Três elementos preliminares para uma leitura política do pensamento de Nietzsche

Bernardo Carvalho Oliveira¹

Resumo: Tanto as apropriações políticas do pensamento de Nietzsche, como as críticas ao suposto aristocratismo de sua “grande política” conservam uma inflexão comum: ambos avaliaram seu pensamento à contraluz do pensamento político moderno. O presente artigo visa abordar três elementos propedêuticos para uma leitura *stricto sensu* do problema político em Nietzsche: a relação entre crítica da cultura e a crítica da modernidade política; a análise do díptico moral/valores como expressão dos modos de vida; e a relação entre ação, sensibilidade moral e *décadence*. Trata-se de observações gerais acerca do pensamento nietzscheano, mas que repercutem de forma especial sobre sua concepção do problema político.

Palavras-chave: Política – Cultura – Moral – “grande política”.

Introdução

À primeira vista, não existe a menor razão para considerar a filosofia de Nietzsche de um ponto de vista político, em virtude sobretudo de seus elogios à escravidão² e a um individualismo estético que despreza o caráter mediador e humanitário da política moderna. Sob esta perspectiva, a apropriação nazista de Bäumler³ representaria a mera instrumentalização de um conteúdo marcado por referências explícitas à guerra, à escravidão e à violência. Interpretando a política em Nietzsche à

1 Doutorando pela PUC-Rio. Orientador: Eduardo Jardim de Moraes. E-mail: bernardo.oliveira@gmail.com

2 Nietzsche, 1999, p. 149.

3 Montinari, 1982, p. 141-169.

contra-luz da filosofia política moderna e dos valores do iluminismo, se chega à mesma conclusão: “conservadorismo neo-aristocrático”⁴, “voluntarista e idealista”⁵ e “neo-conservador”⁶ foram rótulos utilizados por alguns de seus comentadores ao tratarem do tema. O pensamento de Nietzsche, sob esses dois pontos de vista, é, irremediavelmente, anti-político.

Mas esta situação vem mudando. Atualmente, um modesto, mas crescente interesse nos aspectos políticos da filosofia de Nietzsche, especialmente no que diz respeito à “grande política”, ganha espaço no mundo acadêmico. A maior contribuição para a renovação deste interesse foi certamente a edição crítica de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, cujo inestimável trabalho histórico-filológico promoveu o tema da “grande política”, entre outros. Através do trabalho de Colli e Montinari, pudemos ter acesso a um determinado grupo de fragmentos póstumos e inéditos, escritos entre o final de 1888 e o início de 1889, nos quais a “grande política” desempenha um papel central. Esses fragmentos constituiriam um panfleto jamais publicado por Nietzsche, *Kriegserklärung* (“Declaração de guerra”)⁷, em que o filósofo anuncia que deseja “criar um partido da vida, forte o suficiente para a ‘grande política’” no sentido de “elevar a humanidade como um todo.”⁸ Como resposta ao contexto político europeu, especialmente o alemão, tomado pelo nacionalismo e pelo ódio racial, Nietzsche desenvolve a “grande política” rigorosamente como contra-discurso⁹. Não é à toa que ele declara “guerra de morte”¹⁰ ao príncipe Bismarck (“o estúpido *par excellence* entre todos os homens de estado”¹¹), à casa dos Hohenzollern e a Frederico III, nomes centrais na política alemã da década de oitenta.

