquelas dentre os modernos. (De forma específica, como os gregos viam no desempenho e na mudança de papéis algo natural, enquanto os modernos escolheriam apenas um e o manteriam para a vida, esquecendo que se tratam apenas de papéis, que poderiam ser cambiados.) De fato, o comentador lembra que, para Nietzsche, os europeus de então estão

¹¹⁵ “Taken together, they summarise what I have been trying to suggest in here, namely that Nietzsche may have had political aspirations but that his philosophy ultimately leaves the political behind.”

cada vez mais distantes na mesma via dos antigos, tornando-se mais próximos dos atores gregos:

Esta mudança na descrição do que está acontecendo é, em seguida, espelhada em uma ambivalência notável no que diz respeito à avaliação deste desenvolvimento. Por um lado, Nietzsche descreve este desenvolvimento como um que “teme” e que desfavorece “os grandes ‘arquitetos’”, que paralisa “a força para construir” e faz com que o “gênio para a organização” torne-se escasso e a antecipação do futuro, impossível. Por outro lado, diz que desta forma “as mais loucas e mais interessantes eras da história sempre surgem” e lembra que foi por causa desta “fé no papel” ou “fé do artista” que os gregos “venceram Roma” e “superaram todo o mundo”¹¹⁶ (82).

Assim sendo, Paul van Tongeren sugere que a ambivalência acima surge em duas proposições fortes, as quais se opõem, mutuamente: (1) o homem apenas possui valor e significado enquanto for “*uma pedra num grande edifício*”¹¹⁷ (FW/GC, § 356. Trad.: PCS), sendo esta solidez pétrea o que o tornaria em entidade firme que é, mantendo-o sobre o que é; (2) a sociedade, em um velho sentido, está cada vez mais longe de ser alcançada, pois eis o cenário em que vive a humanidade: “as épocas mais interessantes e mais loucas da história”¹¹⁸ (*id.*, *ibid.*). Ao que Nietzsche continua:

[...] o que doravante não mais será construído, não mais *pode* ser construído, é – uma sociedade no velho sentido da palavra; para construir tal edifício falta tudo, a começar pelo material. *Nós todos já não somos material para uma sociedade*: eis uma verdade cuja hora chegou!¹¹⁹ (*id.*, *ibid.*).

Paul van Tongeren considera, portanto, fundamental o aforismo para a caracterização de Nietzsche como filósofo político, uma vez que este critica a

¹¹⁶ “This change in the description of what is happening is then mirrored in a remarkable ambivalence with regard to the evaluation of this development. On the one hand, Nietzsche describes this development as one which he ‘fears’ and which disadvantages ‘the great “architects”’, which paralyses ‘the strength to build’ and makes the ‘genius for organisation’ become scarce and the anticipation of the future impossible. On the other hand, he says that in this way ‘the maddest and most interesting ages of history always emerge’, and he recalls that it was because of this ‘role faith’ or ‘artist’s faith’ that the Greek ‘vanquished Rome’ and ‘overcame all the world’.”

¹¹⁷ “ein Stein in einem grossen Baue” (eKGWB/FW-356 — Die fröhliche Wissenschaft: § 356. Erste Veröff. 24/06/1887.)

¹¹⁸ “die interessantesten und tollsten Zeitalter der Geschichte” (eKGWB/FW-356 — Die fröhliche Wissenschaft: § 356. Erste Veröff. 24/06/1887.)

¹¹⁹ “— was von nun an nicht mehr gebaut wird, nicht mehr gebaut werden kann, das ist — eine Gesellschaft im alten Verstande des Wortes; um diesen Bau zu bauen, fehlt Alles, voran das Material. Wir Alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft: das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist!” (eKGWB/FW-356 — Die fröhliche Wissenschaft: § 356. Erste Veröff. 24/06/1887.)

presente era, na qual o homem tornou-se mero ator, lembrando-o da responsabilidade do pensador de trabalhar no aperfeiçoamento da espécie, em favor da qual os seres humanos devem ser usados, não de maneira instrumental, como matéria-prima. Por outro lado, o comentador escreve o seguinte:

Acho, porém, que em tal leitura seria errado reduzir a ambivalência no texto de Nietzsche a um único elemento: a tarefa do grande arquiteto e do gênio organizacional. Em verdade, Nietzsche também reconhece a impossibilidade de tal tarefa. E não só lamenta isso, mas também acolhe a ideia, porque é a consequência da multiplicação que advoga, como o resultado de uma afirmação plena da vontade de poder¹²⁰ (83).

O torneio de Paul van Tongeren para chegar à caracterização de Nietzsche como “*über-politischer Denker*” pressupõe, paradoxalmente, o critério afirmativo do ser. O comentador, todavia, não explicita se a concepção atestatória estaria vinculada, por exemplo, ao “tornar-se o que se é” (*Wie man wird, was man ist*) de *Ecce homo* ou o caráter de veracidade da aristocracia guerreira, como figurada por Nietzsche. O que é claro é a disrupção inaugurada por seu pensamento político, de modo a afastar-se de uma reflexão altaneira sem objetivos transformadores para o cenário político. A confusão a respeito do assunto está, justamente, identificada pelo comentador: a concepção de “sociedade”. Com efeito, Nietzsche reconhece não haver “material” para uma sociedade como aquela do mundo antigo (cf. FW/GC, § 356), razão pela qual parece refletir sobre a política *en surface*. Ao contrário, isto não significa que o autor de *Zarathustra* abandone a ideia de edificação a partir de ideais e metas para o porvir, como observa Ciano Aydin. Para tanto, homens de excelência serão seus propositores, sob a forma do advento de legisladores capazes de estabelecer a arena em que se darão as resistências antagônicas, para o florescimento dessa concepção de sociedade, como ensejo para a superação da *décadence* moderna, por meio do conteúdo perfeccionista da *grande política*.

II.2 A “distinção *amigo-inimigo*” („*Freund-/Feind-Unterscheidung*“): resistências antagônicas

¹²⁰ “I think, however, that such a reading would be wrong to reduce the ambivalence in Nietzsche’s text to only one element: the task of the great architect and the organisational genius. In fact, Nietzsche also acknowledges the impossibility of such a task. And he does not only regret this, but he also welcomes it, because it is the consequence of the multiplication which he advocates as the result of a full affirmation of the will to power.”

Sob o título de expressões correntes, quando do tratamento de concepções políticas, em Nietzsche, este subcapítulo sintetiza o conteúdo relativo à crítica da modernidade articulada pelo filósofo. Para a discussão acerca do futuro do político e do destino da cultura, é abordado, a partir do artigo “The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future”, de Ciano Aydin, o papel dos elementos tensivos para o movimento perfeccionista da *grande política*. O comentador, é necessário dizer, não precisa apenas tal conceito em seu recorte e transita, livremente, entre aforismos de diferentes obras do autor de *Zaratustra*, na medida em que se preocupa, como expressa desde sua introdução, com o colapso das “grandes narrativas”¹²¹ (801) e com a dificuldade em vincular a ideologia, como ocorrera no passado, à atividade partidária da adoção de princípios reguladores e à justificação de práticas. Com efeito, para Aydin, essa separação entre ideologia e política continua em curso, seu ápice corporificado por partidos pragmáticos em suas atividades, que afirmam não possuírem convicções próprias. Dessa forma, servir aos cidadãos através de políticas claras e práticas traduz-se na resolução de seus problemas e no fornecimento de alívio a seus sofrimentos, ao que conclui: “A política moderna tornou-se um ramo da técnica, uma forma de administração” (801)¹²². Portanto, é nesse cenário que surge a reflexão sobre se a política deveria resumir-se a tais funções, apesar da validade adquirida pelo exercício de resolução de dificuldades dessa ordem. Para tanto, o autor do artigo vê na vontade de poder a possibilidade de um quadro das condições necessárias a uma política livre da redução à mera instância técnica.

A seguir, são avaliados os argumentos ao redor da *grande política* e se esta oferece alternativas para escapar ao retrocesso a perspectivas que pressuponham algum tipo de ordem social absoluta ou preexistente, através de linhas mestras, derivadas dos dois “constituintes” da realidade, no modelo “organização-luta” (*“organization-struggle” model*) de Aydin, para quem são conceitos necessários a uma arena política saudável. As propostas contempladas servem-se de similaridades e diferenças entre o modelo referido, a distinção *amigo-inimigo* de Carl Schmitt e o caráter de indeterminação da democracia de Claude Lefort.

A tese central é, dessa forma, a de que uma sociedade saudável é aquela que desafia, permanentemente, as ideologias que constituem sua “identidade”, em

¹²¹ “great narratives”

¹²² “Modern politics has become a branch of technics, a form of administration.”

nome de ideais e metas, como os termos de uma cultura submetida a um movimento perfectível oposto à estase a que podem conduzir problemas socioeconômicos exclusivos.

Por seu turno, van Tongeren destaca o fato das formulações *Freund(e) und Feind(e)* ou *Freundschaft und Feindschaft* perfazerem apenas vinte ocorrências na obra de Nietzsche, mas cem combinações mais amplas de ambos os termos. Para o comentador, quando o filósofo utiliza-se de tal fórmula, é para desconstruir sua oposição aparente, como na variação a partir da apóstrofe atribuída a Aristóteles: “ô *phíloi*, *oudeís philos*” (“Oh, amigos, não há amigos!”). Ao concordar com esta desilusão misantrópica, Nietzsche também nega a oposição existente entre *amigo* e *inimigo*:

Então suportemos uns aos outros, assim como nós suportamos a nós mesmos; e talvez chegue um dia, para cada um, a hora feliz em que dirá:
 “Amigos, não há amigos!” — disse o sábio moribundo.
 “Inimigos, não há inimigos!” — digo eu, o tolo vivente¹²³ (MAI/HHI, § 376. Trad.: PCS).

Ao que van Tongeren conclui:

Isso não significa que, uma vez que não há amigos, os inimigos não podem tampouco existir (o que, afinal, mantém a oposição), mas: assim como não existem amigos de verdade (porque, para colocá-lo de forma muito breve, até mesmo os amigos não pode ser realmente confiáveis), então não há inimigos (uma vez que é precisamente com o inimigo, aquele em que não se pode confiar, com quem vivemos juntos mais facilmente)¹²⁴ (75).

Dessa forma, para o comentador holandês, apesar de Nietzsche não empregar a distinção *amigo-inimigo* para separar os homens em grupos distintos, como aspecto constitutivo da realidade humana enquanto caráter essencial da política, esta é importante para a interpretação schmittiana de Nietzsche. Assim, segundo van Tongeren, Nietzsche radicaliza a oposição ao torná-la interna:

¹²³ “— Und so wollen wir es mit einander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten; und vielleicht kommt Jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:

„Freunde, es giebt keine Freunde!“ so rief der sterbende Weise;
 „Feinde, es giebt keinen Feind!“ — ruf ich, der lebende Thor.” (eKGWB/MA-376 — Menschliches Allzumenschliches I: § 376. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹²⁴ “This does not mean that since there are no friends, foes cannot exist either (which would, after all, maintain the opposition), but: just as there are no real friends (because, to put it very briefly, even friends cannot really be trusted), so there are no foes (since it is precisely with the foe, the one we cannot trust, with whom we live together more easily).”

Nietzsche radicaliza a distinção e transforma-a em uma de natureza interior. Nietzsche não diz que a existência de amigos implica a existência de inimigos (“eles” em oposição a “nós”). Para ele, o amigo é um inimigo, assim como o contrário, e os seres humanos são (ou deveriam ser) amigos e inimigos para si. Amigos e inimigos não são grupos antagônicos, mas os dois termos apontam para um antagonismo que pode ser encontrado no “indivíduo”. Voltarei a este ponto, a fim de determinar quais as implicações que isso tem para o *status* de Nietzsche como um filósofo político, mas primeiro quero dar seguimento a outra possibilidade, que pertence ao tema da amizade¹²⁵ (75).¹²⁶

No item “4. Friendship” de seu artigo, van Tongeren discute a definição aristotélica da “amizade” como fundante ou constitutiva das “coisas” políticas e do que “o político” deveria ser. O comentador reconhece que o critério não é único, em Aristóteles, pois, na *Ethica Nicomachea*, toda forma de comunidade é constituída pela *justiça* (*tò dikaión*) – ou “lei” – e pela *amizade* (*philía*) (in: 1159b26 f). Em verdade, a questão central levantada pelo Estagirita é a de como estabelecer a igualdade (*ison*) entre homens distintos, ou seja, é preciso similitude entre indivíduos para que a amizade exista, sendo o respeito também dependente dessa proporcionalidade. Assim, van Tongeren insere a noção em um contexto amplo, cujo representante – por pensar em um mais próximo do tema – é Jacques Derrida, em *Políticas da amizade*.

Dessa forma, o primeiro indício da questão acerca do tema apresenta-se em *Da amizade*, de Marco Túlio Cícero (cf. CÍCERO, 2012: XI-XIII), qual seja: segundo Aristóteles, quando se deveria acabar a amizade, ao sinal da perda da qualidade pela qual é amado o amigo, no que tange sua virtude política? Todavia, para Cícero, há uma resposta clara: não há amizade em meio a vícios políticos, pois tais falhas públicas excluem a virtude privada da amizade. Paul van Tongeren destaca (76), por outro lado, que há aí um equívoco de interpretação, visto que Cícero não considera a amizade uma virtude privada, ao contrário, seu enfoque é a virtude pública – ou política. Em Montaigne, a concepção de amizade, entretanto, distancia-se da de Cícero, uma vez que afirma, em seu famoso ensaio, que teria colocado fogo em

¹²⁵ “Nietzsche radicalises the distinction and transforms it into an interior one. Nietzsche does not say that the existence of friends implies the existence of foes (‘they’ as opposed to ‘us’). For him, the friend is a foe as well as the other way around, and human beings are (or should be) friends and foes to themselves. Friends and foes are not antagonistic groups, but the two terms point to an antagonism that is to be found in the ‘individual’. I will return to this point below in order to determine what implications it has for Nietzsche’s status as a political philosopher, but first I want to follow up on another possibility that belongs to the topic of friendship.”

¹²⁶ O autor explora, detidamente, a relação *amigo-inimigo*, in: TONGEREN, 2000.

templos, se assim tivesse sido pedido por um amigo. O comentador holandês destaca que a passagem do texto que diz haver mais amigos que cidadãos dá mostras de como Montaigne separa a amizade da política, em seu retiro da vida pública, quando escreve o referido ensaio.

É possível, portanto, compreender tal relação a partir da doutrina da vontade de poder. Nesse sentido, o primeiro item do artigo (“Nietzsche on will to power, organization and struggle”) apresenta a interpretação de Aydin ao parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*, a saber: a de que a realidade é regida por esses dois “princípios”, sendo seus “constituintes” básicos. Por “poder”, o comentador compreende a relação de efeito e resistência em um *quantum* de força, isto é, efetividade na coexistência com outros *quanta* de força, em um jogo de interações, de tensão e de empenho por prevalência: “Não há formas ou ideias preconcebidas: a realidade é essencialmente caracterizada por multiplicidade, variabilidade e relacionalidade”¹²⁷ (802). Aydin, nesse ponto, coloca o questionamento sobre que forma de organização poderia resultar de aspectos constitutivos “essenciais” de uma realidade perceptível caracterizada por esses três elementos. A conclusão a que chega é a de que tal resultado só pode ser compreendido sob alguma junção de tipo organizacional de vontades de poder, mantidas como unidade, ainda que instável, para com outras multiplicidades de centros de força e assim *ad infinitum*. De fato, Aydin associa a vontade de poder à luta por subjugar uma força sobre o máximo de forças possíveis, dado seu estado contínuo de reivindicação: “Uma consequência disto é que a interação entre vontades de poder é caracterizada pela luta”¹²⁸ (803). Contudo, sustenta que isso não significa que a realidade é *baseada* ou *determinada* na/pela luta, pois tal interpretação pressuporia diferença fundamental com a vontade de poder, sendo uma qualidade acessória: “A luta, no entanto, é uma relação constitutiva, não um elemento adicional e distinto”¹²⁹ (803). Aqui, evidentemente, o autor arrisca-se ao vislumbrar um conteúdo dispendioso para a concepção de poder, em Nietzsche, se entendida no que há de impermanente em sua plasticidade, como irrompimento espontâneo de incrementação dirigida ao acontecer (*Wille zur Macht*). Além disso, para expor a relação entre organização e luta, Aydin ainda lança mão de um terceiro elemento, o qual Nietzsche extrai do físico e médico Robert Mayer: o

¹²⁷ “There are no pre-given forms or ideas: reality is essentially characterized by multiplicity, variability, and relationality.”

¹²⁸ “A consequence of this is that the interaction between wills to power is characterized by struggle.”

¹²⁹ “Struggle, however, is a constitutive relation, not an additional and distinct element.”

conceito de “descarga”/“liberação”/“desencadeamento” (*Auslösung*). Uma organização de vontade de poder subjuga (*overpowers*) outra organização de vontade de poder (*‘will to power’-organization*) pela qualidade – ou grau – da força de impulso de sua tensão interna, cuja geração se dá a partir de *build-up*¹³⁰ da luta interna em dado processo (803). Para Aydin, essa tensão só pode ocorrer, bem evidentemente, se as partes opostas estiverem envolvidas de alguma maneira, ou seja, quando a luta é organizada. Por outro lado, adverte que a importância da “descarga”/“liberação” não tem o mesmo “*status primordial*” da “organização” e da “luta”, pois é o resultado derivativo dos dois primeiros elementos. Isso porque essa perspectiva é importante para estabilizar a diferença entre “forte/saudável” e “fraco/doentio”, sem detalhamento sobre quão indistintos podem ser seus limites. Ao contrário, Aydin é categórico em sua interpretação, vendo apenas na uniformidade de organização forte e luta intensa um traço da força e da saúde: “Uma organização de vontade de poder forte ou saudável é caracterizada por considerável divergência e luta, que são forçadas a uma unidade em uma forma estruturada”¹³¹ (803). Paralelamente, luta intensa sem grande força organizacional é um sinal de fraqueza. O quadro de Aydin parece, é claro, forçadamente esquemático, abandonando, por um lado, a especificação do que formaria, afinal, o conjunto de elementos que traça como “constituintes” dos núcleos de força e, por outro, a “natureza” resultante de assimilação ou desmoronamento: espécie de modelo visual atomista, propagação de centros energéticos? Não fica claro. Entretanto, tendo por base desenvolvimentos fora do alcance do artigo,¹³² as inter-relações propostas apontam para a impossibilidade constitutiva a partir de elementos distintos – apesar da recorrência no uso do termo “distinção”, que se mostra antes uma escolha operatória, dentro do vocabulário filosófico –, mas de algo como características de conjunto, desconstruídas até suas raízes, com o intuito de geração de perspectiva privilegiada. Logo, o aparente didatismo expositivo justifica-se pelo anseio geral em refletir sobre a contemporaneidade política e as prospecções vislumbradas em Nietzsche. Aydin confronta, em consequência, as duas noções do modelo organização-luta, no interior

¹³⁰ A tradução indireta trabalharia em um campo semântico abrangente, podendo significar: “intensificação” – da pressão; “acúmulo” – da pressão de um gás, p. ex.; “agrupamento” – de tropas (militar); “aumento” – da produção (comércio); “elevação” – da tensão, do excitação.

¹³¹ “A strong or healthy ‘will to power’-organization is characterized by considerable divergence and struggle that are forced into a unity in a structured manner.”

¹³² Cf. AYDIN, 2007, onde introduz em uma seção ainda outro elemento, a “forma”.

de contexto sociopolítico determinado, com as de dois outros pensadores: Carl Schmitt e Claude Lefort¹³³.

O segundo item, “Schmitt on friend and enemy”, utiliza-se do ensaio *O conceito do político*, no qual é encontrada a subsunção das categorias políticas ao significado do político, para, nesses termos, Aydin identificar sua infactibilidade, uma vez que distinções tais funcionam antes na ontologia, na ética, na estética (*real e aparente; bom e mau; belo e feio*). Para Schmitt, no entanto, a única redução ao político pode ser estipulada apenas em ações e motivos entre *amigo* e *inimigo*. A definição para o primeiro passa ao largo no ensaio, mas Aydin busca reconstruí-la a partir de sua contraparte: “*existencialmente*, algo diferente e estranho”¹³⁴ (SCHMITT, 1996 *apud* AYDIN, 2008: 804) [grifos de Aydin]. O uso do advérbio “existencialmente” indica, para Aydin, que por “inimigo” não se está tratando de uma categoria moral, não algo vicioso ou criminoso, tão-somente uma ameaça *potencial* séria, que conduza a uma situação em que a luta pela supremacia seja deflagrada. O que Aydin não aponta é a diferença radical da sofisticada leitura psicológica movida por Nietzsche em comparação ao modelo redutor de percepção da ameaça em Schmitt.

Nesse sentido, o comentador, na seção “‘Organization – struggle’, ‘friend – enemy’”, propõe a comparação da doutrina *amigo-inimigo* de Schmitt à vontade de poder e às categorias de organização e luta que lhe atribui por derivação, com o intuito de cotejar similaridades e ressaltar diferenças. Todavia, o texto, chama a atenção Aydin, não quer encontrar evidências biográficas no que tange à possibilidade de influência de Nietzsche sobre Schmitt e sim comparar suas visões através de análise sistemática, levando em conta diferenças entre ambos. Primeiramente, no campo das similaridades, Aydin afirma que o princípio da vontade de poder implica que uma sociedade se preserva, frutiferamente, “em virtude de uma luta organizada com forças contestatórias que ameaçam sua existência”¹³⁵ (806). Porque Nietzsche salienta a importância – relativa à *grande política* – do cultivo de inimigos, Aydin evoca *Crepúsculo dos ídolos*: “Uma nova criação em particular — um novo *Reich*, por exemplo — necessita mais de inimigos que de amigos: somente

¹³³ Esse aspecto conflitante da acepção política da vontade de poder pode ser útil para a relação entre política e amizade. De fato, segundo van Tongeren, o processo dá-se de duas maneiras: (1) ambas identificam-se mútua e espontaneamente; (2) todas as duas parecem opor-se. Isto com base na visão formadora de Aristóteles, uma vez que a política, para o estagirita, essa realização da amizade, que é, invariavelmente, política. Desse modo, para van Tongeren pode não haver real tensão entre as duas concepções.

¹³⁴ “*existentially* something different and alien”

¹³⁵ “by virtue of an organized struggle with contesting forces that threaten its existence.”

na oposição ele sente-se necessário, somente na oposição ele *torna-se* necessário...”¹³⁶ (GD/CI, “Moral como antinatureza”, § 3. Trad.: PCS) (806) (cf. EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 7).

Na sequência, Aydin parte para o estabelecimento das diferenças entre Nietzsche e Schmitt, sendo a primeira delas a demarcação da esfera do político. Schmitt acredita na autonomia das categorias políticas *amigo-inimigo*, o que impediria o cruzamento com outros campos, sendo entendidas “Muito menos em um sentido individualista privado”¹³⁷ (808). A distinção entre categorias, portanto, descreve comunidades compartilhantes de um modo de vida uniforme (*Lebensform*). O inimigo, então, é aquele que a ameaça; o amigo, aquele que atende ao chamado do soberano para pegar em armas, quando sua comunidade é de tal forma intimidada.

Dessa maneira, o Estado preserva certa integridade da ordem sociopolítica e da identidade suspendendo “tensões internas, antagonismos e interesses conflitantes”¹³⁸ (808). Nietzsche já teria uma perspectiva extensiva, para todos os domínios da vida (moral, econômico, estético, privado...), pois a vontade de poder não é o princípio constitutivo do político, mas da própria vida. Logo, a luta da organização da vontade de poder é externa, mas também interna: o indivíduo é o resultado transitório dessa dinâmica, pois a atitude em relação de hostilidade (*Feindschaft*) ao “inimigo interno” não é diferente (cf. GD/CI, “Moral como antinatureza”, § 3). Em segundo lugar, a diferença entre as concepções de Estado são patentes, uma vez que, para Schmitt, “[...] as pessoas são unidas e separadas pelo poder soberano do Estado”¹³⁹ (808). Isso indica, segundo o comentador, que o estabelecimento da ordem para o político não se resume a procedimento puro e simplesmente técnico e formal, dando-se, sobretudo, pela sedimentação de convicções. Não se trata, portanto, de saber quem são os amigos e os inimigos, mas por quais convicções estar disposto a morrer. Nietzsche não vê, em contrapartida, no Estado a instância transcendental para o estabelecimento do modo de vida da comunidade, pois a consequência da expansão máxima do reino do político, do soberano, mesmo em um “Estado de Emergência”, é a impossibilidade de esquivar-

¹³⁶ “Eine neue Schöpfung zumal, etwa das neue Reich, hat Feinde nöthiger als Freunde: im Gegensatz erst fühlt es sich nothwendig, im Gegensatz wird es erst nothwendig...” (eKGWB/GD-Moral-3 — Götzen-Dämmerung: Moral als Widenatur, § 3. Erste Veröff. 24/11/1888.)

¹³⁷ “least of all in a private-individualistic sense”.

¹³⁸ “internal tensions, antagonisms, and conflicting interests.”

¹³⁹ “people are ultimately united and separated by the sovereign power of the state.”

se ao jogo das relações de poder. Schmitt, não, uma vez que pensa ser possível ao soberano retirar-se desse jogo, representativo da autoridade divina que é.

Paul van Tongeren pensa diferentemente, quando compara Nietzsche a Montaigne, uma vez que acredita que se alinhem no que diz respeito ao tópico, dado o exemplo da falha de Zaratustra em levar sua mensagem ao povo, ao que reage, retirando-se para uma comunidade de amigos e/ou discípulos: “E o destino de Zaratustra não é dessemelhante àquele de Nietzsche”¹⁴⁰ (77). Para sustentar seu argumento, o comentador menciona a escrita dos prefácios posteriores ao advento do “quinto evangelho” de Nietzsche, para *Humano, demasiado humano* (I e II) e *A gaia ciência*, em que relaciona o espírito livre a uma história de enfermidade e convalescença – “[...] ou de isolamento e busca por uma comunidade de amigos”¹⁴¹ (77). Assim, segundo van Tongeren, o tema da amizade, em Nietzsche, converge, analogicamente, ao fato de recolher-se dos grandes números, o que sustenta sua interpretação para o afastamento do mundo político:

A amizade é um refúgio para quem se afastou dos muitos. É, em minha opinião, não um exagero comparar o compromisso filosófico de Nietzsche, pelo menos no período após o início dos ensaios e antes das explosões tardias, com o de Epicuro e seu jardim. Em contraste com as escolas mais antigas da antiguidade, tais como a de Aristóteles, nas quais os políticos foram educados, as escolas helenísticas – e, certamente, os epicureus – eram comunidades terapêuticas para aqueles que, por uma razão ou outra, queriam retirar-se do mundo político¹⁴² (77).

Aydin acredita que Schmitt é incoerente, nesse ponto, contribuindo para o desenvolvimento que ele próprio abomina na democracia liberal, ao banir a distinção *amigo-inimigo* das relações interpessoais: “a produção de indivíduos atomizados e grupos dentro do Estado”¹⁴³ (809). Tal contradição induz Aydin a perguntar sobre o porquê de identidades nacionais serem formadas pela distinção, mas não identidades dentro do Estado. Desse modo, Schmitt pensa ser a *luta externa* a formadora da comunidade com convicções uniformes; Nietzsche, ambas, a *interna* e a *externa*, para originar uma comunidade saudável. Assim sendo, só pode haver

¹⁴⁰ “And Zarathustra’s fate is not dissimilar to that of Nietzsche.”

¹⁴¹ “or of isolation and searching for a community of friends.”

¹⁴² “Friendship is a refuge for the one who has turned away from the many. It is, in my opinion, no exaggeration to compare Nietzsche’s philosophical undertaking, at least in the period after the early essays and before the very late explosions, with that of Epicurus and his garden. In contrast to the older schools of antiquity, such as Aristotle’s, in which politicians were educated, the Hellenistic schools – and certainly the Epicureans – were therapeutic communities for those who, for one reason or another, wanted to withdraw from the political world.”

¹⁴³ “the production of atomized individuals and groups within the state.”

uma sociedade que se preserve, frutiferamente, com suficiente força plástica (*plastische Kraft*) para conformar-se e reformar-se mediante a organização da luta contra forças internas e externas.

Em relação a isto, por seu turno, van Tongeren destaca, mais uma vez, o alinhamento entre Nietzsche e Montaigne, apesar das diferenças significativas, quando cotejadas àquelas para com Aristóteles. Segundo o comentador, Montaigne deve ter acreditado em algo, pelo menos por algum tempo, como uma comunidade política filiada pela amizade. Sua desilusão teria origem, em um momento posterior, na observação de que a “a política era, exatamente, o lugar onde não se poderia confiar no outro, onde a paz era apenas uma ilusão e, na melhor das hipóteses, uma figura provisória e temporária de uma luta contínua”¹⁴⁴ (77). A reação de Montaigne foi a seguinte:

Portanto, ele se sentiu tentado a fugir desta selva política para um refúgio onde a comunidade real poderia ser experimentada, embora apenas entre um pequeno número de indivíduos. Ele tomou o seu refúgio no *eros* de amizade, porque descobriu que a política era dominada pela *eris* (inveja, contenda). Semelhante a uma série de outros autores românticos, quis retirar-se da política, porque a política na sua (e na deles) visão tinha degradado em luta¹⁴⁵ (77-8).

Ao contrário, Nietzsche valoriza a tensão e o conflito subsequentes, na política, criticando-a quando deseja resolvê-los mediante “a Ilustração democrática”¹⁴⁶ (JGB/BM, “Prólogo”. Trad.: PCS). Assim, para van Tongeren, a dificuldade em conceber a política de outra forma dá-se pelo fato de Nietzsche não separar as ideias de *amigo* e *inimigo* dentro de uma mesma comunidade:

Amigos *deveriam* ser inimigos, de acordo com Zaratustra. Nietzsche parece substituir a oposição entre *eros* e *eris* por uma identificação dos dois, o que a torna menos óbvio como ele iria se encaixar em alguma das duas linhas de pensamento a que me referi acima¹⁴⁷ (78).

¹⁴⁴ “politics was exactly the place where one could not trust the other, where peace was only an illusion, and at best a provisional and temporary figure of a continuous struggle”

¹⁴⁵ “He therefore felt tempted to flee from this political jungle into a refuge where real community could be experienced, albeit only among a small number of individuals. He took his refuge in the *eros* of friendship, because he discovered that politics was dominated by *eris* (envy, strife). Similar to a number of other romantic authors, he wanted to withdraw from politics, because politics in his (and their) view had degraded into struggle.”

¹⁴⁶ “die demokratische Aufklärung” (eKGWB/JGB-Vorrede — Jenseits von Gut und Böse: § Vorrede. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁴⁷ “Friends *should* be enemies, according to Zarathustra. Nietzsche seems to replace the opposition between *eros* and *eris* by an identification of the two, which makes it less obvious how he would fit into either of the two lines of thinking that I referred to above.”

Tal identificação (*eros* e *eris*) converge para o que está sendo posto como distinção *amigo-inimigo*. De fato, a questão, para van Tongeren, é a de conhecer a qualidade do antagonismo nietzschiano, de modo a identificá-lo ou não a um pensador político. Em contrapartida, Aydin traz os argumentos do pensador político Claude Lefort, um dos principais críticos de Schmitt, na quarta parte de seu artigo, “Lefort on the indeterminate character of democracy”, sobre os perigos de dotar de *status* privilegiado certas ideologias. Em *A questão da democracia* (1988), Lefort afirma que a passagem entre o visível e o invisível no pré-moderno *Ancien Régime* era representada pelo corpo do rei, mediador entre as esferas mundana e divina, o que lhe permitia “encarnar a identidade da sociedade”¹⁴⁸ (LEFORT, 1988 *apud* AYDIN, 2008: 810). Por outro lado, com a modernidade, ocorre “a ‘desencarnação da sociedade’”¹⁴⁹ (LEFORT, 1988 *apud* AYDIN, 2008: 811), ou seja, em que não pode mais haver uma figura que personifique a unidade social, ligando-a a uma esfera celeste. Contudo, essa “desencarnação” deixa um traço, para Lefort: a figura do rei desaparece, tornando o lugar que ocupava “vazio”. O poder absoluto, outrora exercido pela autoridade do soberano, é deslocado em uma sociedade democrática, em outras palavras, esse vazio impede sua imanência. Para Lefort, o perigo, na sociedade moderna, é o da tentação de preencher esse espaço com um novo tipo de “encarnação” ou unidade definitiva. Nesse caso, a compreensão de Lefort do totalitarismo não é o firmamento de uma ideologia da raça de senhores (*master race*), mas, sobretudo, a partida do lugar vazio suportado pela democracia. Lefort chama a isso “uma materialização do povo”, significando a suspensão do conflito interno e a ascensão do “povo-como-um” (“*People-as-One*”). Essa autocentralização é responsável pela administração da luta interna, deixando clara a diferença entre “o interno” e “o externo”, entre o “povo” e seus “inimigos”. Isso distancia Lefort de Schmitt no que diz respeito ao elo entre o político e o governo – ou o Estado –, o que, para Lefort, é a tentativa de atribuir uma esfera pré-legal, que decide sobre o “Estado de Emergência”, no caso alemão, como tentativa de preencher o espaço vazio constituinte da democracia. A proximidade de Lefort a Nietzsche é que aquele expande o político para todas as camadas da sociedade, ao contrário da rejeição de Schmitt do liberalismo, por apagar as fronteiras do *interno* e do *externo*, do *amigo* e

¹⁴⁸ “to ‘incarnate society’s identity’.”

¹⁴⁹ “the ‘disincarnation of society’”.

do *inimigo*, destruindo a homogeneidade entre os cidadãos, uma característica, a do “povo-como-um” (*“People-as-One”*), totalitária.

Para Schmitt, portanto, a autoridade decide sobre quem é o amigo ou o inimigo, em Nietzsche e Lefort, tal escolha não é feita, pois é transcendental, afirma Aydin, no sentido de não haver nada acima dessa distinção, sendo a mais alta “autoridade” (o que não significa que obrigue a valores e normas preestabelecidos, ao contrário, é responsável por certa indeterminação “fundamental”). Assim, tal autoridade é muito vulnerável, na medida em que o totalitarismo preserva a si mesmo diretamente, enquanto a abertura democrática a visões políticas alternativas pode conduzi-la à destruição.

Por fim, na conclusão do artigo (“Conclusion: On goals and ideals”), Aydin aproxima a defesa da indeterminação da democracia por Lefort à de Nietzsche no tocante à impossibilidade de retirar-se do jogo das relações de poder, cuja tentativa causaria mera desintegração. Isso não significa que Aydin pense em Nietzsche como um democrata tal qual Lefort (812), pois se sabe não haver nada de “democrático”, propriamente dito, em Nietzsche, adversário definitivo da igualdade e dos direitos iguais. Enfim, não tendo em vista enquadrar Nietzsche como democrata ou não, o artigo visa a destacar a diferença do ponto de vista de Lefort em relação às organizações fortes da vontade de poder como *combinação* de centros de forças e luta intensa, vista por Nietzsche como signo de saúde. Aydin quer aqui que a democracia defendida por Lefort seja difícil de ser entendida em seu repúdio pela junção de um povo ao redor de uma base ideológica como totalitária, o que impossibilitaria a ideia mesma de organização. Para tanto, Aydin pressupõe o entendimento de que luta só o é como luta organizada, tornando o entendimento do liberalismo por Lefort – inspirado por Raymond Aron – uma transformação do perigo da doutrina do “povo-como-um” (*“People-as-One”*) em doutrina do “povo-como-ninguém” (*“People-as-No One”*).

Aydin diz que esse quadro lança luz sobre os problemas da política contemporânea, mas também indica condições essenciais para projetos futuros de uma arena política genuína e saudável. A falta de ideais e metas a longo prazo, através da qual se estabelecem organizações sociopolíticas, formam identidades duráveis – mas não de todo desejáveis – para uma sociedade que não preza por tendências e convicções. Nesse cenário, os políticos transformam-se em técnicos voltados ao atendimento do povo, que quer soluções práticas a seus problemas, em

vez do empenho pelo próprio aperfeiçoamento. Da mesma forma, os embates entre políticos não se baseiam em defesas de pontos de vista radicalmente diferentes porque os meios que determinam certas situações como problemáticas ou desfavoráveis não estão em suas pautas. Essa política de resolução de problemas (*politics of problem-solving*), concentrada apenas na atualidade da situação, é típica dos sintomas de uma cultura que perdeu o interesse em uma questão elementar: “que objetivos devem ser perseguidos para melhorar e enriquecer nosso modo de vida?”¹⁵⁰ (814).

II.3 Um “perfeccionismo” à Nietzsche: condição para o surgimento de uma casta governante (*herrschenden Kaste*)

Em *Nietzsche & the Political*, Daniel W. Conway investiga questões cruciais acerca da visão do filósofo quanto ao papel da política no aperfeiçoamento da humanidade, compreendido não em reformas progressistas ou ideais liberais sob a égide da modernidade, mas no cultivo de indivíduos raros, representativos das potencialidades mais exaltadas pela construção de grandes seres humanos. Nesse sentido, discute-se, a partir de Nietzsche, se o assunto aparece, como visto, em um caso de justificação ou legitimação definitivas para a existência humana e se há, sob a forma da galvanização da vontade, garantia de segurança para o futuro, que renovaria as metas desses empreendimentos superlativos, responsáveis pela definição de novos horizontes, assegurados por um modelo especial de legislação filosófica. Desse modo, as funções e os registros das figuras do legislador, do animal indeterminado e do além-do-homem (*Übermensch*) são avaliadas através dessa interpretação específica de “perfeccionismo” por Conway – como proposto por Stanley L. Cavell –, termo que carrega a desvantagem de poder gerar o equívoco de um estágio de acabamento da espécie, idealismo, em princípio, rejeitado pelo filósofo em nome da plasticidade da indeterminação humana¹⁵¹.

Poder-se-ia daí questionar: a *grande política* de Nietzsche propõe que a única forma de justificação estaria nos indivíduos exemplares com a capacidade de redefinir os horizontes da perfectibilidade humana? Uma tese inicial pode ser vista na seguinte passagem, datada de 1874:

¹⁵⁰ “which goals should be pursued to enhance and enrich our way of life?”

¹⁵¹ Estes tópicos serão retomados no terceiro capítulo desta dissertação.

É sobretudo fácil compreender que o objetivo do desenvolvimento de uma espécie reside lá onde ela alcança seu limite e se transforma numa espécie superior, e não na massa de exemplares ou na sua prosperidade, ou mesmo nos exemplares que parecem, segundo a cronologia, ser os últimos, e que este objetivo está bem mais nas existências aparentemente dispersas e contingentes, que surgem aqui e ali na ocasião de circunstâncias favoráveis [...] Pois a questão é de fato a seguinte: como a tua vida, que é uma vida individual, adquiriria o valor mais elevado, o significado mais profundo? Como seria ela menos desperdiçada? Certamente, unicamente na medida em que tu vivas em proveito do exemplar mais raro e mais precioso, e não em proveito do grande número, quer dizer, daqueles que, tomados isoladamente, são os exemplares de menor valor¹⁵² (SE/CO. EXT. III, § 6. Trad.: NCMS).

A fascinação de Nietzsche por esses indivíduos exemplares não está presente apenas em escritos de juventude, mas pode ser observada na fase tardia de seu pensamento:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na seqüência [*sic*] dos seres (— o homem é um *final* —); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro.

Já houve, freqüentemente [*sic*], esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; — e a partir do temor foi querido, cultivado, *alcançado* o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem — o cristão...¹⁵³ (AC/AC, § 3. Trad. PCS).

A essa “ideia fundamental” Conway associa, em termos mais familiares, a afirmação de Nietzsche: “A humanidade deve constantemente trabalhar para

¹⁵² “Eigentlich ist es leicht zu begreifen, dass dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Uebergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt, nicht aber in der Masse der Exemplare und deren Wohlbefinden, oder gar in den Exemplaren, welche der Zeit nach die allerletzten sind, vielmehr gerade in den scheinbar zerstreuten und zufälligen Existenzen, welche hier und da einmal unter günstigen Bedingungen zu Stande kommen; und ebenso leicht sollte doch wohl die Forderung zu begreifen sein, dass die Menschheit, weil sie zum Bewusstsein über ihren Zweck kommen kann, jene günstigen Bedingungen aufzusuchen und herzustellen hat, unter denen jene grossen erlösenden Menschen entstehen können. [...] Denn die Frage lautet doch so: wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigsten verschwendet? Gewiss nur dadurch, dass du zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vortheile der Meisten, das heisst, der, einzeln genommen, werthlosesten Exemplare.” (eKGWB/SE-6 — Schopenhauer als Erzieher: § 6. Erste Veröff. 15/10/1874.)

¹⁵³ “Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (— der Mensch ist ein Ende —): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgegewisseren. Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, — der Christ...” (eKGWB/AC-3 — Der Antichrist: § 3. Druckfertig 20/11/1888.)

engendrar os grandes homens – eis aí a sua tarefa, e nenhuma outra”¹⁵⁴ (SE/CO. Ext. III, § 6. Trad.: NCMS). Para contornar a prodigalidade da Natureza (*sic*), as condições políticas devem assegurar a ascensão do gênio veraz, autenticadas por Nietzsche, no supracitado ensaio de juventude, através da descrição precisa do paradigma social necessário para tanto: privações, negligência, disparidades materiais, indiferença institucional – sob as quais Schopenhauer e ele emergiram como filósofos.

Em resposta à introdução de Conway, no segundo item do artigo de Paul van Tongeren, “2. Perfectionism” (71-3), o comentador leva em consideração a superficialidade de suas observações acerca da presença ou da ausência de temática política:

Uma filosofia pode ser chamada de política se esta se concentra naquilo que determina temas como sendo políticos, isto é, quando lida com o que tem sido, recentemente, chamado de “o político”. E pode-se supor que é precisamente por esta razão que Conway não intitulou seu livro “Nietzsche e/sobre a política”, mas *Nietzsche e o político*¹⁵⁵ (71).

Aqui a crítica de van Tongeren fica mais clara, uma vez que Conway, segundo o comentador, padece de uma tendência humanista ou “antropotélica”¹⁵⁶ (72). À exceção do terceiro aforismo de *O Anticristo*, van Tongeren indica que a formulação não encontra rastros que conduzam, com efetividade, a Nietzsche. Segundo o comentador holandês, a dúvida, portanto, sobre a interpretação perfeccionista de Conway está centrada em formulação contumaz, em Nietzsche – ainda que não podendo ser estendida a todos os casos –, que diz “o que deve [ou até mesmo o que poderia] ser desenvolvido a partir da humanidade’ (‘was aus dem Menschen werden könnte’)¹⁵⁷ (72).

Conway defende a ideia de que, para Nietzsche, a existência humana – ao extrair e sustentar significados duradouros para si – depende da exploração dos

¹⁵⁴ “„die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen — und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe.“” (eKGWB/SE-6 — Schopenhauer als Erzieher: § 6. Erste Veröff. 15/10/1874.)

¹⁵⁵ “A philosophy may be called political if it concentrates on that which determines topics as political ones, i. e. when it deals with that which has recently come to be called ‘the political’. And we may assume that it is precisely for this reason that Conway hasn’t titled his book ‘Nietzsche and/on Politics’, but *Nietzsche and the Political*.”

¹⁵⁶ “„anthropotelic”

¹⁵⁷ “„what ought to [or even what could] be developed out of humankind’ (‘was aus dem Menschen werden könnte’).” Paul van Tongeren cita as seguintes passagens: MAI/HHI, § 519; M/A, § 150; 36[7] 11.552; 44[6] 11.706; JGB/BM, § 62; JGB/BM, § 203; GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 29; 1[53] 12.23; 10[44] 12.476.

espécimes mais raros e exóticos, sendo responsabilidade da política legislar condições favoráveis a seu surgimento. Naturalmente, o comentador ressalta que a tarefa não é identificada pelo filósofo alemão como de fácil execução, dado que, como indica a passagem em questão, tais seres exemplares manifestam-se, usualmente, como que por acidente, irrefletidos “golpes de sorte”¹⁵⁸ (7), entre povos e culturas, que são. Aos legisladores cabe a manifestação contra essa indiferença do mundo natural:

Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e devotados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é o *animal ainda não determinado*, são mesmo uma exceção rara. Mas o que é pior: quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*: o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se do modo mais terrível em seu efeito destrutivo sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas e difíceis de calcular¹⁵⁹ (JGB/BM, § 62. Trad.: PCS).