4 Warren, 1988, p. 211.

5 Ansell-Pearson, 1997, p. 174.

6 Ferry, 1999, p. 373-374.

7 Nietzsche, 1977, p. 377-385.

8 Ibidem, p. 378.

9 Viesenteiner, 2003.

10 Nietzsche, 1977.

11 Ibidem, p. 382.

Ora, é justamente o tom elevado e estridente desse contra-discurso que estimula, ainda hoje, um enfoque inadequado dos aspectos políticos da obra de Nietzsche. Esta dificuldade, criada pela relação problemática entre os temas abordados e o estilo do autor, mas também por uma peculiar construção conceitual, justificam a questão própria à pesquisa de Colli e Montinari: “como ler Nietzsche?”¹² Diante dos contra-sensos dos intelectuais nazistas e dos pensadores liberais e progressistas, Colli e Montinari se propuseram a uma reavaliação das idéias de Nietzsche, buscando sintonizá-las com suas leituras e com os debates que as edições desarvoradas trataram de apagar.¹³ E o que se descobre é a trágica discrepância entre os textos anteriores à edição crítica, e os textos estabelecidos por Colli e Montinari, com prejuízos para as reais intenções do autor.

O presente trabalho se propõe a indicar três elementos propedêuticos para uma leitura adequada do problema político em Nietzsche: a relação entre crítica dos valores morais e crítica da modernidade política; a análise do díptico moral/valores; e a relação entre sensibilidade moral e *décadence*. Apesar de constituírem tópicos gerais acerca do pensamento nietzscheano, esses elementos repercutem de forma especial em relação ao problema político.

Crítica da modernidade política como crítica da cultura

O problema mais geral da filosofia de Nietzsche, a crítica dos valores morais, remete imediatamente ao *problema do valor da vida*¹⁴ em relação às possibilidades de cultivo e aperfeiçoamento do homem e da humanidade como um todo. Por este motivo, muitos comentadores afirmam que a obra de Nietzsche se caracteriza por uma *crítica* aguda dos valores constitutivos da cultura ocidental moderna, da qual somos herdeiros: o cristianismo, a política moderna, o valor de verdade, a lógica, a ciência, a metafísica e todas as idéias e práticas que, segundo ele, “acusam a vida” ao invés de promovê-la.¹⁵ Entretanto, esta pluralidade de

12 Montinari, 1982, p. 5-12.

13 Cf. D'Iorio, 1997.

14 Nietzsche, 2006, p. 36.

temas e enfoques estimulam, no mais das vezes, mal-entendidos acerca de seu pensamento político. O caráter múltiplo da crítica nietzschiana, aliado a aspectos supostamente contraditórios e ao “estilo multifário”¹⁶, entre outros complicadores, conduzem seus leitores por um emaranhado de questões, a partir do qual raramente se aventuram os que buscam padrões seguros e uniformes de reflexão, que supostamente se esperam de uma filosofia política.

O fato é que a grande maioria dos comentadores que pesquisam os aspectos políticos do pensamento nietzschiano, adotam uma perspectiva cautelosa, sempre parcial e invariavelmente esquiva entre ressalvas e cuidados quanto a conceito, biografia etc. Outros, preferem ainda hoje confirmar o que alguns autores ao longo do século XX propagaram acerca do “caso Nietzsche”, ou seja: seu individualismo estético eliminaria qualquer hipótese de reflexão política. Seguindo por outro viés interpretativo, Oswaldo Giacóia afirma que o principal mal-entendido acerca do caráter político da filosofia de Nietzsche “consiste justamente nesse erro de interpretação, que identifica o essencial da (sua) filosofia (...) com sua crítica da modernidade política.” Vale a pena acompanhá-lo adiante, quando Giacóia afirma que

é certo que essa crítica existe, (...) mas não é menos certo que ela é apenas uma faceta ou conseqüência da crítica da moral e da crítica da cultura empreendidas por Nietzsche, uma espécie de sub-produto de sua tentativa de “refutação genealógica” do Cristianismo e de transvaloração de todos os valores superiores da cultura ocidental.¹⁷

O mal-entendido ocorre quando os comentadores da relação entre Nietzsche e a política projetam suas perspectivas sobre o pensamento do autor e acabam por produzir uma imagem absolutamente divergente de suas reais intenções. Vejamos, por exemplo, Luc Ferry, que por conta das críticas de Nietzsche ao estado democrático, alinha o pensador