Nesse sentido, os “novos filósofos” têm diante de si a enormidade da garantia última para o futuro do homem:

Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, como dependente de uma vontade de homem, e preparar grandes riscos e ensaios coletivos de disciplina e aprimoramento, para com isso pôr termo àquela horrível dominação da insensatez e do acaso que até agora se chamou “história” [...] ¹⁶⁰ (JGB/BM, § 203. Trad.: RRTF).

Assim, o argumento de Paul van Tongeren contra a interpretação perfeccionista pode ser resumido na seguinte passagem:

¹⁵⁸ “lucky strikes”

¹⁵⁹ “Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme. Aber noch schlimmer: je höher geartet der Typus eines Menschen ist, der durch ihn dargestellt wird, um so mehr steigt noch die Unwahrscheinlichkeit, dass er geräth: das Zufällige, das Gesetz des Unsinnns im gesammten Haushalte der Menschheit zeigt sich am erschrecklichsten in seiner zerstörerischen Wirkung auf die höheren Menschen, deren Lebensbedingungen fein, vielfach und schwer auszurechnen sind.” (eKGWB/JGB-62 — Jenseits von Gut und Böse: § 62. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁶⁰ “Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher „Geschichte“ hiess, ein Ende zu machen [...]” (eKGWB/JGB-203 — Jenseits von Gut und Böse: § 203. Erste Veröff. 04/08/1886.)

O perfeccionismo só pode ser político enquanto a perfeição pretendida ainda é “humana”, e enquanto a realização deste aperfeiçoamento é ainda, de uma forma ou outra, o trabalho de seres humanos. Mas a referência a um além-do-humano, que está incluída no conceito de *Übermensch*, faz de ambas as condições duvidosas. Concordo que existe uma linha de pensamento em Nietzsche, segundo a qual ele atribui ao filósofo a responsabilidade pelo futuro da humanidade, uma responsabilidade que Conway poderia chamar política. Mas essa responsabilidade é, em minha opinião, limitada de duas formas: em primeiro lugar, não há muito que possamos fazer sobre isso, além de preparar-nos para essa possibilidade desconhecida; e, segundo, este futuro aponta para a possibilidade de um sentido radical, inteiramente além do humano: “um povo é um rodeio que faz a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens. — Sim: para em seguida evitá-los”¹⁶¹ (JGB/BM, § 126. Trad.: PCS). Esta é a primeira razão pela qual eu prefiro chamar Nietzsche um “*über-Politischer Denker*”¹⁶² (73).

Por outro lado, Conway entende que o “auxílio” oferecido pelos superiores suspenderia a pusilanimidade da confiança moderna no acaso, em direção ao “cultivo” de seres humanos exemplares. Nesse sentido, a admiração infantil de Nietzsche pela exploração heroica de figuras da história mundial pode ser atribuída às contribuições ofertadas à elevação universal da humanidade (“Tucídides, César, Miguel Ângelo, Napoleão, Goethe, Bizet, e assim por diante — [...]”¹⁶³ (8)). Todos estes representativos do aperfeiçoamento edificaram avanços irreversíveis para o homem em geral. Naturalmente, Conway não menciona as constantes ressalvas feitas por Nietzsche a todos esses seres de excelência citados, sendo superficial a afirmação sobre o caráter irrevogável de suas contribuições, pois não são, no texto do comentário, de modo algum relativizadas.

Por outro lado, Conway destaca o ponto de inflexão do argumento nietzschiano sobre o significado dessa impossibilidade de retorno à admiração de eras passadas, encarnada pela “sombra prodigiosa projetada por esta humanidade superior”¹⁶⁴ (8). O valor da humanidade como um todo não pode ser revertido a

¹⁶¹ “Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen. — Ja: und um dann um sie herum zu kommen.” (eKGWB/JGB-126 — Jenseits von Gut und Böse: § 126. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁶² “Perfectionism can only be political as long as the intended perfection is still ‘human’, and as long as the realisation of this perfection is still in some way or another the work of humans. But the reference to a beyond-the-human, which is included in the concept of the *Übermensch*, makes both of these conditions doubtful. I agree that there is a line of thought in Nietzsche according to which he ascribes to the philosopher a responsibility for the future of humankind, a responsibility which Conway would call political. But that responsibility is, in my opinion, limited in two ways: first, there is not much we can do about it, apart from preparing ourselves for this unknown possibility; and second, this future possibility points in a radical sense beyond the human altogether: ‘A people is a detour of nature to get to six or seven great men. — Yes, and then to get around them’ (BGE 126). This is a first reason why I would rather call Nietzsche an ‘über-politischer Denker’.”

¹⁶³ “Thucydides, Caesar, Michel-angelo, Napoleon, Goethe, Bizet, and so on—[...]”

¹⁶⁴ “prodigious shadow cast by this higher humanity”

padrões anacrônicos de reverência. Além disso, como contraponto, pode-se dizer que Nietzsche não estabelece diretrizes rígidas para o alcance de um reino de fins – se assim podem ser nomeados –, por prezar pela plasticidade da indeterminação humana. O que indica que alguma forma de vigilância deve ser mantida no nível da legislação filosófica, pois, certamente, sua obra não encerra doutrinas teleológicas dogmáticas.

Conway, então, coteja essa humanidade elevada a pupilos de Prometeu, cuja flama lhes garante a “suspensão da execução”¹⁶⁵ (8), na medida em que confere dignidade e graça a uma, de outra forma, indistinta espécie:

Os deuses jogadores de dados podem continuar a rir da loucura de seus brinquedos humanos insignificantes, mas estão suficientemente intrigados com estes espécimes de maior humanidade para renovar o espetáculo. Mesmo o cristianismo, o grande nivelador da humanidade e inimigo do perfeccionismo, reconhece a necessidade de destacar santos e mártires particulares como espécimes exemplares de fé, piedade e sofrimento¹⁶⁶ (8).

Conway alerta para o uso do termo “perfeccionismo”, no sentido em que pode induzir a uma ideia de estágio final de perfeição ou completude da espécie. De fato, para o comentador, as conquistas de seres excepcionais, ao excederem as de seus predecessores, não constituem garantia de reprodutibilidade, pois tais proezas transfiguradoras são, ao mesmo tempo, caóticas e imprevisíveis, dado que a expansão dos horizontes da perfectibilidade se dá em número indefinido de planos e vetores sem predição. Do mesmo modo, a promulgação de exemplos de perfeições humanas, extraídos ao passado, não deixa ver o quadro completo das aquisições, visto que séculos – mesmo milênios – podem passar até o reconhecimento da humanidade das contribuições de seus exemplares mais altos. Assim, as tentativas de identificar, antecipadamente, o estágio *final* de perfeição da alma humana não significa outra coisa que exercício de idealismo, contrariado por Nietzsche, em seus escritos tardios, como antípoda filosófico de sua forma de “realismo”.

Desse modo, para Conway, Nietzsche constrói sua visão da “natureza” e da história humanas a partir de processos de observação que constataam a totalidade da espécie como dinâmica, evolutiva. Entretanto, não há remissão a um “ponto ômega”

¹⁶⁵ “stay of execution”

¹⁶⁶ “The dice-throwing gods may continue to laugh at the folly of their puny human playthings, but they are sufficiently intrigued by these specimens of higher humanity to renew the spectacle. Even Christianity, that great leveler of humankind and enemy of perfectionism, recognizes the need to single out particular saints and martyrs as exemplary specimens of faith, piety, and suffering.”

nem destino de proteção dos fracos, no desfecho de uma extinção prematura (8). Logo, os representantes mais altos do homem não se furtam a alcançar patamares cada vez mais elevados, sem *télos* (τέλος). Conway não nega *tout court* projetos políticos preestabelecidos, o que se tornaria bastante discutível, se levados em consideração aqueles mais ambiciosos, dependentes do estabelecimento de “metas por milênios”¹⁶⁷ (JGB/BM, § 208. Trad.: PCS) por uma nova casta europeia. Consequentemente, a asserção deve ser posta em relação. Nesse sentido, o comentador não faz ressalvas e considera que

Cada transfiguração sucessiva ilustra ainda mais as profundezas desconhecidas e alcances da alma humana. Na verdade, o perfeccionismo de Nietzsche é de todo inteligível apenas no caso em que a alma humana é, de fato, predicada de plasticidade suficiente para acomodar o acabamento e perfeição que visiona¹⁶⁸ (8).

Assim, para Conway, a ascensão de grandes seres humanos contribui para a majoração da humanidade em duas vias: diretamente, pelo avanço, quando da ultrapassagem de fronteiras de perfectibilidade; indiretamente, por favorecer o florescimento contíguo de indivíduos menos dotados. Assim, a vida ética da comunidade próspera extrai meios de subsistência e vitalidade de tais indivíduos, sendo impossível sua sobrevivência sem a regulamentação que circula através de suas configurações valorativas. De fato, Conway argumenta que Nietzsche não concebe esses seres humanos superlativos como os “meros ornamentos”¹⁶⁹ (10) a que foram reduzidos na modernidade tardia, mas trata daqueles capazes de perfazer a catálise da cultura por si mesma. Dito de outro modo, mediante vínculos estabelecidos aos grandes homens, consagra-se a cultura (cf. SE/CO. EXT. III, § 6), ao que, desprovido de hipérbole, sustentam, posteriormente (cf. JGB/BM, § 126).

Conway interpreta, dessa forma, o intento de Nietzsche na direção do melhoramento total da humanidade por meio da incorporação de perfeições residentes na alma humana por aqueles homens que exibem qualidades excelentes: “Através da expansão contínua do complemento das perfeições humanas existentes, estes exemplares conferem sobre a espécie como um todo um estatuto quase

¹⁶⁷ “Jahrtausende hin Ziele” (eKGWB/JGB-208 — Jenseits von Gut und Böse: § 208. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁶⁸ “Each successive transfiguration further limns the unknown depths and reaches of the human soul. Indeed, Nietzsche’s perfectionism is at all intelligible only in the event that the human soul is in fact predicated of sufficient plasticity to accommodate the completion and perfection he envisions.”

¹⁶⁹ “mere ornaments”

divino, uma intimação efêmera de imortalidade”¹⁷⁰ (9). Aqui a hipérbole parte do comentador, dessa vez, na medida em que é dificultoso observar, em Nietzsche, um acompanhamento global de seres humanos sem potencialidades latentes para seguir os desenvolvimentos cada vez mais ricos propiciados pela parcela da superioridade humana.

De fato, se há carga de excitação, por parte de Nietzsche, ao aprimoramento combatente a declínios ou retrocessos, esta se aproxima de discursos dirigidos ao moral de poucos, constantemente emulada pelos ares intempestivos de generalíssimo em revista às tropas, assumidos pelo filósofo alemão, de modo que “metas milenares” e “imortalidade”, por exemplo, sejam termos comportados por trechos em que há figuração extensiva. Logo, Nietzsche preocupa-se, também, com o alcance, para a posteridade, de sua obra, ao referir gêneros discursivos presentes nos clássicos da literatura política. Isto para abandonar a literalidade da linguagem em voga, não para sucumbir a conteúdos abstratos e inócuos, atuantes em efeitos retóricos limitados, mas para ampliar os horizontes de sua recepção como pensador político – do contrário, não se distinguiria daqueles de seu tempo, talvez daí originando a confusão sobre seu papel como tal. Nesse sentido, apesar do suposto apreço do filósofo por visões altaneiras, voos alciôneos, carregados por elementos figurados, precisam ser compreendidos os objetivos maiores em vista de seus leitores futuros: Nietzsche quer ser entendido, mas não pelos ouvidos moucos dos nefelibatas em que caem os que não se destacam por sua singularidade, sina a que estaria condenado, caso lançasse mão de expedientes de uma língua comum. Ao contrário, dirige-se aos habitantes da Terra; contudo, àqueles com sentidos aguçados o suficiente para ouvi-lo, mesmo a longas distâncias.

Assim sendo, para Conway, tal catálise cultural é atingida como um subproduto dos desejos privados dos seres humanos superiores, em seus movimentos em direção ao autoaperfeiçoamento, sem “objetivo conscientemente articulado”¹⁷¹ (9). Para tanto, ao elevar suas vidas – e as daqueles ao seu redor, imbuídos de semelhante sensibilidade estética – os grandes homens são capazes de promover, indiretamente, a vida de todos os envolvidos no projeto da cultura. De

¹⁷⁰ “By continually expanding the complement of extant human perfections, these exemplars confer upon the species as a whole a quasi-divine status, an ephemeral intimation of immortality.”

¹⁷¹ “consciously articulated goal”

fato, aqueles que adentram o “círculo da cultura”¹⁷² (9) estão aptos a receber os benefícios advindos da produção dos tipos humanos exemplares, na medida em que “uma justificação da existência humana poderia ser impossível em sua ausência”¹⁷³ (9). Conway identifica aí o paradoxo do perfeccionismo nietzschiano, na medida em que o melhoramento e o enriquecimento da vida ética são veiculados pelos feitos de exemplares “imorais”, despreocupados, consciente e intencionalmente, com as vidas daqueles que socorrem e renovam. Nesse sentido, a esses “espécimes exóticos”¹⁷⁴ (9) é permitido romper correntes da convenção moral, pois são encorajados à libertação de si nesse processo de contribuição à humanidade.

Seres humanos exemplares incorporam formas de vida, configuradas por padrões práticos que, por um lado, demonstram a perfectibilidade da alma humana e, por outro, lembram as potencialidades e as forças residentes em si mesmos. Como exemplo, Conway destaca a menção feita por Nietzsche, em *O Anticristo*: “O profundo instinto para como alguém deve viver [...] — Uma nova conduta, *não* uma nova fé...”¹⁷⁵ (AC/AC, § 33. Trad.: PCS). Dessa forma, os poderes redentores e justificatórios desses seres exemplares são ilustrados pelo destro e não solicitado péon do rei a Zaratustra:

Nada mais alentador cresce na terra, ó Zaratustra, do que uma vontade elevada e forte: esta é sua planta mais bela. Toda uma paisagem se revigora com uma única planta dessas. [...] Em tua árvore, ó Zaratustra, refresca-se também o mais sombrio, o malogrado, e à tua visão também o instável se torna seguro e obtém cura no coração¹⁷⁶ (za/za, IV, “A saudação”. Trad.: PCS).

Desse modo, o argumento é que mesmo épocas e povos decadentes, em degeneração profunda, podem esquecer o “cansaço”, ao confrontar as realizações desses exemplares representativos da elevação da humanidade como um todo, uma vez que, lembra Conway, Nietzsche espera por um “vislumbre tônico”¹⁷⁷ (10):

¹⁷² “‘circle of culture’”

¹⁷³ “a justification of human existence would be impossible in their absence.”

¹⁷⁴ “exotic specimens”

¹⁷⁵ “Der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse [...] — Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube...” (eKGWB/AC-33 — Der Antichrist: § 33. Druckfertig 20/11/1888.)

¹⁷⁶ “Nichts, oh Zarathustra, wächst Erfreulicheres auf Erden, als ein hoher starker Wille: der ist ihr schönstes Gewächs. Eine ganze Landschaft erquickt sich an Einem solchen Baume. [...] Deines Baumes hier, oh Zarathustra, erlabt sich auch der Düstere, der Missrathene, an deinem Anblicke wird auch der Unstäte sicher und heilt sein Herz.” (eKGWB/Za-IV-Begrüssung — Also sprach Zarathustra IV: § Die Begrüssung. Gedruckt 04/05/1885.)

¹⁷⁷ “tonic glimpse”

– Mas de tempo em tempo concedei-me – suposto que haja celestes concessoras para além de bem e mal – um olhar, concedei-me um olhar somente, a algo perfeito, logrado até o fim, feliz, poderoso, triunfante, em que haja ainda algo que temer! A um homem que justifique o homem, a um caso feliz de homem, complementar e redentor, para que em função dele se possa manter firme a *crença no homem!*...¹⁷⁸ (GM/GM, I, § 12. Trad.: RRTF).

Conway adverte para a distinção entre esses “heróis” decadentes e os comandantes e conquistadores de épocas vitais, ainda que incitem a confiança no futuro para a humanidade. Nesse sentido, o exemplo de Nietzsche é Aristófanes: “[...] esse espírito transfigurador e complementar, em razão do qual se perdoa toda a Grécia por haver existido, pressupondo que se tenha compreendido em profundidade tudo o que, no caso, exige perdão e transfiguração [...]”¹⁷⁹ (JGB/BM, § 28. Trad.: PCS). O comentador destaca que a escolha nada tem de aleatória, visto que o flagelo de irreverência de Aristófanes alcançou a Sócrates, não apenas porque Nietzsche precisa “negociar as nuances e sombras de uma época crepuscular”¹⁸⁰ (10), mas pelo fato do dramaturgo distanciar-se dos heróis familiares. Assim, Nietzsche divergiria a atenção de seus contemporâneos para que atualizem um modelo de herói que ainda possam estimar, uma vez que o heroísmo tradicional não é mais aplicável em seu tempo. Prefere, portanto, educar a sensibilidade de seus leitores pela leitura de Aristófanes em vez de algum coetâneo:

[...] — nada me fez refletir mais sobre a reserva e a natureza esfíngica de Platão do que esse *petit fait* [pequeno fato], felizmente conservado: que sob o travesseiro do seu leito de morte não se encontrou nenhuma “Bíblia”, nada egípcio, pitagórico, platônico, — mas sim Aristófanes. Como poderia até mesmo um Platão suportar a vida — uma vida grega, à qual ele disse “não” — sem um Aristófanes?¹⁸¹ (JGB/BM, § 28. Trad.: PCS)

¹⁷⁸ “— Aber von Zeit zu Zeit gönnt mir — gesetzt, dass es himmlische Gönnerinnen giebt, jenseits von Gut und Böse — einen Blick, gönnt mir Einen Blick nur auf etwas Vollkommenes, zu-Ende-Gerathenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphirendes, an dem es noch Etwas zu fürchten giebt! Auf einen Menschen, der den Menschen rechtfertigt, auf einen complementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um desswillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!...” (eKGWB/GM-I-12 — Zur Genealogie der Moral: § I — 12. Erste Veröff. 16/11/1887.)

¹⁷⁹ “[...] jenen verklärenden, complementären Geist, um dessentwillen man dem ganzen Griechenthum verzeiht, dass es da war, gesetzt, dass man in aller Tiefe begriffen hat, was da Alles der Verzeihung, der Verklärung bedarf [...]” (eKGWB/JGB-28 — Jenseits von Gut und Böse: § 28. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁸⁰ “negotiate the shades and shadows of a twilight epoch”

¹⁸¹ “— so wüsste ich nichts, was mich über Plato’s Verborgenheit und Sphinx-Natur mehr hat träumen lassen als jenes glücklich erhaltene *petit fait*: dass man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine „Bibel“ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, — sondern den Aristophanes. Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten — ein griechisches Leben, zu dem er Nein sagte, — ohne einen Aristophanes! —” (eKGWB/JGB-28 — Jenseits von Gut und Böse: § 28. Erste Veröff. 04/08/1886.)

*

A interpretação do elemento político da doutrina da *vontade de poder* permite entender a extração de consequências últimas de toda força como a busca por sobre-eminência implicada na ideia de perfeccionismo. Dessa forma, por meio da visão de mundo expressa por Nietzsche através dessa sua *teoria das forças* é possível depreender daí a “regra constitutiva” do jogo pelo poder entre os homens. Assim, estaria subsumido o conceito do “político” à concepção fisiológica da cosmologia nietzschiana; todavia, livre da teleologia da concretização da excelência humana na cultura, visto que toda força – ou todo poder – constitui-se por relações de interpretação, isto é, por perspectivas antagônicas. Nesse sentido, o próximo capítulo buscará o balanço da interpretação que confere ao pensamento da *grande política* a constituição de um radicalismo aristocrático, assim como a possibilidade de defender sua dimensão perfeccionista para a nova nobreza nietzschiana, tendo no centro das preocupações o tratamento do conceito de animal indeterminado e a responsabilidade da figura do legislador de propor-lhe imperativo ético para a regulação de sua *differentia specifica*.

III A GRANDE POLÍTICA E SEU RADICALISMO ARISTOCRÁTICO: LEGISLADORES DA FORÇA PLÁSTICA (*PLASTISCHE KRAFT*)

III.1 Nobreza pela “honestidade” (*Redlichkeit*): caracterização prévia à adquirida no período pós-Zaratustra

O aristocratismo está associado, em Nietzsche – como delimitado, preliminarmente, no capítulo oitavo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Um olhar sobre o Estado”, no aforismo “Cultura e casta” –, à concepção de “cultura superior”¹⁸² (MAI/HHI, § 439. Trad.: PCS), a partir da divisão da sociedade entre aquela dos trabalhadores e outra, a dos ociosos. Assim, trabalho forçado e trabalho livre coexistem de modo a formar não um fim que seja o da felicidade. Nietzsche, então, conduz a uma inversão inusitada, ao identificar a casta superior como a propensa aos maiores sofrimentos, devidos à existência forçosa e à grandeza de sua tarefa. A hipótese, remediadora, ainda atenta a esse deslocamento, ao propor trocas entre as classes: o que aconteceria, questiona Nietzsche, se indivíduos rudes e desfavorecidos da casta superior se rebaixassem à inferior e vice-versa? O acesso à casta superior por indivíduos livres e o rebaixamento dos inaptos da superior abriria um mar de possibilidades para “desejos indefinidos”¹⁸³ (*id.*, *ibid.*), segundo o filósofo. Nietzsche identifica aí a voz de épocas antigas, podendo significar a recompensa pelo mérito de tempos idos àqueles que demonstrassem degradação ou excelência em seus desempenhos públicos, algo distante dos objetivos políticos da modernidade, encerrada por sua última questão: “mas onde ainda há ouvidos para escutá-la?”¹⁸⁴ (*id.*, *ibid.*).

¹⁸² “höhere Cultur” (eKGWB/MA-439 — Menschliches Allzumenschliches I: § 439. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁸³ “unbestimmter Wünsche” (eKGWB/MA-439 — Menschliches Allzumenschliches I: § 439. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁸⁴ “aber wo sind noch Ohren, sie zu hören?” (eKGWB/MA-439 — Menschliches Allzumenschliches I: § 439. Erste Veröff. 07/05/1878.)

Já no período intermediário, o filósofo de Röcken descreve, de modo pouco mais detido, em “Minha utopia” (cf. MAI/HHI, § 462), cenário semelhante: em uma sociedade imaginada outra vez, uma melhor distribuição das funções seria vigente, de modo que àqueles que menos sofrem, aos embrutecidos, são atribuídas as tarefas mais árduas. Por seu turno, aos mais sensíveis, raça de maior nobreza, propensa à mortificação, estariam destinados os trabalhos amenos, uma vez que, mesmo em repouso, ainda sofreriam em demasia. Note-se que o sofrimento é aceito como se fizesse parte da constituição aristocrática, embora o pensador alemão não entre em detalhes, no aforismo, sobre quais seriam suas causas. Se mantida a posição para com o período tardio, provavelmente, faça referência às tarefas árduas da sustentação de tal sociedade, assim estratificada; entretanto, Nietzsche expõe a tarefa dos governantes como associada ao sentimento de poder:

Os grandes estadistas têm a imaginação do seu povo – graças a isto eles são grandes, quer dizer, eficazes: percebe-se bem nas pessoas que eles engendram o sentimento de poder do qual elas têm sede. Um primeiro povo quer o poder no brilho e no sucesso militar, um outro o quer por astúcia e superioridade diplomática¹⁸⁵ (IV 4[244]428. Trad.: NCMS).

O entendimento de Nietzsche quanto ao exercício difere, portanto, daquele encontrado na elaboração tardia da vontade de poder, pois não considera o sentimento de poder nos mesmos termos da internalização e exteriorização de forças:

Estas guerras, estas religiões, as morais extremistas, estas artes fanáticas, este ódio partidário – esta é a grande comédia da impotência que se atribui a si mesma um ilusório sentimento de poder, que quer ser enfim sinônimo de força – sempre acompanhada de uma queda no pessimismo e nas lamentações! Falta a vocês *poder sobre si mesmos*¹⁸⁶ (IV 4[202]420. Trad.: NCMS).

Por outro viés, no aforismo de número 479 de *Humano, demasiado humano*, que tem por título “A riqueza como origem de uma nobreza de sangue”, Nietzsche

¹⁸⁵ “Die großen Staatsmänner haben die Phantasie ihres Volkes — dadurch sind sie groß d.h. wirksam: man empfindet im Volk, daß sie das Gefühl von Macht hervorbringen, nach dem man dürstet. Das eine Volk will die Macht mit Prunk und milit<ärischem> Erfolg, ein anderes will sie mit List und diplomatischer Überlegenheit.” (eKGWB/NF-1880,4[244] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1880.)

¹⁸⁶ “Diese Kriege, diese Religionen, die extremen Moralen, diese fanatischen Künste, dieser Parteihaß — das ist die große Schauspielerei der Ohnmacht, die sich selber Machtgefühl anlügt und einmal Kraft bedeuten will — immer mit dem Rückfall in den Pessimismus und den Jammer! Es fehlt euch an Macht über euch!” (eKGWB/NF-1880,4[202] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1880.)

expõe, de forma surpreendentemente objetiva, a implicação da riqueza material para a formação de uma aristocracia da raça. Para o filósofo, esta é atingida através da seleção de belas mulheres, dos melhores professores, do asseio pessoal, dos exercícios físicos e do afastamento do trabalho embrutecedor. A mundanidade do comentário, contudo, está associada ao desenvolvimento comportamental, uma vez que associa a liberdade financeira ao cultivo de si, para “fazer as pessoas andarem e até mesmo agirem de maneira nobre e bonita”¹⁸⁷ (MAI/HHI, § 479. Trad.: PCS). Isto em decorrência da autonomia quanto à dependência, isto é, “a ausência do que é mísero e mesquinho, da humilhação ante os empregadores, da economia de centavos”¹⁸⁸ (*id.*, *ibid.*).

Aqui Nietzsche parece referir-se, analogamente, ao conceito de “honestidade” (*Redlichkeit*), visto no assunto de “Uma virtude em devir” (cf. M/A, § 456.). A ocorrência do termo, em *Aurora*, perfaz doze unidades textuais, cujos registros transitam entre acepções correntes e especiais (cf. M/A, §§ 84, 91, 167, 192, 255, 293, 370, 418, 456, 482, 536 e 550). Dessa maneira, ao lado de definições que referem ideias de “probidade”, “honradez”, “adequação”, “pureza” e “castidade”, Nietzsche contrapõe entendimento conceitual específico para essa, assim nomeada, “virtude”, não sem estranhamento por parte do leitor, devido à economia do filósofo relativa a exposições do gênero. Formalmente, a estratégia de apresentação está em suspender o desfecho do tema, a qual se observa em outros parágrafos de toda a sua obra. Nessa direção, o aforismo começa por problematizar a unidade entre virtude e felicidade no pensamento antigo e no cristianismo, tomada, por conseguinte, como inevidente.

A seguir, o argumento é o de que apesar dessa síntese não ter origem na honestidade, não é, por outro lado, fruto da má consciência (*schlechtes Gewissen*), pois o anseio que movia seu caráter de veracidade transcende inclinações egoístas e se aproxima da glorificação divina através de práticas virtuosas. Ainda que se possa suspeitar da ironia de Nietzsche, nesse ponto, afirmações dessa natureza – tais como: “Buscai, em primeiro lugar, seu Reino [de Deus] e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6,33) – são tomadas como verdades

¹⁸⁷ “die Menschen vornehm und schön sich bewegen, ja selbst handeln zu machen” (eKGWB/MA-479 — Menschliches Allzumenschliches I: § 479. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁸⁸ “die Abwesenheit des Erbärmlich-Kleinen, der Erniedrigung vor Brodgebern, der Pfennig-Sparsamkeit.” (eKGWB/MA-479 — Menschliches Allzumenschliches I: § 479. Erste Veröff. 07/05/1878.)

atemporais, apesar de todas as evidências contrárias a estas, com isenção de remorso moral e religioso. As “pessoas de valor”, contemporâneas ao filósofo, ainda estariam ligadas a esse nível de veracidade, mas sem preocupações mais profundas com vínculos necessários por trás do cultivo da virtude, o que lhes possibilitaria, por seu desinteresse, preocuparem-se menos com a verdade. Nietzsche termina a seção com a seguinte proposta: uma vez que seu aparecimento é recente, não constando no mundo antigo e na era cristã, a “retidão”¹⁸⁹ pode ser promovida ou inibida.

Desse modo, Nietzsche trata o conceito, sobretudo, em seu significado de *honestidade para consigo mesmo* (cf. M/A, § 167), isto é, como “jogo da verdade” („*Wahrspielerei*“) (cf. M/A, § 418). Portanto, como indicado no texto do parágrafo, o uso dá-se a partir de concepção moderna do vocábulo, ainda que entendida em processo formativo, ao que é preciso lembrar que, na língua clássica francesa, com a qual Nietzsche estava familiarizado por intermédio da literatura moralista, a honestidade (*honnêteté*) representava conjuntos de valores da moral social de estirpe nobre, a qualidade do “*honnête homme*” mundano, agradável e distinto, pelas maneiras e pelo espírito: sinceridade no trato social, propriedade no decoro e honradez por bom nascimento, como nesta passagem, lembrada por Pascal, do *Discours de la vraie honnêteté*, do chevalier de Méré: “Se alguém me perguntasse em que consiste a honestidade, eu diria que não é outra coisa que sobressair em tudo o que diz respeito aos atrativos e aos decoros da vida [em sociedade]”¹⁹⁰ (MÉRÉ, citado in PASCAL, Petite éd. Brunschvicg, 1909: 116). Assim sendo, com o aforismo, Nietzsche propõe espécie de indicação para reforma de princípios, que norteariam o assentimento ou a recusa a uma versão por vir da honestidade. A caracterização da “grande política”, portanto, guarda, simultaneamente, semelhanças e diferenças para com o período tardio, como neste fragmento póstumo, datado entre o início de 1880 e a primavera de 1881:

Faço abstração do interesse e da vaidade dos indivíduos e dos povos: mas a necessidade de sentir em si um poder, de deixá-lo brotar dos sentimentos de prodigalidade, da aceitação do sacrifício, da esperança, da confiança, da fantasia imaginativa – é isto o que conduz a grande política como um transbordamento de águas poderosas. Age-se então contra o seu interesse,

¹⁸⁹ Variante de “*Redlichkeit*”, na tradução por Paulo César de Souza, que peca, contudo, em termos de cuidado conceitual, visto que “retidão” pode ser compreendida como consonância à justiça.

¹⁹⁰ “« Si quelqu'un me demandait en quoi consiste l'honnêteté, je dirais que ce n'est autre chose que d'exceller en tout ce qui regarde les agréments et les bienséances de la vie. »”

contra a sua vaidade [pois se está talvez obrigado a realizar as tarefas servis para assegurar à nação o seu sentimento de poder, e a colocar em risco sua vida, riqueza, honra] [virtude]¹⁹¹ (IV 4[247]428. Trad.: NCMS).

Aos jovens essas “qualidades negativas”¹⁹² (MAI/HHI, § 479) são a maior dentre as felicidades, sendo que aqueles que, por nobreza de temperamento, forem pobres, frustram-se e não seguem seus caminhos, aos quais Nietzsche considera como raça inviável. Naturalmente, a riqueza não constitui fator decisivo para o aprimoramento da mentalidade nobre, reconhece o filósofo alemão: “não há progressão substancial das circunstâncias favoráveis”¹⁹³ (*id.*, *ibid.*); contudo, a mendicância e a humilhação infantil tornam ainda mais terrível a cena pintada por Nietzsche, cuja alternativa reside no seguinte:

“[...] talvez seja, para os que buscam a fortuna no brilho das cortes, na subordinação aos poderosos e influentes, ou querem se tornar cabeças da Igreja, o ponto de partida correto. (Ensina a penetrar curvado nos subterrâneos corredores do favor.)”¹⁹⁴ (*id.*, *ibid.*).

Nietzsche ao apresentar o panorama acima pensa alcançar o que tornaria os indivíduos, uma vez ainda, grandes e independentes e os pontos de vista que poderiam uni-los, por afinidade, no fragmento que tem por título “Considerações intempestivas”. De fato, a “ascensão” (*Aufsteigen*) de tais homens é posta como iminente pelo filósofo, identificando-os como “o escudo de toda a cultura”¹⁹⁵ (III.1 17[22]355). Dito isto, é observável, no fragmento, o desprezo de Nietzsche pelos movimentos contrários ao projeto, ou seja, o socialismo, o poder estatal e o dinheiro envolvido nas ciências. Como antídoto às correntes mencionadas, Nietzsche

¹⁹¹ “Ich sehe vom Interesse und von der Eitelkeit des Einzelnen und der Völker ab: aber das Bedürfnis, Macht in sich zu fühlen, verschwenderische aufopfernde hoffende trauende phantastische Empfindungen daraus quellen zu lassen — das treibt die große Politik als gewaltigstes Wasser. Man handelt da gegen sein Interesse, gegen seine Eitelkeit (denn man hat vielleicht Sklavendienste zu thun, damit die Nation das Gefühl der Macht haben könne, oder sein Leben, sein Vermögen seine Ehre in Gefahr zu bringen) (Tugend)” (eKGWB/NF-1880,4[247] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1880.)

¹⁹² “negativen Eigenschaften” (eKGWB/MA-479 — Menschliches Allzumenschliches I: § 479. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁹³ “keine wesentliche Progression der begünstigenden Umstände mehr.” (eKGWB/MA-479 — Menschliches Allzumenschliches I: § 479. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁹⁴ “obwohl für Solche, welche ihr Glück im Glanze der Höfe, in der Unterordnung unter Mächtige und Einflussreiche suchen oder welche Kirchenhäupter werden wollen, es der rechte Ausgangspunkt sein mag. (— Es lehrt, gebückt sich in die Höhlengänge der Gunst einzuschleichen.)” (eKGWB/MA-479 — Menschliches Allzumenschliches I: § 479. Erste Veröff. 07/05/1878.)

¹⁹⁵ “der Hort der ganzen Cultur” (eKGWB/NF-1876,17[22] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1876.)

propõe-se a restituir a calma aos homens para que possa vigorar e manter-se a cultura, sob a forma de sua “simplicidade” (*Schlichtheit*).

III.2 O animal indeterminado, sua *differentia specifica*

O aristocratismo recebe definição basilar em *Além do bem e do mal*, em seção na qual explicita que a “elevação”¹⁹⁶ (JGB/BM, § 257. Trad.: PCS) é característica de toda sociedade que preza pela hierarquia e pela diferença de valor entre os homens. Keith Ansell-Pearson, em sua obra *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, no item “Aristocratismo” (52-7), afirma que, dependente de “escravidão em algum sentido”¹⁹⁷ (*id.*, *ibid.*), essa sociedade valoriza, sobremaneira, a divisão em castas e o desprezo por aqueles mais baixos exemplares da humanidade, instrumentalizados, por serem tão-só desprezíveis por parte das classes elevadas. Assim, a autossuperação perfeccionista constitui-se como “fórmula moral num sentido supramoral”¹⁹⁸ (*id.*, *ibid.*), isto é, que o objetivo da hierarquia é o incremento do *páthos* da distância. O resultado de tal princípio é a sedimentação de estados de diferenciação. Por “autossuperação”, o comentador, no entanto, considera apenas o aspecto educativo individual do perfeccionismo, faltando a consideração política do projeto.

Assim, para Ansell-Pearson, viver em nome do mais alto valor e da significação mais profunda é a resposta nietzschiana à degeneração moderna (cf. SE/CO. Ext. III, § 6), isto é, a serviço dos tipos mais raros e excelentes, não da maioria. Ao adotar *Schopenhauer como educador*, entretanto, o comentador inglês é pouco rigoroso em relação aos deslocamentos definicionais, em Nietzsche, o que torna inviável a consonância entre essa visão de mundo (*Weltanschauung*) política como fonte, na medida em que, de acordo com Ansell-Pearson, o escândalo causado aos modernos (liberais igualitários), deve-se ao fato de Nietzsche ser elitista e iliberal (53). Por outro lado, situando o aristocratismo, em *Além do bem e do mal*, o efeito atingido é outro:

¹⁹⁶ “Erhöhung” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁹⁷ “Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat.” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

¹⁹⁸ “um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

O essencial numa aristocracia boa e sã, porém, é que *não* se sinta com função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa — que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres humanos incompletos, escravos, instrumentos. Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior: à semelhança daquelas trepadeiras ávidas de sol que existem em Java — chamadas de *Sipo Matador* [cipó matador] —, que com seus braços tanto envolvem um carvalho, por tanto tempo, que acima dele, mas nele apoiadas, podem finalmente abrir sua copa e exibir sua felicidade em plena luz¹⁹⁹ (JGB/BM, § 258. Trad.: PCS).

Ansell-Pearson destaca que o repúdio por parte de Nietzsche tanto à democracia quanto ao socialismo deve-se ao fato de serem expressões da gestão econômica da sociedade, governada pela lógica utilitária, ou seja, desprezadora da cultura. Nisto aproxima-se das razões condutoras do filósofo, ao afirmar o seguinte:

O liberalismo não tem nenhuma noção de escala de hierarquia e repousa sobre um individualismo abstrato que dá origem a uma tímida condescendência na sociedade, enquanto o socialismo subordina o objetivo da cultura ao da justiça social e dá origem a uma sociedade dominada pela burocracia²⁰⁰ (53).

Dessa maneira, o comentador destaca que Nietzsche considera a tarefa de ser “senhor” (“*master*”) um regimento de “autodisciplina e autodomínio”²⁰¹ (53) e defende a interpretação perfeccionista, calcada em *O Anticristo* (cf. AC/AC, § 57), segundo a qual a experimentação da severidade para consigo e com outros é a suprema felicidade para os seres mais espirituais, pois conduz outros a encontrarem sua própria ruína. A estrutura social imaginada por Nietzsche, portanto, é a de uma pirâmide de distribuição de castas, sendo seus componentes designados a funções

¹⁹⁹ “Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich nicht als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, — dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag: vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java — man nennt sie *Sipo Matador* —, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können. —” (eKGWB/JGB-258 — Jenseits von Gut und Böse: § 258. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁰⁰ “Liberalism has no mention of an order of rank, and rests on an abstract individualism which gives rise to a timid conformity in society, while socialism subordinates the goal of culture to that of social justice and gives rise to a society dominated by bureaucracy” (40)

²⁰¹ “self-discipline and self-mastery.” (40-1)

e papéis apropriados. Esta é a divisão clássica de um modelo político perfeccionista; contudo, o comentador encontra outro, qual seja: “A teoria política de Nietzsche dá o clássico passo de basear uma teoria da política em uma teoria da natureza: [...]”²⁰² (53). A referência é ao aforismo acima citado de *O Anticristo*:

A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos — a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos. — Um direito é um privilégio. Cada qual, em sua espécie de ser, também seu privilégio. Não subestimemos os privilégios dos *mediócras*. Conforme a *altura*, a vida se torna mais dura — o frio aumenta, a responsabilidade aumenta²⁰³ (*id.*, *ibid.*).

De fato, é possível perceber a inspiração de Nietzsche quanto ao *Manusmṛiti* (मनुस्मृति)²⁰⁴, conjunto de escritos religiosos, morais e políticos que estabeleceu o sistema de castas hindu, para discutir as diferenças entre o indivíduo e a massa. Textos dessa natureza são encontrados, sobretudo, dentre os fragmentos póstumos: “Antes vale ainda o que está no Manu: [‘Devemos pensar em todos os reinos que nos fazem fronteira, tanto quanto nos seus aliados, como nossos inimigos. Pelas mesmas razões, os vizinhos *destes* devem ser considerados nossos amigos’]”²⁰⁵ (WM/VP, § 716. Trad.: MSPF & FJDM). Assim, o “altruísmo” é algo ligado ao domínio privado, pois as sociedades jamais foram altruístas uma para com as outras: “— A ‘sociedade’ jamais enxergou a *virtude* de outra maneira, senão como meio dos fortes, do poder e da ordem”²⁰⁶ (*id.*, *ibid.*). Desse modo, Nietzsche afasta-se das posições utilitaristas presentes, em grande parte, em *Humano, demasiado humano*:

A *teoria* do Estado foi considerada outrora como uma utilidade calculista: *hoje se tem, além disso, a práxis!* — O tempo dos reis já passou, pois os povos já não são mais dignos deles: eles não *querem* ver no rei o modelo

²⁰² “Nietzsche’s political theory makes the classic move of resting a theory of the political on a theory of nature: [...]” (41)

²⁰³ “Die Ordnung der Kasten, die Rangordnung, formulirt nur das oberste Gesetz des Lebens selbst, die Abscheidung der drei Typen ist nöthig zur Erhaltung der Gesellschaft, zur Ermöglichung höherer und höchster Typen, — die Ungleichheit der Rechte ist erst die Bedingung dafür, dass es überhaupt Rechte giebt. — Ein Recht ist ein Vorrecht. In seiner Art Sein hat Jeder auch sein Vorrecht. Unterschätzen wir die Vorrechte der Mittelmässigen nicht. Das Leben nach der Höhe zu wird immer härter, — die Kälte nimmt zu, die Verantwortlichkeit nimmt zu.” (eKGWB/AC-57 — Der Antichrist: § 57. Druckfertig 20/11/1888.)

²⁰⁴ Cf. SALANSKIS, 2013: 196.

²⁰⁵ “Wie einfältig und würdig sagt es Manu: — — —” (eKGWB/NF-1888,14[196] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888.)

²⁰⁶ “Die „Gesellschaft“ hat die Tugend nie anders angesehen als als Mittel der Stärke, der Macht, der Ordnung.” (eKGWB/NF-1888,14[196] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888.)

do seu ideal, mas antes um meio do seu proveito. – Esta é toda a verdade!²⁰⁷ (WM/VP, § 725. Trad.: MSPF & FJDM).

Assim, retornando ao comentário de Ansell-Pearson, que é motivado pelo equívoco em torno de atribuições da falácia naturalista a Nietzsche, a qual não possui respaldo textual na obra do filósofo, uma vez que não há sequer um *homo natura* em si, como concepção reguladora. Nesse cenário, Nietzsche considera a mediocridade desejável – “uma destinação natural”²⁰⁸ (AC/AC, § 57. Trad.: PCS) –, o que desencadeia a contraposição do comentador, para o qual reside aí “A fraqueza do aristocratismo de Nietzsche”²⁰⁹ (54), baseado em “um naturalismo insustentável”²¹⁰ (54). Com efeito, Ansell-Pearson refere-se ao ponto como “a mentira nobre disfarçada de lei natural”²¹¹ (54), algo já não crível à época do niilismo moderno. Para o autor, portanto, resta a seguinte indagação, sobre como sustentar Nietzsche como filósofo político: “como pode Nietzsche legitimar seu pensamento político se vivemos em uma época em que a mentira foi revelada como uma mentira?”²¹² (54).

O problema, portanto, é o da legitimidade inexistente para sustentar a teoria política de Nietzsche, a qual Ansell-Pearson diz não encontrar em parte alguma, exceto no *Übermensch*; porém, o conceito também contornaria a legitimação, que não pode ser entendida senão como afirmativa, tendo por objetivo principal “justificar” – como modo de aproveitar o vocabulário – a criação de um novo tipo humano. Assim, quaisquer “avanços” para a humanidade dependem de alguma forma de escravização, “por meio da força e da violência (ver GC 377)”²¹³ (54). Ao que se contrapõe o comentador:

²⁰⁷ “Einstmals hatte man die Theorie vom Staat als einer berechnenden Nützlichkeit: jetzt hat man die Praxis dazu! — Die Zeit der Könige ist vorbei, weil die Völker ihrer nicht mehr würdig sind: sie wollen nicht das Urbild ihres Ideals im Könige sehen, sondern ein Mittel ihres Nutzens. — Das ist die ganze Wahrheit!” (eKGWB/NF-1883,7[56] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Sommer 1883.)

²⁰⁸ “Naturbestimmung” (eKGWB/AC-57 — Der Antichrist: § 57. Druckfertig 20/11/1888.)

²⁰⁹ “The Weakness of Nietzsche’s aristocratism” (41)

²¹⁰ “an untenable naturalism” (41)

²¹¹ “the noble lie disguised as a natural law” (41). Referência ao mito ou mentira nobre, *gennaion pseudos* (γενναῖον ψεῦδος), presente na teoria da justiça de Platão, segundo o qual as classes sociais são formadas a partir das propriedades presentes na terra da qual são feitos os homens (ouro para os legisladores – ou guardiães –; prata para os auxiliares; bronze para os trabalhadores e agricultores) (cf. *A república*, III, 414e-15c; 415c-d; 414b-c). Desse modo, cumprir-se-ia o ideal máximo da sociedade pela consonância de cada classe a sua respectiva esfera de atividade. Para mais detalhes sobre a aproximação entre Nietzsche e Platão, cf. CONSTANTINIDÈS, 2013: 109-47.