15 Nietzsche, 1999, p. 11.

16 Cf. Nehamas, 1985, p. 13.

17 Giacóia, 1999.

como um “neo-conservador.”¹⁸ Para Mark Warren, basta “uma olhada *prima facie* e se pode caracterizar a filosofia política de Nietzsche como *conservadorismo neoaristocrático.*”¹⁹ Keith Ansell-Pearson, outro caro comentador deste intrincado aspecto da filosofia de Nietzsche, afirma que, em assuntos políticos, a perspectiva de Nietzsche “permanece profundamente metafísica (voluntarista e idealista).”²⁰ Quando se busca compreender a crítica da modernidade política em Nietzsche a partir da filosofia política de matriz contratualista, ou mesmo segundo os valores superiores do iluminismo, se recai necessariamente no contra-senso, pois os princípios e objetivos desta tradição divergem do pensamento nietzscheano já em seus pressupostos. No contexto da cultura ocidental, a política – sobretudo a modernidade política, republicana e jurídico-institucional – é considerada por Nietzsche como *mais um dos sintomas da décadence*, como “sintoma da vida que declina.”²¹ O sentido político em Nietzsche emerge conforme tomamos seu pensamento como uma *crítica da cultura*, no seu sentido mais amplo, quer dizer, como “soma dos conhecimentos”²², e não como uma crítica no âmbito da filosofia política.

A *crítica* dos valores morais em Nietzsche visa à superação da composição moral sob a qual vivemos nos últimos cento e cinquenta anos, incluindo-se o raio de valores dos quais somos contemporâneos. Para Nietzsche, esta superação depende de dois fatores. Por um lado, de uma *transvaloração de todos os valores*, ou seja, das possibilidades de se reverter o aspecto *décadent* da cultura ocidental; e por outro, pelas possibilidades de constituição de novas formas de vida, independentes do sentido eminentemente domesticador da cultura ocidental.²³ É sob este horizonte existencial que devemos situar o caráter político do pensamento de Nietzsche. Como afirma Pierre Klossowski, Nietzsche

18 Ferry, 1999.

19 Warren, 1988, p. 211.

20 Ansell-Pearson, 1997, p. 174.

21 Nietzsche, 2006, p. 29.

22 Klossowski, 2000, p. 20.

23 “Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico...” (Nietzsche, 1998, p. 33).

empregue um verdadeiro “combate contra a cultura”, que se exprime no seguintes termos:

O balanço que ele faz da cultura ocidental leva sempre à seguinte questão: o que pode ainda ser feito, a partir dos nossos conhecimentos, nossas regras, nossos costumes, nossos hábitos? Em que medida sou beneficiário, ou vítima, ou joguete desses hábitos? A resposta a essas perguntas foi o seu modo de viver e escrever, logo de pensar, sem contudo deixar de considerar seus contemporâneos.²⁴

É certo que o pensamento de Nietzsche oferece um contra-discurso agressivo em relação aos preceitos e práticas da modernidade política. Mas o que torna essa crítica uma fonte sugestiva de reflexão política não é exatamente sua dimensão prescritiva (tal como em boa parte da filosofia política moderna, notadamente a de Hegel) mas o “pano de fundo” que a emoldura, isto é, a crítica de conjunto da produção humana, da cultura e dos valores morais do cristianismo e do humanismo metafísico. O que está em jogo não é a possibilidade platônica de estruturar um estado tirânico, que tenha a hierarquia e o cultivo como projeto. Ao contrário, trata-se não da obtenção de preceitos morais a partir dos quais o estado de direito funcionaria mais adequadamente, mas de uma crítica aos pressupostos mesmos do estado a partir de seu desempenho histórico. E é neste sentido essencialmente provocador que devemos tomar o caráter político que há no pensamento de Nietzsche. Ele, de fato, não traz em suas idéias uma boa palavra sobre a cultura, mas uma “contra-cultura.”²⁵ Sua intenção é, em primeiro lugar, redefinir o papel do homem no horizonte da cultura ocidental, incitando-o a se tornar beneficiário, e não vítima de seus próprios valores, como ocorre nas sociedades capitalistas, socialistas e religiosas.