²¹² “how can Nietzsche legitimise his political thinking given that we live in an age in which the lie has been revealed as a lie?” (41)

²¹³ “through force and violence (see GS 377)” (41)

No entanto, por negligenciar o problema da legitimidade, Nietzsche deixa de considerar que sua nova ordem aristocrática, que se institui através da coerção e da violência, deve dar origem a um conflito de classe permanente, a uma política de orgulho e glória, de um lado, e de inveja e ressentimento, do outro²¹⁴ (54).

A crítica de Ansell-Pearson estabelece-se, então, por aceitar, no pensamento político moderno, a autoconstituição da sociedade como contrato social entre homens livres e iguais, concordes na reunião e organização enquanto seres sociais. Com efeito, o comentador escreve algo nessa direção: “Cada teoria política da fase moderna repousa sobre uma teoria particular da natureza humana”²¹⁵ (54) (Hobbes, Locke, Rousseau). Por sua vez, Nietzsche rejeita o contrato social como moral de escravos, com o intuito de sedução dos fortes e consequente conversão destes a seus sistemas valorativos. Ao contrário, o filósofo constrói outra imagem da “liberdade”:

O mais terrível e profundo desejo do homem, sua pulsão [*Trieb*] para o poder – nomeia-se essa pulsão “liberdade” – deve ser durante muito tempo limitada. Por isso a ética se constituiu até aqui, com os seus instintos inconscientes de educação e cultivo, para manter nos limites o apetite de poder: ela difama o indivíduo tirânico e acentua o instinto de poder do rebanho, com a glorificação do cuidado e da assistência mútua, assim como do amor à pátria²¹⁶ (WM/VP, § 720. Trad.: MSPF & FJDM).

O argumento sobre a importância dada à legitimidade, segundo Ansell-Pearson, foi expresso por Stephen K. White, segundo o qual qualquer pensamento político radical necessita de medidas de tal ordem, como preocupação principal, com o objetivo de gerar “uma ponte de procedimento para uma nova política”²¹⁷ (55). O risco de não o fazer é o do desencadeamento do despotismo e da tirania (WHITE, 1990: 87-8 *apud* ANSELL-PEARSON, 1997: 55). Assim, Ansell-Pearson defende que Nietzsche apenas alude ao problemático projeto estético de autossuperação do

²¹⁴ “However, because of this neglect of the question of legitimacy Nietzsche fails to appreciate that his new aristocratic order, which institutes itself through compulsion and violence, must give rise to permanent class conflict, to a politics of pride and glory, on the one hand, and one of envy and resentment, on the other.” (41-2)

²¹⁵ “Each political theory of the modern period rests on a particular theory of human nature” (42)

²¹⁶ “— das furchtbarste und gründlichste Verlangen des Menschen, sein Trieb nach Macht, — man nennt diesen Trieb „Freiheit“ — muß am längsten in Schranken gehalten werden. Deshalb ist die Ethik bisher, mit ihren unbewußten Erziehungs- und Züchtungs-Instinkten, darauf aus gewesen, das Macht-Gelüst in Schranken zu halten: sie verunglimpft das tyrannische Individuum und unterstreicht, mit ihrer Verherrlichung der Gemeindefürsorge und der Vaterlandsliebe, den Heerden-Machtinstinkt.” (eKGWB/NF-1885,1[33] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 — Frühjahr 1886.)

²¹⁷ “a procedural bridge to a new politics.” (42)

homem, em uma nova escravidão necessária (cf. FW/GC, § 377), sob a forma do que nomeia “o drama dionisíaco do ‘Destino da Alma’”²¹⁸ (GM/GM, “Prefácio”. Trad.: PCS). O comentador concede a Nietzsche a importância da discussão acerca do niilismo, mas o critica, severamente, por suportar o programa político de uma nova legislação aristocrática sem se preocupar com a mencionada legitimação, exceto sob a forma da imprecisa autossuperação do homem. Porém, é justamente nesta posição “naturalizada” que o homem nietzschiano se encontra:

Devemos restituir aos homens a *coragem* de seus instintos naturais. E combatermos a *má opinião* que têm de si mesmos (não como indivíduos, mas como homens da natureza...). Impõe-se arrebatermos as *contradições* que existem nas coisas, depois de compreendermos que fomos nós quem nelas as pusemos. Sem dúvida devemos suprimir da existência toda espécie de *idiosincrasia social* (a culpa, a punição, a justiça, a honestidade, a liberdade, o amor, etc.). Progredir para o *natural*: em todas as questões políticas, nas relações dos partidos entre si, até nos partidos de mercadores, ou de obreiros ou de empregadores, são questões de potência que estão em jogo. Cumpre perguntar de início o que se *pode fazer*, e somente depois, o que se *deve fazer*. Que no mecanismo da grande política ainda retumbe a fanfarra cristã (por exemplo nos boletins de vitórias ou nas alocuções imperiais endereçadas ao povo), é o que pertence às coisas que se tornam cada vez mais impossíveis, porque são contrárias a bom gosto. Progresso do século dezenove sobre o dezoito (no fundo, nós, os *bons europeus*, estamos em guerra contra o século dezoito): 1º Retorno à natureza, compreendido sempre mais resolutamente no sentido contrário ao de Rousseau. Bem distante do *idílio* e da *ópera*!; 2º *sempre mais resolutamente antiidealista* [sic], *objetivo, audacioso, aplicado, medido, desconfiado quanto às mudanças bruscas, anti-revolucionário* [sic]; 3º colocando sempre mais resolutamente o problema da *saúde do corpo* antes da saúde da alma: concebendo esta última como um estado que decorre da primeira, aquela como condição essencial da segunda²¹⁹ (WM/VP, § 36. Trad.: MSPF & FJDM).

²¹⁸ “das dionysische Drama vom „Schicksal der Seele“” (eKGWB/GM-Vorrede-7 — Zur Genealogie der Moral: Vorrede, § 7. Erste Veröff. 16/11/1887.)

²¹⁹ “Daß man den Menschen den Muth zu ihren Naturtreiben wiedergiebt

Daß man ihre Selbstunterschätzung steuert (nicht die des Menschen als Individuum, sondern die des Menschen als Natur...)

Daß man die Gegensätze herausnimmt aus den Dingen, nachdem man begreift, daß wir sie hineingelegt haben.

Daß man die Gesellschafts-Idiosynkrasie aus dem Dasein überhaupt herausnimmt (Schuld, Strafe, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Freiheit, Liebe usw.)

Das Problem der Civilisation hinstellen.

Fortschritt zur „Natürlichkeit“: in allen politischen Fragen, auch im Verhältniß von Parteien, selbst von merkantilen oder Arbeiter- und Unternehmer-Parteien handelt es sich um Machtfragen — „was man kann?“ und erst daraufhin, was man soll?

Daß dabei, mitten unter der Mechanik der großen Politik, noch die christlichen Fanfaren geblasen (z.B. in Siegesbulletins oder in kaiserlichen Anreden an das Volk) gehört immer mehr zu dem, was unmöglich wird: weil es wider den Geschmack geht. „Die Gurgel des Kronprinzen“ ist keine Angelegenheit Gottes.

Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts gegen das 18.

— im Grunde führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das 18. Jahrhundert. —

Daniel W. Conway, por sua vez, vincula a *grande política* à sua interpretação perfeccionista, de modo a deixar patente que esta não pretende destruir ou transcender o aspecto “demasiado humano”, mas trazer a este o acabamento e a perfeição. Todavia, o autor questiona-se a respeito de um projeto político assim posto, uma vez que não está livre de certos senões: (1) por que se deveria ambicionar a “perfeição” da espécie?; (2) por que as encarnações históricas da humanidade precisam de seus mais elevados espécimes?; (3) por que o trabalho de seres humanos “ordinários” não pode garantir o futuro da humanidade? Para Conway, ainda debruçado sobre *Schopenhauer como educador* (SE/CO. Ext. III, § 7), as medidas seriam para controlar o acaso e as falhas da péssima economia que faz a natureza, apesar de sua praticidade abrangente, no que toca à cultura de seres humanos melhores. Desse modo, grandes homens continuarão nascendo, mas como fruto da contingência: “sempre como acidentes imprevistos e nunca com a frequência e a regularidade que Nietzsche julga necessárias para a renovação saudável da cultura”²²⁰ (12). Assim, para o autor, a política assume a tarefa de complementaridade ao domínio natural, posicionando o legislador no âmbito administrativo do controle de desperdício energético. A “irresponsabilidade” desta ideia, lembra Conway, será mais tarde negada por Nietzsche, como pode ser observado em *Além do bem e do mal*, quando afirma que a natureza não é perdulária, tão-só indiferente (cf. JGB/BM, § 9).

Abrem-se as comportas para a discussão acerca de uma “necessidade natural”, em Nietzsche, uma vez que para a doutrina da vontade de poder não há tais desperdícios, pois os *quanta* de força são dissipados e reorganizados em sua permanência, fazendo parte do processo de efetivação irruptiva. Não há “perda”, portanto, mas possível divisibilidade quando da extração consequencial, a qual forma graus de expressão de força, ou seja, o mundo, enquanto vontade de poder, consiste no paradoxo do “um e múltiplo”, explorado por Müller-Lauter, em seu ensaio

1. „Rückkehr zur Natur“ immer entschiedener im umgekehrten Sinne verstanden als es Rousseau verstand. Weg vom Idyll und der Oper!

2. immer entschiedener antiidealistisch, gegenständlicher, furchtloser, arbeitsamer, maaßvoller, mißtrauischer gegen plötzliche Veränderungen, antirevolutionär

3. immer entschiedener die Frage der Gesundheit des Leibes der „der Seele“ voranstellend: letzteres als einen Zustand in Folge der ersteren begreifend, mindestens als deren Vorbedingung — — —” (eKGWB/NF-1887,9[121] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1887.)

²²⁰ “always as unforeseen accidents, and never with the frequency and regularity that Nietzsche deems necessary for the healthy renewal of culture”

A doutrina da vontade de poder (cf. 2009a: 73 e ss.): “O múltiplo dos *quanta* de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis, não como pluralidade de ‘mônadas’ indivisíveis” (77). Vale dizer, o próprio comentador ainda destaca problemas sobre o assunto:

Ele [Nietzsche] denomina o mundo “uma fixa, brônzea grandeza de força, que não se torna maior nem menor, que não se consome, mas se modifica, inalteravelmente grande como todo, uma economia sem despesas e perdas, mas igualmente sem crescimento e aportes.”²²¹ Nietzsche não apenas admite uma limitação na soma total da força, como também uma limitação do número possível de situações de força (*Kraftlagen*). Com isso, ele incorre em contradição consigo mesmo: a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade das vontades de poder, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de força. Nietzsche tem de admitir, entretanto, uma limitação das situações de força, se sua doutrina do eterno retorno do mesmo — que não será discutida aqui — deve ter validade cosmológica.²²² Para fundamentação dessa limitação, anota ele: “O infinitamente novo vir-a-ser é uma contradição, ele pressuporia uma força infinitamente *crescente*. Mas do que deve ela crescer! De onde se nutrir, nutrir com *excedente*!”²²³ A argumentação tem força de convencimento em relação à inalterabilidade das quantidades de força: a hipótese de uma força total (*Gesamtkraft*) infinitamente crescente é absurda. No entanto, não ficam excluídas, de modo algum, combinações de força infinitamente mutáveis no interior de uma quantidade de força permanentemente igual — assim há que se objetar aqui contra Nietzsche — se os *quanta* de força são infinitamente divisíveis (102).

A relação entre *nómos* (νόμος) e *phýsis* (φύσις) permanece controversa na obra do filósofo, pois, no escrito de juventude, manifesta-se como campanha intrusiva em auxílio da natureza, enquanto, no período tardio, a inocência física está “além do bem e do mal”. Se os anelos e os desígnios humanos residem, assim como todo o resto, nesta concepção caótica de mundo, qual seria o propósito de tentar controlar o incontrolável? Eis um ponto de difícil resolução, quando pensado nos termos de necessidade que traz o argumento de Conway, pois dialoga com críticos de Nietzsche que desejariam ver nos textos do filósofo “uma explicação adequadamente específica de sua visão da eventual perfeição da humanidade”²²⁴ (13).

²²¹ Reprodução da nota original: “101. Fragmento póstumo VP. 1067; GA XIII, 401. Junho-julho de 1885, nº- 38 [12]; KGW VII 3, p. 335.”

²²² Reprodução da nota original: “102. Comparar a respeito, do autor, op. cit., p. 180 s.”

²²³ Reprodução da nota original: “103. Fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, 11 [213]; KGW V 2, p. 423.”

²²⁴ “an adequately specific account of his vision of the eventual perfection of humankind.”

Como visto no capítulo anterior, tal justificação seria contraproducente para o que o filósofo entende pela plasticidade da indeterminação humana, ou seja, termos dessa monta precisam ser descartados para uma interpretação justa de sua letra. Resta saber se Nietzsche, ao dividir a animalidade entre determinada e indeterminada – ou ainda, não totalmente determinada, pela presença de uma dinâmica de instintos e afetos, em sua visão da pluralidade de almas, sob a forma de estrutura social (cf. JGB/BM, § 19), constituinte da *differentia specifica* humana –, propõe diferenças de grau com o restante do mundo orgânico, deixando o homem mais próximo, por sua força plástica de indeterminação, àquela presente no mundo inorgânico. Naturalmente, Nietzsche distingue, falsamente, entre tais “mundos”, apenas como “desdobramentos” perceptíveis, visto que o mundo é vontade de poder, não um “texto” a ser lido por um transeunte descompromissado, mas constituído pelas próprias perspectivas que pensam ver, neste mesmo “texto”, entrelinhas que possibilitassem privilégios de interpretação. Constituiria isto a inversão radical com o kantismo da liberdade autônoma e da necessidade heterônoma, dado que a “lei” que procura o legislador está em consonância aos processos de efetivação natural? Ainda: como é possível uma “lei” da monstruosidade caótica de forças?

Mesmo assim, para Conway, a questão é clara: Nietzsche tem “em mente um esboço geral da ‘conclusão’”²²⁵ (13), assumido nas especulações antropológicas do período tardio. Vale dizer, Conway argumenta em favor da interpretação naturalista que subverte as explicações supostamente sobrenaturais dos fenômenos, como órgão de regulação interna: “Ao contrário de todos os animais ‘naturais’ (incluindo os pré-morais ancestrais hominídeos), os seres humanos renunciaram, forçosamente, à orientação pré-reflexiva, permitida a eles por seus instintos e impulsos inconscientes”²²⁶ (13). Certamente, a tese pré-freudiana, encontrada em *Genealogia da moral* (cf. GM/GM, II, § 16), tem respaldo para a discussão, dado que a transição violenta para a sociedade civil deixa o animal homem incompleto, pelo abandono da determinação original da natureza. Conway arrisca-se em uma interpretação por demais estreita, uma vez que Nietzsche não articula o problema como Kant, vale dizer: por oposição. Com efeito, a questão

²²⁵ “sketch of the ‘completion’ he has in mind.”

²²⁶ “Unlike all ‘natural’ animals (including their pre-moral, hominid ancestors), human beings have forcibly renounced the pre-reflective guidance afforded them by their unconscious drives and impulses.”

surge através da parcela do que há de determinado e indeterminado no homem, ou seja, não através de uma “impureza” comprometedora, devido à presença de ambas as pulsões vitais, mas da abertura à ousadia do desafio lançado aos deuses pelo “animal doente”²²⁷ (GM/GM, III, § 13). Ainda não determinado (cf. JGB/BM, § 62), busca por alguma forma de determinação, ao que Nietzsche responde que a fonte de tal parcela precisa ser a do mundo natural – não há outro! –, para o exercício pleno de suas potencialidades, dado que não existe a possibilidade de retorno pleno ao estado de natureza. Nietzsche, é claro, escapa à falácia naturalista, pois, como visto em Müller-Lauter, o conceito de vontade de poder não possui conteúdo substancialista.

Conway destaca que, além de dolorosa e demorada, a transição do animal ao animal humano nunca foi completa, de modo que, para ser encerrado entre os muros da civilização, internalizou a energia que seria descarregada para fora através dos instintos (cf. GM/GM, II, § 16). O surgimento da má consciência, então, é o resultado da vida comum em sociedade, de modo que a “doença” a que a humanidade foi exposta é também o que a torna “interessante” (14), sendo a dor que lhe é associada, aplacada pelo ideal ascético:

Como consequência de sua renúncia do regulamento “instintivo” fornecido pela Natureza — uma apostasia sem precedente ou paralelo no reino animal — os animais humanos devem determinar por si mesmos o que eles deveriam querer. Uma vez arrancada de suas amarras naturais, instintivas, a vontade humana não tem nenhum objeto natural ou adequado para prosseguir. Consequentemente, vincula-se a *qualquer* objetivo, cuja perseguição promete entregar o nível do limiar de envolvimento afetivo, ou o sentimento de poder, que confirma a vitalidade do organismo humano. Nietzsche adverte, assim, que “o fato básico da vontade humana” é o seu “*horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo — e preferirá querer o nada a nada querer*”²²⁸ (GM/GM, III, § 1. Trad.: PCS). Se desprovido de alternativas para a afirmação da vida, uma vontade enervada acabaria por abraçar a meta da autoaniquilamento, pois qualquer objetivo é melhor que nenhum. Esta “vontade de nada” constitui a “última vontade” do ser humano, a vontade de não mais querer novamente, e seu advento significa o decesso iminente da própria modernidade²²⁹ (14).

²²⁷ “das kranke Thier” (eKGWB/GM-III-13 — Zur Genealogie der Moral: § III — 13. Erste Veröff. 16/11/1887.)

²²⁸ “horror vacui: er braucht ein Ziel, — und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.” (eKGWB/GM-III-1 — Zur Genealogie der Moral: § III — 1. Erste Veröff. 16/11/1887.)

²²⁹ “As a consequence of their renunciation of the “instinctual” regulation provided by Nature—an apostasy without precedent or parallel in the animal kingdom— human animals must determine for themselves what they ought to will. Once wrenched from its natural, instinctual moorings, the human will has no natural or proper object to pursue. It consequently attaches itself to *any* goal whose pursuit promises to deliver the threshold level of affective engagement, or feeling of power, that confirms the vitality of the human organism. Nietzsche thus cautions that “the basic fact of the human will” is its “*horror vacui*: it needs a goal—and it would rather will *nothingness* than *not will*” (GM 111:1). If bereft

Conway alerta para a ideia de que esse espectro da vontade de nada, ao crescer, indefinidamente, gera uma forma de pluralidade oclocrática indesejável, pois não discrimina vontades singulares. Assim, vontades não conduzidas pela legislação filosófica continuarão a produzir seres humanos de excelência, mas apenas de maneira incidental; portanto, o papel do legislador é, em certa medida, também o de discriminação de pautas. Tais “navegadores” serão, pois, responsáveis pela condução da plasticidade da alma humana (15). O comentador constrói um panorama significativo para o pensamento político de Nietzsche, mais próximo, como afirma, a uma política de “resistência” que, propriamente, uma de “redenção” ou “revolução”. Todavia, não organiza de modo adequado a base textual ou contextual de que lança mão: transita entre textos de juventude e do período pós-*Zarathustra*, concedendo espaço duvidoso à interpretação perfeccionista do conceito “apoteótico” do *Übermensch*.

Assim sendo, van Tongeren, em “Nietzsche’s Naturalism”, expõe contra-argumento pertinente, ao afirmar que, quando o filósofo emprega termos como “raça” (*Rasse*) e “criação” – ou “cultivo” – (*Züchtung*), afasta-se das conotações racistas. O primeiro vem a dizer algo como “povo” ou “ser humano”, ou seja, características culturais e sociais – não biológicas –, enquanto o segundo, “educação” – não criação de animais. Dito isto, o comentador alerta para o fato de Nietzsche estar ciente de seu uso problemático, apesar de considerar a fisiologia decisiva para a formação de um povo, na medida em que participa de sua elevação ou declínio. Assim, van Tongeren questiona: por que Nietzsche lança mão de vocabulário de inspiração “biológica” ou “fisiológica”, mais precisamente, “natural” ou “naturalista”? A inquietação originada entre filósofos ao receberem tal terminologia das ciências naturais – as “ciências da vida” – é fruto de seu tempo, lembra o autor do artigo, “um tempo no qual o termo fisiologia foi, por vezes, usado como equivalente ao significado de ‘a ciência do homem’”²³⁰ (2003: 205-6). Assim, como Nietzsche desejou ser um “médico” para a cultura, é preciso remarcar o registro de base naturalista presente em sua obra para melhor compreendê-lo. Nesse sentido,

of life-affirming alternatives, an enervated will would eventually embrace the goal of self-annihilation, for any goal is better than none at all. This “will to nothingness” constitutes the “last will” of humankind, the will never to will again, and its advent signifies the impending demise of modernity itself.”

²³⁰ “a time in which the term physiology was sometimes used as equal in meaning to ‘the science of man’.”

van Tongeren concebe três hipóteses para o aporte das ciências naturais e a implicação desse projeto de reconduzir o homem à natureza: (1) o naturalismo como completo abandono da filosofia em nome da ciência; (2) o conceito de “natureza”, em Nietzsche, e o questionamento se este merece a designação de “reducionista”; (3) as implicações do conceito de “natureza”, quando associado ao desenvolvimento dos seres humanos. Interessa à discussão aqui levantada este último.

Com efeito, no item “Human and animal” (212-4), van Tongeren baseia sua argumentação, quanto ao último ponto, em *Além do bem e do mal*, no que tange à atribuição do epíteto que diz que “o homem é o animal ainda não determinado”²³¹ (JGB/BM, § 62. Trad.: PCS). Consequentemente, para Nietzsche, o homem é ainda animal, possui natureza corpórea e é guiado por instintos; porém, não está, por completo, determinado. Ou seja, não possui padrão único, mas muitas possibilidades, uma pluralidade de caracteres, sendo a definição que encontra o filósofo, “antropológica” mas irônica. É o que van Tongeren chama de sua *differentia specifica*, isto é, o animal como espécie única de outros do mesmo *genus*, mas não por um atributo como a racionalidade, a linguagem, o riso, a estatura ereta, etc., mas sim sua “indeterminabilidade”²³² (212). Para a compreensão do ponto, o comentador argumenta que o problema em decidir-se sobre o homem é o caráter normativo que lhe vem associado, parte de “algum tipo de ética naturalista teleológica de acordo com a qual os seres humanos devem tornar-se o que são”²³³ (212-3). A virada argumentativa de van Tongeren é a ideia de que a realização dos homens de sua “humanidade” está, justamente, em sua *differentia specifica*. O autor permite a seus leitores que tal forma de definição seja paradoxal, uma vez que todo movimento em direção à autorrealização humana causa um mal (*do harm*) ao que é enquanto animal indeterminado; contudo, o homem seria impossível sem isto. Desse modo, apesar de constituir uma agressão à sua “natureza”, a espécie humana está em perigo (cf. FW/GC, § 354), se não buscar por essa autodeterminação conduzida. Nas palavras do comentador:

Por outro lado, cada determinação é a identificação que erradamente dissimula a sua própria unilateralidade, e, assim, está em contraste com a

²³¹ “der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist” (eKGWB/JGB-62 — Jenseits von Gut und Böse: § 62. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²³² “indeterminacy”

²³³ “some sort of naturalistic teleological ethics according to which human beings must become what they are.”

própria natureza do animal. Tão logo o ser humano torna-se o que tem de ser, já não é o que mais propriamente é, ou seja, “ainda não determinado”. Reconhecemos, ainda uma vez, a tensão entre indeterminação e determinação que, como já vimos, sustenta-se na natureza em geral²³⁴ (213).

Assim, o sugestivo subtítulo de *Ecce homo* carrega em si a conotação exposta acima, princípio pelo qual, segundo van Tongeren, o homem exerceu sua maestria sobre os outros animais, definidor dos mais altos exemplares dentre a espécie (cf. KSA 11/135, 25[459]). Portanto, é precisamente por isso que a definição nietzschiana ainda pode ser usada em sentido normativo, uma vez que estabelece critérios para a realização de homens de tipos superiores, sendo estes aqueles abertos a muitas possibilidades. Ao contrário, os inferiores determinam-se por pontos de vista e sentimentos excessivamente direcionados, sem deixar espaço para as escolhas (cf. FW/GC, § 347). Dessa maneira, o homem continua “natural”, visto que a natureza clama por determinação, mas ao mesmo tempo sempre indeterminado, pois transcende toda determinação provisória, sem redução a formas animais específicas, isto é, pura possibilidade. O lado negativo dessas transições é a destruição operada por cada escolha, ao descartar todas as outras: “(pois nisso, como em tudo, a natureza se mostra como é, em toda a sua magnificência pródiga e *indiferente*, que nos revolta, mas é nobre)”²³⁵ (JGB/BM, § 188. Trad.: PCS). Quanto a isto, van Tongeren afirma o seguinte:

A natureza é vontade de poder: uma pluralidade de formas possíveis, possibilidades que combatem e reprimem umas às outras. A natureza vive enquanto esta luta continua, enquanto não se torna rígida em uma das suas possibilidades. Salvar a natureza de tornar-se assim rígida, seja em teorias científicas ou em doutrinas morais, é a tarefa normativa do filósofo. Essa tensão interna da natureza é, em lugar algum, mais forçosamente representada que no ser humano. Por essa razão, Nietzsche concentra-se no desenvolvimento do ser humano. Que o ser humano seja, em essência, “ainda não determinado” (JGB/BM, § 62. Trad.: PCS) e sempre tendo de ser determinado é “o verdadeiro problema da humanidade”²³⁶ (GM/GM, II, § 1. Trad.: PCS).

²³⁴ “On the other hand every determination is an identification that wrongly conceals its own onesidedness, and thus stands in contrast with the proper nature of this animal. As soon as the human being has become what it has to become, it is no longer what it most properly is, i.e. ‘as yet undetermined’. We recognize again the tension between indeterminacy and determination which, as we already saw, holds in nature in general.”

²³⁵ “(denn hier wie überall zeigt sich „die Natur“, wie sie ist, in ihrer ganzen verschwenderischen und gleichgültigen Grossartigkeit, welche empört, aber vornehm ist)” (eKGWB/JGB-188 — Jenseits von Gut und Böse: § 188. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²³⁶ “Nature is will to power: a plurality of possible forms, possibilities which fight and repress each other. Nature lives as long as this struggle continues, as long as nature does not become rigid in one

Assim sendo, é na ideia de resistência como estímulo à vontade de poder que a *grande política*, como programa de edificação do homem, pode ser entendida em sua plenitude, conforme distingue Müller-Lauter a partir de duas formas de antagonismo: 1.^a) o cultivo de forças maleáveis que se utilizam das tensões entre os antagonismos, ou seja, dos lados opostos aos desejados pelos tipos superiores, caracterizados por abraçar o caráter antagônico do mundo em si; 2.^a) a negação, por Nietzsche, da presença dos antagonismos na efetividade, uma vez que tal atribuição firma-se pelas imposições de princípios lógicos ao ilógico, usados como estratégia de assimilação sustentadora de paradigmas que permitam condições de domínio para a existência humana. A ilustração proposta por Müller-Lauter, nesse último caso, é extraída de uma interpretação “biológica” de Nietzsche, a saber: a de que as noções nomeadamente lógicas da semelhança e da igualdade são originariamente ilógicas, devido a seu vínculo à maior ou à menor capacidade de subsunção dos seres, isto é, um artifício de sobrevivência através de identificações genéricas de conteúdos de cunho alimentício ou de hostilidade predatória. Assim, a tese relativa ao surgimento da lógica é a de que o homem a herdou de organismos inferiores, cabendo ao pensador a reconstituição genealógica de como chegamos a tal estágio, desenvolvida desde a exemplificação pela forma perceptiva das plantas, em *Humano, demasiado humano*. Desse modo, Nietzsche contrapõe-se ao “eleatismo” resultante da falsificação da efetividade por meio das noções daí decorrentes de unidade, semelhança, identidade, etc., pois para uma planta o mundo pode parecer “uno e imóvel”²³⁷ (MAI/HHI, § 18). Entretanto, Nietzsche não nega seu valor à vida, uma vez que necessitamos do erro implicado na facilitação inerente aos procedimentos lógicos, visto que ajudaram até agora em sua manutenção. Em vez disso, sua crítica dirige-se ao estatuto de verdade que ambiciona, dando origem ao processo de duplicação de mundos do pensamento essencialista da metafísica.

of her possibilities. To save nature from thus becoming rigid, be it in scientific theories or in moral doctrines, is the normative task of the philosopher.

This inner tension of nature is nowhere more forcefully represented than in the human being. For that reason Nietzsche concentrates on the development of the human being. That the human being is in essence ‘as yet undetermined’ (JGB 62) and always has to be determined, that is ‘the real problem of humankind’ (GM II 1).”

²³⁷ “Eins und unbewegt” (eKGWB/MA-18 — Menschliches Allzumenschliches I: § 18. Erste Veröff. 07/05/1878.)

III.3 O legislador

A imagem do legislador está inextricavelmente vinculada à tarefa da *grande política*, dado que a estes é incumbida, por sua posição, nas palavras de Karl Jaspers, “na grandiosidade de um deserto pavoroso”²³⁸ (219). Com efeito, o conteúdo indefinível do futuro político condiz com critérios plurais pressupostos na proposição de novos valores, porvir este encarnado pelo entendimento específico de legislação filosófica, como proposto por Nietzsche. Nesse sentido, Daniel W. Conway, em *Nietzsche & the Political*, em seção dedicada a essa figura, ressalta o problema do emprego do termo “perfeccionismo” – devido a sua “conotação negativa”²³⁹ (10) – para o pensamento político nuclear do filósofo alemão. Contudo, para o autor, o ideal perfeccionista é utilizado para a reivindicação da perspectiva do legislador, “que aspira atingir (e talvez implementar) uma visão panóptica do futuro da humanidade”²⁴⁰ (10).

De fato, para Conway, o legislador ocupa lugar de destaque dentre as preocupações da economia do pensamento político de Nietzsche. Entretanto, o comentador afirma que os legisladores não são soberanos (*rulers*), em geral, sendo sua influência, fracamente sentida por líderes políticos reais. Esse repúdio em dar ouvidos a sua palavra “normativa” é tido por Nietzsche, argumenta o autor, como a atitude típica da política moderna, “que produz resultados em grande parte na apresentação da falta de rumo e da indolência da modernidade como virtudes principescas”²⁴¹ (10). Em outras palavras, para Nietzsche, mesmo sendo um ponto controverso, escreve Conway, significa que os dirigentes do passado atentavam à sabedoria do legislador. O autor não toma o cuidado de ressaltar esse caráter a-histórico de sua interpretação da figura em questão, dado que, em Nietzsche, seus contornos divergem de antigos conselheiros por trás dos tronos. Diametralmente opostos, os políticos da era moderna preocupam-se com o atendimento de demandas pessoais ou populares, de espectro local, para seu mesquinho engrandecimento. Em resposta, a tarefa do legislador é universal, tendo como

²³⁸ “[...] dans la grandiose d’un désert effroyable.”

²³⁹ “negative connotation”

²⁴⁰ “who aspires to attain (and perhaps to implement) a panoptic vision of the future of humankind.”

²⁴¹ “which succeeds largely in presenting the aimlessness and indolence of modernity as princely virtues.”

ordem do dia a “questão fundante da política”²⁴² (11), mencionada no capítulo anterior desta dissertação.

Assim sendo, segundo Conway, a formulação e justificação de legislações, por aceitação ou recusa dos soberanos, depende da ideia de prosperidade de um povo ou de uma política sobre outros povos e políticas específicos, ou seja, termos de curta duração. Por seu turno, os legisladores pretendem a elevação da humanidade como todo durável. Naturalmente, tal regência está “além do bem e do mal”, na medida em que o legislador não se ocupa – ou mesmo reconhece – direitos e liberdades individuais de tribos e povos. Logo, o que está em jogo é a determinação da espécie pela via da indiferença natural:

Ao apelar para a perspectiva hiperope do legislador, Nietzsche, por conseguinte, soa, monstruosamente, frio e cruel, em especial, para seu público liberal do séc. XX. Essa é a natureza não do próprio homem, mas da perspectiva “imoral” que adota como pensador político. Ele também se preocupa, a sua maneira, com a justiça distributiva, a assistência social, a educação moral e outros marcas da vida política moderna, embora não atribua a estes objetivos a mais alta prioridade política, nem as pensa com um desafio digno de seus prodigiosos dotes intelectuais. *Qua* legislador, ninguém pode se preocupar com as vidas particulares de seres humanos individuais²⁴³ (11).

Conway destaca que essa perspectiva “imoral” é o ponto de partida para os críticos do filósofo alemão, por considerarem “errada” como sustentação da filosofia política. Ao passo que Nietzsche quer usurpar a autoridade divina, por não considerar “o político” como matéria para que meros mortais o signifiquem ou mesmo o levarem como problema, o que lhe atribui uma impiedade válida, útil para a elaboração do contexto histórico de suas proposições. Para o comentador, é claro que, ao não dar oportunidade de questionar a política fundante, valores superlativos e sistemas metafísicos perdurarão. No entanto, sem fontes sobrenaturais, a humanidade deve criar razão suficiente para a continuidade de sua existência em perigo:

²⁴² “founding question of politics”

²⁴³ “When appealing to the hyperopic perspective of the lawgiver, Nietzsche consequently sounds monstrously cold and cruel, especially to his liberal audiences of the twentieth century. Such is the nature not of the man himself, but of the “immoral” perspective he adopts as a political thinker. He too cares, in his own way, about distributive justice, social welfare, moral education, and other hallmarks of modern political life, though he neither ascribes to these goals the highest political priority, nor thinks them a worthy challenge for his prodigious intellectual gifts. *Qua* lawgiver, no one can be concerned with the particular lives of individual human beings.”

Um significado desta magnitude, Nietzsche acredita, deriva apenas das façanhas “heroicas” dos maiores exemplares da espécie humana. Nenhum outro meio de garantir o significado para a existência humana está disponível. Quando os deuses vacilam ou fogem, meros mortais devem adentrar a brecha²⁴⁴ (11).

Conway compreende que a justificação nietzschiana não traz conforto algum para as almas atormentadas, ainda clamantes pelo consolo da metafísica platônica e cristã; no entanto, é a única forma passível de ser obtida à sombra do Deus morto. Para o comentador, isso não quer dizer o fim do sobrenaturalismo e da metafísica, ao exibir a imagem tétrica do deicídio:

Tal como o seu obituarista antecessor, o homem louco (FW/GC, § 125), Nietzsche percebe que sua súbita captação cognitiva acerca da morte de Deus não carrega nenhuma carga volitiva. Enquanto ainda espera, tolamente, ocasionar uma transformação miraculosa em seus leitores tementes a Deus, também admite que “tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra [de Deus] será mostrada”²⁴⁵ (FW/GC, § 108. Trad.: PCS). A maioria dos seres humanos continua a prostrar-se diante do cadáver em decomposição do deus caído, ainda que indiferente, ou encantado, por seu miasma cadavérico. Mesmo o próprio Nietzsche, por ocasião (se sub-repticiamente), presta seus respeitos à divindade existencialmente desafiada, apelando, em reverência, às verdades “divinas” e aos ídolos que, expressamente, proíbe a outros²⁴⁶ (11-2).

Em suma, a *grande política*, em seus parâmetros perfeccionistas e aristocráticos, não pode ser tomada pelo produto de forças dogmáticas universalistas, mas como sustentadora de uma dinâmica agonística, inspirada pela Antiguidade e pelo Renascimento. Sua delimitação é custosa, todavia, pelo fato de ser citada em trechos espalhados em toda a sua obra publicada, adquirindo uma caracterização mais detalhada, por outro lado, em um fragmento póstumo escrito entre os meses de dezembro de 1888 e janeiro de 1889, no qual pode ser lido:

²⁴⁴ “Meaning of this magnitude, Nietzsche believes, derives only from the ‘heroic’ exploits of the highest exemplars of the human species. No other means of securing meaning for human existence is currently feasible. When the gods falter or flee, mere mortals must step into the breach.”

²⁴⁵ “[...] so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt.” (eKGWB/FW-108 — Die fröhliche Wissenschaft: § 108. Erste Veröff. 10/09/1882.)

²⁴⁶ “Like his predecessor obituarist, the Madman (GS 125), Nietzsche realizes that his cognitive insight-into the death of God carries no volitional charge. While he still hopes, fatuously, to occasion a miraculous transformation in his God-fearing readers, he also concedes that “given the way of men, there may still be caves for thousands of years in which [God’s] shadow will be shown” (GS 108). Most human beings continue to prostrate themselves before the rotting corpse of the fallen god, either indifferent to, or enchanted by, its cadaverous stench. Even Nietzsche himself occasionally (if surreptitiously) pays his respects to the existentially challenged deity, appealing reverentially to “divine” truths and idols that he expressly disallows to others.”

A grande política

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 [sic], uma política que transforma num princípio e quase num dever a exasperação dos egoísmos e das vaidades antagônicas dos povos. Não entre as classes. Pois não temos classes superiores e, por conseguinte, também não 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.

Eu trago a guerra, uma guerra cortante exatamente no seio de todos esses absurdos acasos que são o povo, a classe, a raça, a profissão, a educação, a cultura: uma guerra como que entre ascensão e declínio, entre querer-viver e *desejar se vingar* da vida, entre sinceridade e fingimento sorrateiro...²⁴⁷ [...] (XIV 25[1]377-378) (NIETZSCHE, 2007b: 236-8)).

Nesse panorama, não haveria, portanto, apontamento teleológico para a *grande política*, mas a tarefa da criação de condições que possibilitassem a ascensão de experimentos em caminhos abertos pelos novos filósofos anunciados em *Além do bem e do mal* (cf. JGB/BM, § 203). Em outras palavras, a *grande política* não se constituiria como que em direção a uma meta utópica – no sentido ordinário de mudanças radicais nas estruturas do poder estatal –, atingida pela referida possibilidade de aplicação doutrinária, mas como uma pragmática preparadora da atividade dos filósofos-legisladores, encarnada na franca oposição ao caráter *universal* dos objetivos da “pequena política” e no incentivo ao florescimento *ecumênico* do pluralismo antagônico, como exposto no aforismo sob o título “A grande política”:

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 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.

²⁴⁷ “Die große Politik. Ich bringe den Krieg. Nicht zwischen Volk und Volk: ich habe kein Wort, um meine Verachtung für die fluchwürdige Interessen-Politik europäischer Dynastien auszudrücken, welche aus der Aufreizung zur Selbstsucht Selbst<üb>erhebung der Völker gegen einander ein Prinzip und beinahe eine Pflicht macht. Nicht zwischen Ständen. Denn wir haben keine höheren Stände, folglich auch <keine> niederen: was heute in der Gesellschaft obenauf ist, ist physiologisch verurtheilt und überdies — was der Beweis dafür ist — in seinen Instinkten so verarmt, so unsicher geworden, daß es das Gegenprincip einer höheren Art M<ensch> ohne Scrupel bekennt Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit...” (eKGWB/NF-1888,25[1] — Nachgelassene Fragmente Dezember 1888 — Anfang Januar 1889.)

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

Terceiro princípio: criar um partido da vida, suficientemente forte para a *grande política*: 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 parasitário.

Quarto princípio: o resto decorre daí²⁴⁸ (XIV 25[1]377-378). Trad.: NCMS. In: NIETZSCHE, 2007b: 236-8).

Nesse sentido, para a *grande política*, a interpretação de um aristocratismo perfeccionista deve levar em conta certas observações de van Tongeren no que concerne à participação de Nietzsche em tal esfera. Isto porque o autor afirma não ser claro o porquê de tratar-se de uma questão política, pois se poderia atribuí-la à moral ou à consciência (“‘eine Gewissensfrage’ ou ‘Frage des Gewissens’”²⁴⁹ (72)). Da mesma forma, Conway trata, expressamente, do problema a partir de concepção fundante do político, ou seja, do político como tal; entretanto, van Tongeren escreve que não acha suporte para a asserção concernente, qual seja: o que a humanidade deveria se tornar – reiterá-la não a torna mais válida de reivindicação. Desse modo, van Tongeren não encontra solução para o impasse gerado por Conway, tendo em mente a distinção de Carl Schmitt entre *amigo* e *inimigo*, ou seja, na direção de nomear ações como políticas ou constituir comunidades como políticas.

Paul van Tongeren retorna, então, sobre o ponto que diz ser Nietzsche um filósofo político, na medida em que assume que “o político” é definido como o que pode ser feito para atingir a perfeição. O argumento do comentador vai em direção de não atribuir o perfeccionismo a seu pensamento, “porque aponta *para além* o tema da perfeição e deixa a humanidade para trás”²⁵⁰ (73). A discordância entre os comentadores concentra-se, então, na interpretação do *Übermensch*, termo não

²⁴⁸ “Erster Satz: die große Politik will die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen machen; sie will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit schonungsloser Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben, — gegen das, was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht. Zweiter Satz: Todkrieg gegen das Laster; lasterhaft ist jede Art Widernatur. Der christliche Priester ist die lasterhafteste Art Mensch: denn er lehrt die Widernatur. Zweiter Satz: eine Partei des Lebens schaffen, stark genug zur großen Politik: die große Politik macht die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen, — sie will die Menschheit als Ganzes züchten, sie mißt den Rang der Rassen, der Völker, der Einzelnen nach ihrer Zukunfts-[—], nach ihrer Bürgschaft für Leben, die sie in sich trägt, — sie macht unerbittlich mit allem Entarteten und Parasitischen ein Ende. Dritter Satz. Der Rest folgt daraus.” (eKGWB/NF-1888,25[1] — Nachgelassene Fragmente Dezember 1888 — Anfang Januar 1889.)

²⁴⁹ “‘eine Gewissensfrage’ or ‘Frage des Gewissens’”

²⁵⁰ “because it points *beyond* the subject of perfection and leaves humankind behind.”

traduzido por Conway, o qual denota menos a transcendência do humano que a corporificação da perfeição (cf. CONWAY, 1997: 20). Desse modo, van Tongeren atém-se à interpretação mais conservadora, apontando as passagens indicativas da ultrapassagem dos limites do humano (cf. za/ZA, II, “Dos sacerdotes”; GM/GM, I, § 16; GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 37; AC/AC, § 4). Exemplos textuais – Napoleão, César Bórgia – são, frequentemente – se não sempre –, relativos, servindo para ilustrar uma espécie de “sobre-humanidade”, uma vez que a passagem mencionada acima, em *Assim falou Zaratustra*, delimita que ainda não houve um além-do-homem, sendo sua menção aliada, em todos os casos, a excedentes de transcendência do humano. De fato, para van Tongeren, a ideia “nomeia a transcendência”²⁵¹ em vez do transcendente”²⁵² (73). Entretanto, o comentador adverte para a natureza desse “além” ao qual o conceito faz referência, no sentido de que não há fixidez de identidade, nem mesmo àquele que prega o além-do-homem: “Eu conheço a palavra e o sinal [*Zeichen*] do *Übermensch*. Mas eu não os mostro, eu não os mostro nem mesmo a mim”²⁵³.

A resposta de van Tongeren ao problema é desenvolvida na seção “5. Nietzsche’s political anthropology” (78-80) de seu artigo “Nietzsche as ‘Über-Politischer Denker’”, partindo da segunda dissertação de *Genealogia da moral* para investigar tais formas de pacificação na base do contrato social, segundo pensadores como Thomas Hobbes e John Locke, como origem dos sistemas de governo. Com efeito, trata-se da possibilidade de coexistência entre grupos ou indivíduos outrora sob algum tipo de conflito, tese a que Nietzsche opõe-se drasticamente, identificando a submissão violenta no princípio da história moral e política:

— algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade²⁵⁴ (GM/GM, II, § 17. Trad.: PCS).

²⁵¹ Tradução problemática, uma vez que o particípio presente seria ainda adequado para verter o inglês “*transcending*”.

²⁵² “it names the transcending rather than the transcendent.”

²⁵³ “Ich weiß das Wort und Zeichen des Übermenschen: aber ich zeige es nicht, ich zeige es mir selber nicht.” (eKGWB/NF-1883,10[44] — Nachgelassene Fragmente junho-julho de 1883.)

²⁵⁴ “— irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Taten auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt.” (eKGWB/GM-II-17 — Zur Genealogie der Moral: § II — 17. Erste Veröff. 16/11/1887.)

Paul van Tongeren argumenta que, em *Genealogia da moral*, esta “submissão original”²⁵⁵ (79) é associada aos tipos inferiores e sua má consciência, enquanto, em *Além do bem e do mal*, a mesma “submissão violenta”²⁵⁶ (79) é indicativa da origem de tais tipos:

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 pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção²⁵⁷ (JGB/BM, § 257. Trad.: PCS).

Assim, o comentador conclui:

Tanto aristocratas quanto escravos parecem ter a mesma base genealógica: um ato violento de submissão. Esta submissão original criou a distinção entre os dois partidos, como dois tipos diferentes de seres humanos: ela [a submissão] tornou em subordinados aqueles nos quais a má consciência poderia crescer e os subordinantes naqueles a partir de quem um tipo poderoso de ser humano poderia desenvolver-se. Ambos têm sua origem em uma luta violenta. A genealogia de Nietzsche, aqui, como sempre, aponta para a luta como a origem da matéria em questão²⁵⁸ (79).

Para van Tongeren, é a luta (*struggle*), portanto, que dá início à história do ser humano, fazendo-o saltar para fora de seu passado animal (cf. GM/GM, II, § 16); no entanto, tratam-se daqueles homens cuja natureza continua “natural”, isto é, seres humanos plenos, enquanto bestas mais completas (cf. JGB/BM, § 257). Tal completude natural, para o comentador, é expressa pela terminologia empregada

²⁵⁵ “original submission”

²⁵⁶ “violent submission”

²⁵⁷ “Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Cultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Culturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbniss verflackerte.” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁵⁸ “Aristocrats and slaves both seem to have the same genealogical basis: a violent act of submission. This original submission created the distinction between the two parties as two different types of human beings: it made the subordinated into those in whom the bad conscience could grow, and the submitters into those out of whom a powerful type of human being could develop. Both have their origin in a violent struggle. Nietzsche’s genealogy, here as always, points to the struggle as the origin of the matter in question.”

por Nietzsche, como se associasse humano e animal: “‘homens de rapina’²⁵⁹ (JGB/BM, § 257. Trad.: PCS). [...] ‘semi-animais [sic] adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura’²⁶⁰ (GM/GM, II, § 16. Trad.: PCS)”²⁶¹ (79). (Aqui jaz um ponto importante, qual seja: o das leituras naturalistas da ideia de indeterminação humana, quando cotejada à conformação instintiva animalesca.) Por conseguinte, a distinção entre homens e animais origina-se desse ato violento de submissão, o que, para van Tongeren, denota que o ser humano só vem à existência por uma relação de poder: “[...] comandando ou obedecendo”²⁶² (79). Com efeito, o argumento de van Tongeren é o de que, assim que surge o homem, aparece, juntamente, a diferença entre os que comandam e aqueles que obedecem, assim como indivíduos que podem apenas obedecer, embora esta relação nunca seja estável, fixa, visto que é sempre cambiante: “Não se pode dizer que os seres humanos existam previamente a esta distinção”²⁶³ (79). Desse modo, aqueles que apenas obedecem incorrem no perigo da “animalização” (cf. JGB/BM, § 203), ou seja, serem reduzidos a bestas de carga completamente determinadas: “A condição própria do ser humano está entre continuar a ser ainda ou de novo completamente determinado. O ser humano é o animal ainda-não-determinado, que abriga ambas as partes conflitantes dentro de si mesmo”²⁶⁴ (79-80).

De fato, segundo van Tongeren, a hipótese da origem do “estado” é apresentada por Nietzsche por oposição àquela dos filósofos do contrato social (cf. GM/GM, II, § 17). Assim, o pensador alemão põe-se a tratar do assunto enquanto teórico político, de modo que, para o comentador, ao compreender a política – ou “o político” – como distribuição e organização do poder entre a população, representa tal atribuição em um sentido ainda mais forte. Ponto claro, para van Tongeren:

Pois, de acordo com Nietzsche, o ser humano só existe por causa dessa distinção entre aqueles que submetem outros a si e aqueles que são

²⁵⁹ “Raubmenschen” (eKGWB/JGB-257 — Jenseits von Gut und Böse: § 257. Erste Veröff. 04/08/1886.)

²⁶⁰ “so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren” (eKGWB/GM-II-16 — Zur Genealogie der Moral: § II — 16. Erste Veröff. 16/11/1887.)

²⁶¹ “‘men of prey’ (BGE 257). In the *Genealogy* he speaks of ‘semi-animals, well adapted to the wilderness, to war, to prowling, to adventure’ (GM II16).”

²⁶² “[...] commanding or obeying.”

²⁶³ “Human beings cannot be said to exist prior to this distinction.”

²⁶⁴ “The proper condition of the human being is in-between being still or again completely determined. The human being is the not-yet-determined animal, who harbours both conflicting parties inside himself.”

forçados a submeter a si mesmos a outros. Nietzsche, portanto, parece situar a política dentro da própria ideia de ser humano, ao contrário dos filósofos políticos do contrato social, que tiveram de inventar uma origem para a política porque começaram com seres humanos apolíticos²⁶⁵ (80).

Uma vez que a discussão acerca do perfeccionismo político – pelo menos no sentido que adquire na filosofia moral contemporânea: uma interpretação de que seria presidido por fundo teleológico da excelência humana – aparece integrada, em *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, é preciso levar em consideração, em seguida, sua crítica, levada a termo por Stanley Cavell (1990; 2004). Com efeito, aqui reside algo fulcral para o argumento de Paul van Tongeren, no que concerne à designação da qualidade do perfeccionismo político nietzschiano, isto é, sua comparação a outro, o aristotélico:

Como Aristóteles, para quem o ser humano é “por natureza” um ser político, também Nietzsche reivindica que este é o evento inicial, natural de uma distribuição e organização política de poder que introduz o ser humano na história. Mas, enquanto Aristóteles encontra a base para a natureza política dos seres humanos em sua racionalidade (o seu “possuir *lógos*”) e por serem amigos, Nietzsche aponta para o fato de serem inimigos, para uma submissão violenta – ou seja, para a “vontade de poder”²⁶⁶ (80).

Paul van Tongeren, então, defende que, similarmente, assim como as narrativas edificantes sobre o contrato social não possuem um fundo histórico, o mito da origem nietzschiano não se refere a um primeiro momento específico na história:

Subjugação, submissão e conflito não são tanto as primeiras etapas do desenvolvimento do ser humano quanto são seu princípio contínuo. Os seres humanos são, desde o início, desde sempre,²⁶⁷ caracterizados pela e através desta distinção (que, portanto, parece ser ainda mais fundante que a diferença sexual). O ser humano não é apenas em sua origem, mas também em seu desenvolvimento, um ser político: os seres humanos originam-se e desenvolvem-se e crescem em força e nobreza através desta

²⁶⁵ “For, according to Nietzsche, the human being only exists because of this distinction between those who submit others to themselves and those who are forced to submit themselves to others. Nietzsche therefore seems to situate the political within the very idea of being human, as opposed to the political philosophers of the social contract, who had to invent an origin for politics because they started with a-political human beings.”

²⁶⁶ “Like Aristotle, for whom the human being is ‘by nature’ a political being, so Nietzsche claims that it is the initial, natural event of a political distribution and organization of power that introduces the human being in history. But while Aristotle finds the basis for the political nature of humans in their rationality (their ‘having logos’) and their being friends, Nietzsche points to their being enemies, to a violent submission – that is, to ‘will to power’.”

²⁶⁷ Al.: “*immer schon*”; fr.: “*toujours déjà*”; ing.: “*always-already*”.

distinção de tensão plena entre si (JGB/BM, § 257), através do combate ou da luta (JGB/BM, § 262)²⁶⁸ (80).

Desse modo, vê-se que não se trata de aproximar-se da distinção *amigo-inimigo* de Carl Schmitt, mas da neoschmittiana de Chantal Mouffe: “que é a ‘dimensão de antagonismo’ que é constitutiva, não só das sociedades humanas, mas da existência humana como um todo”²⁶⁹ (MOUFFE, 2005: 9 *apud* TONGEREN, 2008: 81). Como os autores não se detêm em estender o conceito do legislador e suas prováveis funções para a *grande política*, pois citam Nietzsche de forma esparsa, sem concentração periódica, o quarto livro da seleção de textos *A vontade de poder* – com tradução a partir da segunda edição (1906), ou seja, constando de 1.067 fragmentos –, nomeado “Cultura e cultivo” (*Zucht und Züchtung*), fornece, no item “I. Hierarquia”, um fragmento que revela algumas diretrizes para a figura do legislador. Seu título é “[6. O homem superior como legislador do futuro]” e diz o seguinte:

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 pregressa, – 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. [...] ²⁷⁰ (WM/VP, § 972. Trad.: MSPF & FJDM).

²⁶⁸ “Overpowering, submission and struggle are not so much the first steps of the development of the human being as they are its continuous principle. Human beings are from the beginning, always already, characterized by and through this distinction (which therefore seems to be even more fundamental than sexual difference). The human being is not only in its origin, but also in its development, a political being: humans originate and develop and grow in strength and nobility through this tension-full distinction between them (BGE 257), through struggle or fighting (BGE 262).”

²⁶⁹ “that it is ‘the dimension of antagonism’ which is constitutive not only of human societies, but of human existence altogether”

²⁷⁰ “Der Gesetzgeber der Zukunft. [...] Nachdem ich lange mit dem Worte „Philosoph“ einen bestimmten Begriff zu verbinden suchte, fand ich endlich, daß es zwei Arten giebt 1) solche welche irgend einen großen Thatbestand festzustellen suchen 2) solche, welche Gesetzgeber der Werthschätzungen sind. Die Ersten suchen sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das Geschehen in Zeichen zusammenfassen: ihnen liegt daran, alles übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen — sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden. Die Zweiten aber befehlen und sagen: so soll es sein! sie

O texto do fragmento, esquemático, de objetividade alarmante, ilumina o problema sobre a transição entre funções para o legislador, assim como o de sua efetividade para a *grande* política, por ser expressão de uma atividade que lhe é atribuída no futuro. Dito isto, é preciso ressaltar que, em *Além do bem e do mal* (cf. JGB/BM, § 211), Nietzsche distingue os filósofos genuínos entre comandantes e legisladores, ou melhor, sem distinção, os três registros referem-se a apenas um tipo ou membro de casta: criadores de novas valorações e responsáveis por sua execução provisional.

bestimmen erst den Nutzen, was Nutzen des Menschen ist; sie verfügen über die Vorarbeit der wissenschaftlichen Menschen, aber das Wissen ist ihnen nur ein Mittel zum Schaffen.” (eKGWB/NF-1884,26[407] — Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1884.)

*

O aristocratismo nietzschiano deve ser entendido, pois, na forma abrangente que assume a *grande política*, como espécie de atualização, posto que o pensador alemão reconhece que a nova nobreza vinculada a seu “programa” é mais elevada, ao passo que é, diametralmente, mais frágil. Qual seria sua consistência em formas de governo que lhes exigissem os maiores sacrifícios? O fato é que Nietzsche insiste no caráter preparatório do cultivo de indivíduos extramoriais; todavia, esse processo, apesar de longo, não é apolítico ou antipolítico. A modernidade, naturalmente, não favorece a saúde propiciada por virtudes nobres, necessitando firmar-se pela reeducação ética, sendo a *grande política* a solução preparatória para que se exerça a força na cultura. É claro, busca em vão o pesquisador que se detiver no consenso entre os comentadores de Nietzsche acerca do que venha a ser um quadro de propostas claras, com resultados precisos ao redor do aspecto transformacional de seu pensamento político. De fato, a pluralidade subsumida a esse infindável *work in progress* do exercício do projeto civilizacional da *grande política* está associada ao aprimoramento da “vida animal” no homem, de modo que os resultados desta experimentação são imprevisíveis, o que explica as dificuldades do entendimento do conceito. Por outro lado, certas medidas são claras, por exemplo: a produção e o adestramento de seres humanos mais elevados e fortes, sobre formas de vida mais baixas e fracas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *grande política* de Nietzsche, uma vez envolta na tarefa de transfiguração do humano pelo exercício da perfeição cultural, pode ser considerada não como algo que lembre, minimamente, o que se entende como tal, em sentido corrente, no domínio público. Assim, é preciso atentar para o que é referido como “o político” ou “a política”, no vocabulário do filósofo alemão, uma vez que a *grande política* está, em muitas ocasiões, associada ao cultivo espiritual e ao antagonismo fisiológico, o que poderia atrair o conceito para o projeto maior da transvaloração de todos os valores. O porquê de Nietzsche empregar o termo, uma vez que parece distanciar toda noção comum do que venha a ser um caráter político – vindo mesmo de encontro a este, como antipolítico –, transcorrendo em uma arena política, é motivo de debate; contudo, procurou-se defender, nesta dissertação, o vínculo que estabelece com o aspecto “político” da doutrina da vontade de poder.

Dessa forma, o projeto nietzschiano aproxima-se do combate à mediocridade do tipo de poder exercido na modernidade, o qual visa à domesticação das massas por meio do controle estatal. Portanto, a *grande política* quer superar e ultrapassar o impulso de transformação do homem em espécie amena, regida pela moralidade do animal de rebanho. Sugerida pela metáfora, a noção de animalidade não é descartada, mas reside sobre a interpretação através do que há de singular quanto à visão “naturalista” de Nietzsche, ou seja, a constante reinvenção de si mesmo de que é capaz o “animal indeterminado”, em seu desafio prometeico aos deuses.

Naturalmente, encontram-se inúmeros percalços no entendimento da estrutura piramidal do modelo de castas de seu aristocratismo; entretanto, não há dúvida quanto ao sentido extramoral proposto para uma era inaugurada pela *grande política*. Logo, o que está em jogo é a determinação do futuro da humanidade, reclamada pelo filósofo no primeiro parágrafo de “Por que sou um destino”, em sua autobiografia filosófica *Ecce homo*. Assim, Nietzsche não oferece tão-só opções a

uma época que considera degenerada, mas conclama o porvir como seu grandioso destino. Para tal instigação, nasceu postumamente, reconhece, ao que respondeu não se furtando às medidas necessárias ao advento da *grande política*: a reengenharia da sociedade, em escala global, como permanente processo de criatividade devotada à cultura.

Desse modo, defende-se, com Thomas H. Brobjer, em “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society” (1998: 300-18), que Nietzsche está, sobretudo, interessado nas decorrências políticas de seu pensamento. Por outro lado, é discutível a posição do comentador no que concerne ao objetivo somente existencial – não monárquico, ditatorial ou mesmo aristocrático – de uma cultura que expresse a mais alta qualidade. De fato, Nietzsche pretende que esta seja firmada pela via da guerra espiritual – sem dúvida, seu escopo –, mas os resultados objetivos de uma reformulação total dos valores são patentes. Assim, deixar à interpretação selvagem o conceito de *grande política* não é problemático devido à sua falta de substância, mas pelo excesso relativista que o esvazia por completo. Ao contrário, seu significado é defendido pelo filósofo como a exuberância mesma das trocas entre cargas valorativas, quando tensionadas entre si, de modo que abandonar o espaço do político seria tirar-lhe seu “conteúdo”, ainda que este se mostre instável, passível de reformas internas. Lembre-se que harmonizar valores, em nome da coexistência pacífica entre estes, é um sinal da “pequena política”, o justo alvo da diatribe nietzschiana. Por conseguinte, não se presta o devido tributo ao conceito se pensado como que estando em analogia ao de transvaloração.

Se permitido, pois, que atinja a esfera mundana, o debate ao seu redor foge à inocuidade em que caiu, sob a forma de propostas conciliatórias. Não se trata, é claro, de concluir que a *grande política* de Nietzsche se acorda à espécie de panfleto, ao contrário, o diagnóstico da *décadence* visa a sua cura parcimoniosa. Para tanto, o filósofo remete à incumbência cabal dos legisladores o transtorno dos valores cristãos e a ênfase à fisiologia a serviço do cultivo de seres humanos melhores. A escassez de material deixado pelo filósofo sobre o assunto não vem em auxílio das polêmicas ao redor do tema, inclusive, se este faz parte de um torneio retórico que nada mais diz.

As cartas a Overbeck e Brandes – datadas, respectivamente, de 30 de abril de 1884²⁷¹ e início de dezembro de 1888²⁷² – sugerem a espiritualização da guerra; porém, esta dividirá o mundo em duas partes, iniciando uma nova cronologia no Ocidente. Palavras desse porte dificilmente sugerem medidas plácidas, mesmo que não sejam afins àquelas proferidas entre nações, povos e classes – uma vez explodidos pela “dinamite” –, constituindo-se como abandono gradativo do reconforto à sombra divina.

Daí as respostas inflamadas por parte dos detratores de Nietzsche: respostas a seu uso desmedido de imprecações contra os inimigos. Com efeito, a criação de novas metas e valores, pelos legisladores filosóficos, pode ser vista, mais concretamente, no período pós-*Zarathustra*, no fragmento 35[47] 11.533 f., de 1885²⁷³. O texto descreve medidas práticas para o governo e a administração da Terra, o que torna difícil uma conciliação com a interpretação de um neoplatonismo nietzschiano, nos termos de Herman Siemens, em “Yes, No, Maybe So... Nietzsche’s Equivocations on the Relation between Democracy and ‘Grosse Politik’” (2008: 231-68), para quem princípios tais não se enquadram nem no *Reich* alemão nem na *politeía* (πολιτεία) platônica, o que o autor mesmo reconhece como implausível: o abandono de Nietzsche de uma perspectiva de política de controle como veiculada por volta de 1885 (240). Portanto, as diferentes funções para os filósofos-legisladores são defendidas aqui em acordo com o quadro proposto por Herman Siemens: (1) são suportados pela classe governante, sem, contudo, governar *per se*; (2) são, eles próprios, ao mesmo tempo, regentes e propositores de ideias e metas; (3) são, certamente, distantes ou indiferentes quanto à esfera política, podendo ou não oferecer conselhos àqueles que os consultarem. Essa vaguidão ao redor da função exercida na *grande política*, inconsistente, em um primeiro momento, adquire, em contrapartida, a noção de fé em uma virilidade pan-europeia, por sua versatilidade, não podendo ser tratada pelos instrumentos comuns ao pensamento político, causa de ser um problema tão litigioso entre comentadores. Nesse sentido, os legisladores ascendem em consonância à casta governante como sua suprema espiritualização (35[47] 11.533), vale dizer, por não serem propriamente governantes, em uma dentre as posições defendidas por Nietzsche.

²⁷¹ eKGWB/BVN-1884,507 — Brief an Franz Overbeck: Mai 1884.

²⁷² eKGWB/BVN-1888,1170 — Brief an Georg Brandes: Anfang Dezember 1888.

²⁷³ eKGWB/NF-1885,35[47] — Nachgelassene Fragmente Mai–Juli 1885.

Assim sendo, enquanto a “pequena política” concentra-se na administração da coisa pública, sua contraparte preocupa-se, acima de tudo, com as tarefas de uma nova concepção de “alta cultura” entre a nobreza espiritual. Na medida em que se apresenta como fórmula antibismarckiana, o aristocratismo visiona os bons europeus para participar dos seus escalões. A polêmica suscitada pela noção de *grande política*, então, deve-se aos traços que podem ser entrevistados ao expor alguma forma de domínio biopolítico racista (formação de raças fortes, como nas práticas seletivas de procriação animal), sob a forma da destruição dos elementos degenerados e parasitários da sociedade. De fato, o exercício do controle sobre as formações vitais é algo central no cenário imaginado por Nietzsche; porém, é o *leitmotif* da grandeza da cultura que é reiterado – ainda que desencadeie o declínio político de uma época (cf. GD/CI, “O que falta aos alemães”, § 4). Mais uma vez, enxergar aí meros exercícios retóricos, abundantes de figurações, não denota honestidade para com os escritos de Nietzsche, de modo que, admiravelmente, o objetivo de reconectar o homem à natureza está compreendido na geração da multiplicidade de novos valores, inaugurados pelas metamorfoses de suas versões prévias, no vir-a-ser criador e destrutivo.

*

Como balanço do problema do perfeccionismo nietzschiano, chega-se à seguinte conclusão: (1) como posto por Daniel W. Conway, este pertence ao nascimento do estado, sendo, dessa forma, uma abordagem singular de sua participação no realismo político; (2) Paul J. M. van Tongeren, por sua vez, interpreta-o a partir da contestação acerca da atribuição do epíteto de filósofo político a Nietzsche, questionando, nessa direção, se o problema não residiria entre a diferença de uma questão política e outra, de fundo moral ou espiritual. Sinteticamente, o problema central para o conceito de *grande política* reside no vir-a-ser do homem superior, uma vez que este pode incorrer no risco de considerar apenas o supra-humano, deixando de lado “o político”, entendido na totalidade social. Isto porque, quanto à discussão proposta por Conway, van Tongeren admite que o que está em jogo não é o aperfeiçoamento da humanidade, mas sua superação, sendo este o ponto de discordância com a leitura perfeccionista: o descarte da possibilidade da ação propriamente política. É claro, os comentadores, com essa posição, desvalorizam a literatura a respeito do registro político da vontade de poder, acordada à multiplicidade e à luta, como espaço natural para a arena pública: atemporal, não apenas reivindicações para que os filósofos do futuro aniquilem a “pequena política” pela orientação da classe governante.

Dessa forma, seria uma redução destituída de engenho pensar a *grande política* apenas em seu sentido de transfiguração espiritual, nada lembrando além do sentido corrente para a “política” ou “o político”. Esta é uma das bases das quais lançam interpretações as mais diversas, visto que os comentadores procuram pelo vínculo necessário entre a leitura perfeccionista e o já consolidado debate sobre o aristocratismo. Estaria este último firmado por Nietzsche tão-somente como libelo dirigido à democracia e ao socialismo? Pareceria crível à democracia agonística em voga entre comentadores pós-modernos? Estabeleceria o *páthos* da distância a serviço de distinções internas para a fundação hierárquica da nova nobreza? O exercício da perfeição apresenta resultados efetivos para dada sociedade?

Como pode ser visto, tal intersecção é a fonte de muitos questionamentos sem resposta cristalina; entretanto, o cenário de uma política aristocrática e uma ética perfeccionista é plausível. Com efeito, a pura internalidade do projeto da grande política não condiz com os desenvolvimentos da doutrina da vontade de

poder. Legisladores têm a incumbência exótica não apenas de perseguir a autocriação, como proposto por Kaufmann (1975), mas a da inspiração de outras qualidades associadas a tipos humanos hierarquizados para atingir as possibilidades plenas de sua estilização mediante um aperfeiçoamento processual.

Desse modo, Nietzsche trata a *grande política* no espectro do domínio da Terra, dependente desse agulhão antidemocrático, ainda que suas propostas pareçam gerais, em um primeiro momento. Suas reflexões, de fato, instigam ao posicionamento de pensadores desta época resplandecente para a democracia, os quais o tratam como propositor de uma ontologia vitalista sem alcance. Certamente, o perfeccionismo aristocrático é uma resposta significativa à crise dos valores supremos, o que dá nova dimensão ao tratamento da problemática niilista, ao trazer para o campo político algo associado à tarefa emancipatória de formas de vida tomadas em sua radicalidade, não por idiosincrasias isoladas. Por conseguinte, a classe governante compromete-se com a regência do mundo e o engajamento na afirmação da vida através de valores que representem a inocência natural, segundo a visão de mundo de Nietzsche: a avaliação diferencial parte de um modo específico de “responsabilidade” (*Verantwortlichkeit*) (cf. JGB/BM, § 61), preocupada com a intensificação de poder.

A questão mais radical, concernente ao aristocratismo, todavia, não é a da resolução contra a interpretação de um elitismo político, mas a do sacrifício e da exploração de indivíduos no nível inferior de uma sociedade de estrutura piramidal. Nesse sentido, no princípio do capítulo nono, “O que é nobre?”, de *Além do bem e do mal*, constitui-se a expressão forte do radicalismo aristocrático, mas é nos fragmentos póstumos do período pós-*Zaratustra* que podem ser vistas as declarações mais ousadas, abordando, como visto anteriormente, concepções eugênicas e raciais, através do tratamento especial dado aos temas, posto que Nietzsche distancia-se do mau gosto intelectual de seu tempo, como, por exemplo, no caso do recrudescimento antisemita durante o séc. XIX.

*

O aristocratismo, inspirado no regime de castas do *Código de Manu*, além de propor sistema de estratificação rígida, inclusa aí alguma forma de escravatura, quer controlar a procriação, através de métodos assistidos, ou seja, a subordinação à elite é mais ampla do que a mera internalização de virtudes, apesar dos esforços advindos de comentadores que tentaram reabilitar Nietzsche após a apropriação pelas mãos do nazismo. Portanto, a ideia de “perfeição” pode conduzir àquela de “completude”, conforme Nietzsche identifica o imoralismo de figuras históricas como Napoleão. Por outro lado, a ideia de um aristocratismo elitista seria descartada, uma vez que não se trata das vias convencionais da hereditariedade do poder. De fato, mesmo quando o filósofo alemão toma partido em favor de Luís Napoleão como “gênio político”, em um ensaio de 1862 para a Sociedade Germania, intitulado “Napoleão III como presidente”, tal associação visa, sobretudo, a seu *coup d'état* de 1851 e a leis mais elevadas que a moralidade regressiva do cidadão mediano de seu tempo. Vale dizer, dessa maneira, que nada aí se deve ao fato de ser consanguíneo de Bonaparte. Surge, então, a partir de exemplos como este a seguinte questão: seria possível, de acordo com os padrões de Nietzsche, o estabelecimento de um regime que favorecesse o domínio da perfeição moral ou esta requisição jamais poderia ser satisfeita? Dito de outro modo, vislumbrar condições nas quais o autoaperfeiçoamento seja desejável traz consequências ligadas ao egoísmo da obrigação do cultivo pessoal, por oposição a desenvolvimentos visando à comunidade política. Dessa maneira, seria possível conciliar objetivos comuns, constituindo-se a política como ambiente propício para tensionar perspectivas conflitantes? Nietzsche não parece oferecer resposta satisfatória, nessa direção; porém, talvez isto faça parte de sua abertura a possibilidades maiores para novos projetos civilizacionais.

Assim, acusou-se Nietzsche de um excessivo “esteticismo”, visando bens vinculados a uma educação para a beleza, rastreada até *Schopenhauer como educador*, como lembra Marinus Schoeman, em “Overcoming Resentment”: o exercício ético que propõe Nietzsche está posto em níveis de virtude, pensados como que favorecendo o sentido cultural da autorrealização, da autotransformação e da autotranscendência (445). Por outro lado, o autor mostra-se por demais otimista quanto ao papel que a democracia exerceria no quadro vislumbrado por Nietzsche,

dado que sua aproximação tem em vista a dimensão perfeccionista da esfera política e pressupõe uma abertura excessiva à posição de Hannah Arendt no que diz respeito à abrangência da vida pública. Isto porque, mesmo que conceda que Arendt se refira àqueles que exibem qualidades excepcionais para a esfera política, em detrimento da degeneração resultante das ações guiadas por interesses extrapolíticos, o que poderia aproximá-la, é claro, de Nietzsche, as condições de pluralidade das quais tratam ambos são, em princípio, muito distantes. Com efeito, as posições de Arendt são adamantinas quanto ao elitismo político, garantindo a participação da elite por suas qualidades exibidas no reino público, enquanto que as de Nietzsche são de difícil acesso, por distanciarem-se, geralmente, da caracterização mais franca e da exposição de medidas concretas a serem aplicadas.

*

Por seu turno, o perfeccionismo de Nietzsche não se mostra excludente, visto que pressupõe relações efetivas com aqueles tomados por “amigos”. Assim, o papel da amizade *inter pares* é expressamente reconhecido pelo filósofo, o que poderia lançar nova luz quando pensadas as acusações contra a efetividade do projeto da *grande política*, dado que reabilitaria seu elemento agonístico como espécie de *pax romana*. Trata-se, portanto, do compartilhamento de ideais superiores promovidos por esta forma de amor que Nietzsche nomeia “amizade” (cf. FW/GC, § 14), o que conciliaria os temas da solidão e da vida em sociedade, promovendo, paradoxalmente, a liberdade do todo ao concentrar-se no aprimoramento individual. Desse modo, a obra do filósofo afastar-se-ia da atribuição panfletária, que a entende, ingenuamente, como cartilha aos facínoras de toda sorte, aproximando-a de uma fonte confiável para a ação moral e uma força condutora para a reforma da sociedade política, como argumenta Benedetta Zavatta, em “Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications” (527). Nesse sentido, a comentadora destaca que a observação de Conway quanto ao perigo da degeneração do perfeccionismo nietzschiano em solipsismo pode ser combatida pela afirmação do caráter ilusório das obrigações morais, uma vez que estabelece que o programa nietzschiano as subordina ao imperativo ético da transformação de si, isto é, ao expandi-lo a todos os envolvidos, promove implicações políticas. De fato, é uma solução elegante a de Zavatta, pois contrasta com as considerações de Rawls em direção à maximização da excelência das instituições que este observa em *Schopenhauer como educador*, gerando relativa independência de formas de governo existentes. Assim, a reivindicação da *grande política* como antidemocrática cai por terra, por não tratar de uma nobreza histórica, no controle das instâncias governamentais.

Ao contrário, Nietzsche pretende escapar aos ditames da democracia enquanto tal, por meio de sua “reforma ética”, ou seja, quer fugir ao perigo da dissolução de propósitos a que pode dar vazão ao anular a classe governante, sempre comprometida com a resolução de demandas eleitorais. Por sua vez, a perspectiva da amizade, conforme proposta por Nietzsche, produz subsídios para a comparação de ideais e valores, os quais podem bem servir à democracia, na medida em que esta destaque as diferenças entre posições e contemple o

comprometimento em compará-las umas às outras, com o objetivo da produção dos melhores resultados possíveis. No entanto, a diferença patente, por exemplo, para com o perfeccionismo de Emerson, reside no fato de que Nietzsche considera que tais tensões entre perspectivas devam ser postas apenas entre iguais, isto é, entre a classe governante sob a proteção da legislação filosófica. Assim, a fronteira que separa o perfeccionismo de Nietzsche entre moral e político, como o faz Conway, é falsa, posto que o *páthos* da distância seria comprometido pela vinculação cambiante entre a esfera individual e a coletiva. Isto porque, por vezes, Conway parece concentrar-se nas declarações de Nietzsche acerca de uma concepção mundana, de um “regime aristocrático”, o qual, é sabido, é inviável a partir da modernidade, ao passo que o filósofo valoriza o sentimento hierárquico das diferenças entre os homens por si só, independentemente de sua eventual desvalorização no mundo político. Com efeito, Nietzsche chega mesmo a desejar que o esquecimento da hierarquia seja promovido, uma vez que cria condições para a distância assumida pela classe governante em relação aos governados. Isto quer dizer que o pensador suporta ambas as formas de perfeccionismo, ao contrário de Emerson, o qual repudia o de natureza política, visto que o filósofo alemão pensa que este último pode vir a sustentar, conseqüentemente, o de natureza moral.

Quanto ao caráter seletivo que pode decorrer das posições perfeccionistas de Nietzsche, é importante lembrar que a coexistência entre diferentes extratos sociais é algo fundamental para o projeto político nietzschiano. De fato, ao valorizar as Leis de Manu, o filósofo alemão dá mostras de sua intolerância ao pessimismo no que concerne à feiura e à baixeza, vendo nestas uma parte do movimento condutor à perfeição do mundo (cf. AC/AC, § 56). Vale ressaltar que isto afasta Nietzsche de noções autoritárias e totalitárias, como, por exemplo, a da “solução final”, defendida, ulteriormente, pelo nacional-socialismo, uma vez que a ideia de extermínio não é aí contemplada, havendo um papel a ser desempenhado por todos na economia do sistema. Por outro lado, a confusão pode surgir do mesmo parágrafo de *O Anticristo*, o qual propõe um controle mais efetivo, por exemplo, sobre as práticas de procriação, em uma paródia de epístola paulina dirigida aos coríntios (1Cor 7,2-9), de modo a subverter seu sentido – originariamente, contra a concupiscência – e advogar a promoção da excelência da criação de seres humanos fisiologicamente consonantes às castas a que pertencerão. Assim, as noções de *Bildung* e *Züchtung* estão intimamente conectadas, na filosofia de Nietzsche, uma vez que a doutrina da

vontade de poder prevê a propagação da vitalidade de forças individuais em interação, no que o pensador alemão entende como uma forma suprema de maquiavelismo (cf. WM/VP, § 304 (11[54] 13.25-26). O debate, portanto, é amplo e está aberto para além da possibilidade, por exemplo, de uma assimilação pela democracia do perfeccionismo ético ou ainda sobre o domínio eugênico sobre a vida, ao combalir a racionalidade em nome da vazão dos instintos. Nessa direção, é preciso atentar para as interpretações que articulam educação e cultura em um sentido de transfiguração da *phýsis* (φύσις), plenamente incorporada pela comunidade política, como o faz Ansell-Pearson (2008: 781-2), dado que se incorre no perigo de atribuir falácia naturalista a Nietzsche.

*

*

*

A *grande política* perfeccionista e aristocrática de Nietzsche tem, portanto, muitos desafios a enfrentar, posto que depende, no contexto da maior parte dos comentários recentes, de uma “justificação” que a livre da mera crítica à mentalidade de rebanho e à assimilação do *agón* (ἀγών) grego à teoria democrática contemporânea. De fato, o tema, como destaca Herman Siemens e Vasti Roodt, é ambivalente (aristocracia ou democracia?) e mesmo multivalente (império, tirania, *große Politik*?).

Dessa forma, os comprometimentos de Nietzsche são, em muitos casos, interpretados a partir da distinção entre o moral e o político, encontrando argumentos em passagens isoladas no conjunto de seus escritos. A questão está centrada, por conseguinte, em discutir aspectos pontuais que atribuam um mau aristocratismo, guiado por ideias estanques de aperfeiçoamento, calcado no estudo de fontes ou uma plena reabilitação do filósofo para a discussão acerca da tarefa da *grande política*. Entretanto, a distinção, como argumentado aqui, é ilegítima, dado que Nietzsche não ensaia nenhuma forma de “justificação” frente ao cenário democrático de seu tempo nem corrobora políticas vigentes no mesmo período, restando apenas asseverações a sua cultura política pública e críticas específicas a Bismarck e aos Hohenzollern.

Por outro lado, tomar a ética perfeccionista da nova nobreza e a hierarquia social de uma sociedade aristocrática como um conteúdo figurado da *grande política* é incorrer em “má filologia” contra Nietzsche, posto que o pensador não veio para assombrar a língua alemã com frivolidades estilísticas, como aquela que o escritor argentino Jorge Luis Borges atribui a Oscar Wilde, ao dizer que este estava preocupado em criar uma fantasmagoria de “gravatas e metáforas” para a literatura de expressão inglesa. Naturalmente, seria erro crasso argumentar em favor de uma interpretação que enxergasse na defesa de Nietzsche das aristocracias históricas um centro de preocupações sérias para o pensador. Contudo, o que pode ser observado reside em formas modernas de nobreza derivadas de exemplos extraídos de antigas ordens aristocráticas, por meio de um processo de dissolução e consequente reconstrução destas.

Assim sendo, o aspecto alarmante, para os ouvidos modernos, de novas formas de escravidão e senhoria sobre os fracos (cf. JGB/BM, §§ 257 e 258) devem ser tratados com parcimônia, dado que as ideias de exploração e instrumentalização não são exclusivas da visão política nietzschiana, podendo ser rastreadas até teóricos da democracia e do socialismo. Tais afirmações, então, encontram salvaguarda mais profícua quando tomadas como “princípios reguladores”, com o intuito da crítica às modernas concepções democráticas e socialistas, alusivas à fascinação de Nietzsche pelo poder imperial e pelas figuras de César e Napoleão.

É claro, afirmações concernentes à obra de Nietzsche são, profusamente, relativizadas, pelo abandono de matérias definitivas, tornando, pois, algo complexa e indireta a determinação pela pedra de toque da perfectibilidade, ao avaliar as qualidades exibidas pelos caracteres nobre e escravo, por contiguidade, visto que, mesmo com a pecha de inerentemente elitista, a *grande política* não é apenas o certâmen onde ocorre a luta entre ideais e metas, mas também onde são avaliados todos os que anelam por sua nobreza e perfeição.

*

*

*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(A) Obras e seleções de textos póstumos de Nietzsche

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência** [*Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza“)*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 4.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

— **A vontade de poder** [*Der Wille zur Macht*]. Tradução do original alemão e notas | Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação | Gilvan Fogel. 1.^a edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

— **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro [*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 5.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

— **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém [*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

— **Aurora**: reflexão sobre os preconceitos morais [*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 2.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

— **Crepúsculo dos ídolos**, ou, como se filosofa com o martelo [*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 4.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

— **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe** (eKGWB). Versão digital da edição de referência alemã das obras completas de Nietzsche, fragmentos póstumos e correspondência, editada por G. Colli e M. Montinari (NIETZSCHE, F. W. **Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1967– e **Nietzsche Briefwechsel**. Kritische Gesamtausgabe. Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1975–). A eKGWB é editada por Paolo D'Iorio e publicada por *Nietzsche Source*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.

— **Ecce homo**: como alguém se torna o que é [*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 2.^a edição; 4.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- **Escritos sobre educação.** Organização, tradução, apresentação e notas | Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- **Escritos sobre política.** Volume I: As ideologias e o aristocratismo. Organização, tradução, apresentação e notas | Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- **Escritos sobre política.** Volume II: A pequena e a grande política. Organização, tradução, apresentação e notas | Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- **Genealogia da moral:** uma polêmica [*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 11.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres [*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 1.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- **Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (KGWB).** Edição crítica da obra completa e correspondência, com base no texto crítico estabelecido por G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter & Co., 1967 – editado por Paolo D'Iorio.
- **O Anticristo:** maldição contra o cristianismo e **Ditirambos de Dionísio** [*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. e Dionysos-Dithyramben.*]. Tradução, notas e posfácio | Paulo César de Souza. 1.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- **Obras incompletas.** Seleção de textos | Gérard Lebrun; tradução e notas | Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio | Antônio Cândido. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999. – (Col. “Os Pensadores”)

(B) Obras de comentadores de Nietzsche

ANSELL-PEARSON, K. **An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.

- “‘Holding on to the Sublime’: Nietzsche on Philosophy’s Perception and Search for Greatness”. In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought.** Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, pp. 767-99.
- **Nietzsche como pensador político:** uma introdução [*An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*]. Tradução | Mauro Gama, Cláudia Martinelli; consultoria | Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004. – (Col. “Sendas & Veredas” / coordenação | Scarlett Marton)

AYDIN, C. “Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an ‘Organization–Struggle’ Model”. In: **The Journal of Nietzsche Studies**, 33, 2007, pp. 25-48.

—. “The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future”. In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics**: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought. Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, pp. 801-16.

BRANDES, G. **Nietzsche**: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático [*Nietzsche*]. Tradução | José Liebermann. Madri: Editorial Sexto Piso S. L., 2008.

BROBJER, T. H. “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society”. In: **Nietzsche-Studien**, n.º 27. Berlim, 1998, pp. 300-18.

CAVELL, S. **Cities of Words**: Pedagogical Letters on a Register of a Moral Life. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

—. **Conditions Handsome and Unhandsome**: The Constitution of Emersonian Perfectionism. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

CHAVES, E. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 9. São Paulo, 2000, pp. 41-66.

CONSTANTINIDÈS, Y. “Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 32. São Paulo, 2013, pp. 109-47.

CONWAY, D. W. **Nietzsche & the Political**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1997.

Fossen, T. “Nietzsche’s Aristocratism Revisited”. In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics**: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought. Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008, pp. 299-318.

FREZZATTI JR., W. A. “‘O valor de um caracol’ ou ‘O nobre nietzschiano: um elogio a Cálices?’”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 21. São Paulo, 2006, pp. 29-45.

GIACOA JR., O. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. – (Col. “Folha Explica”)

JASPERS, K. **Nietzsche**: introduction à sa philosophie [*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*]. Traduzido do alemão por Henri Niel; carta-prefácio de Jean Wahl. Paris: Éditions Gallimard, 1950. – (Col. “Tel: Classiques de la Philosophie”)

KAUFMANN, W. **Nietzsche**: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4.^a edição. Nova Jersey: Princeton University Press, 1975.

LARGE, D. “Nosso Maior Mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 9. São Paulo, 2000, pp. 3-39.

LOPES, R. “Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche”. In: **Dissertatio** (UFPel), Nº 35. Pelotas, 2012, pp. 227-247.

LOSURDO, D. **Nietzsche**: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico [*Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*]. Tradução | Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.

MARTON, S. Z. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3.ª edição. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

—. **Nietzsche**: a transvaloração dos valores. 2.ª edição. São Paulo: Editora Moderna, 2006.

—. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3.ª edição. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

MONTINARI, M. “Interpretações nazistas”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 7. São Paulo, 1999, pp. 55-77.

MOUFFE, C. (ed.). **On the Political**. Londres: Routledge, 2005. – (Col. “Thinking in action”)

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. 1.ª reimpressão. Tradução | Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 2009.

—. **Nietzsche**: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1971.

—. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia [*Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*]. Tradução | Clademir Araldi. São Paulo: Editora UniFESP, 2009.

RUBIRA, L. E. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Barcarola, 2010. – (Col. “Sendas & Veredas” / coordenação Scarlett Marton)

SALANSKIS, E. T. “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche** (USP), n.º 9. São Paulo, 2013, pp. 167-201.

SCHANK, G. “Race and Breeding in Nietzsche’s Philosophy”. In: MARTIN, N. (ed.). **Nietzsche and the German Tradition**. Berna: Peter Lang, 2003, pp. 237-44.

SCHOEMAN, M. “Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-Moral Ethic of Nietzsche and Hannah Arendt”. In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche**,

Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought. Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008, pp. 431-449.

SIEMENS, H. W. "Yes, No, Maybe So... Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and 'Grosse Politik'". In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.** Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, pp. 231-68.

STRONG, T. B. "Nietzsche's Political Misappropriation". In: MAGNUS, B. & HIGGINS, K. M. (org.). **The Cambridge Companion to Nietzsche.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

TONGEREN, P. VAN. "Nietzsche as 'Über-Politischer Denker'". In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.** Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008, pp. 69-83.

—. "Nietzsche's Naturalism". In: MARTIN, N. (ed.). **Nietzsche and the German Tradition.** Berna: Peter Lang, 2003, pp. 205-14.

—. **Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy.** Indiana: Purdue University Press, 2000.

VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000.** Tradução | Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VIESENTEINER, J. L. **A Grande Política em Nietzsche.** São Paulo: Annablume, 2006.

WHITE, S. K. "Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics". In: **Political Theory**, volume 18 (1), fev. 1990, pp. 80-103.

ZAVATTA, B. "Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications". In: SIEMENS, H. W. & ROODT, V. (eds.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.** Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, pp. 511-40.

(C) Outras obras

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics** [*Ēthicà Nicomácheia* [*Ἠθικὰ Νικομάχεια*]]. Tradução e edição | Roger Crisp. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. – (Col. "Cambridge Texts in the History of Philosophy")

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém.** Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais; tradução das introduções e notas de *La Bible de Jérusalem* (edição de 1988, publicada sob a direção da "École biblique de Jérusalem", edição em língua francesa, Les Éditions du Cerf, 1988, edição revista e ampliada). 2.^a impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

BURCKHARDT, J. C. **A cultura do Renascimento na Itália**: um ensaio. Tradução | Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CÍCERO, M. T. **Da amizade** [*De amicitia*]. 2.^a edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

LEFORT, C. "The Question of Democracy". In: **Democracy and Political Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, pp. 9-20.

MÉRÉ (Antoine GOMBAUD, chevalier DE). *Discours de la vraie honnêteté*. In: PASCAL, B. **Pensées et opuscules**. Ed. M. Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, 1909.

PLATÃO. **A república** [ou *Sobre a justiça, diálogo político*] [*ΠΟΛΙΤΕΙΑ – [ἡ περὶ δικάϊου, πολιτικός]*]. Tradução | Anna Lia de Almeida Prado; revisão técnica e introdução | Roberto Bolzani Filho. 2.^a tiragem. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2009.

SCHMITT, C. **Het Begrip Politiek** [*Der Begriff des Politischen*]. Amsterdã: Boom, 2001.

—. **The Concept of the Political**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.