Se quisermos encarar adequadamente o pensamento político de Nietzsche, teremos que lidar com imagens e idéias absolutamente reprováveis de um ponto de vista “humanitário”, entendendo-as como

24 Klossowski, 2000, p. 27.

25 Deleuze, 1985, p. 57.

componentes necessários na articulação de um contra-discurso total. Mas, antes de condenar essas imagens, antes de, mais uma vez, reservar a Nietzsche a clausura do exotismo intelectual, negligenciando o poder provocador de seu pensamento, devemos atentar para a relação desse contra-discurso com o que Nietzsche chamava “crítica dos valores morais”.

O díptico Moral/Valores

O conteúdo político do pensamento nietzschiano está ligado diretamente ao questionamento dos valores morais que norteiam o desenvolvimento da cultura ocidental. Assim, a análise dos aspectos políticos de sua obra é inseparável de um exame da *crítica*, tal como ele a concebeu. Deleuze afirma que “Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma *crítica*”²⁶. E, de fato, é o que podemos ler em *Genealogia da moral*, quando Nietzsche afirma sua *nova exigência*:

Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.²⁷

Neste ponto, deve-se contextualizar a abordagem com a qual Nietzsche trata do problema *moral*, bem como a relação ambígua que este problema mantém com a palavra “valores” em seu pensamento. No registro dos fenômenos, os valores são crenças relativamente inabaláveis, constituídas e reificadas por obra de motivações e condições diversas, ficando sua análise à mercê ou da simpatia dos grupos que compartilham esses mesmos valores, ou da antipatia daqueles que não os compreendem. Os valores são produtos multifacetados, intercorrelacionais e abrangentes, cujo produto total – a “cultura” – reflete uma série

26 Deleuze, 1976, p. 1.

27 Nietzsche, 1998, p. 12.

de padrões, que Nietzsche chama “moral”. Por isso, pensar os “valores” corresponde, automaticamente, em pensar os “modos de vida” que lhe são correlatos, pois o valor não é um artefato ideal, mas expressão dos modos de vida. O valor não é um “plano mental”, nem um conceito a partir do qual se deflagra a ação, mas um complexo expressivo formado por atividades diversas, práticas e mentais: “ao falar de valores, falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores.”²⁸

Desse modo, a crítica da moral que Nietzsche empreende não é exatamente uma crítica à moral em si²⁹, mas à sua perigosa aclimação, especialmente em ambientes religiosos ou democráticos, nos quais o sentimento de segurança, as conveniências e facilidades impróprias para o cultivo do *übermensch* são largamente difundidos. A crítica dos valores morais se refere, como afirma Brian Leiter, à moral “no sentido pejorativo”³⁰, ou seja, à “moral de rebanho” que Nietzsche enxerga como característica fundamental dos valores da cultura ocidental. Não se trata portanto da “destruição da moral”, pois ela deve ser entendida como corpo de valorações intrínseco às formas de vida dos grupamentos humanos. Ao contrário, trata-se da possibilidade de se cultivar os valores e formas de vida em direção a “uma elevação do tipo homem.”³¹ Assim, torna-se fundamental frisar que o escopo da reflexão acerca da moral que Nietzsche empreende não é o pensamento ou a filosofia, mas o intrincado campo de batalha da vida, sem abstrações ou reduções exclusivamente conceituais ou filosóficas. Como afirma Deleuze, em Nietzsche trata-se de um diálogo aberto e imprevisível com a exterioridade.³²

28 Nietzsche, 2006, p. 36.

29 “Não existem vivências que não sejam morais.” (Nietzsche, 2002, p. 141).

30 “Nietzsche takes to be characteristic generally of ‘morality’ in his pejorative sense – hereafter, ‘MPS’ – that is, morality as the object of his critique.” (Leiter, 2002, p. 74).

31 Nietzsche, 1999, p. 169.

32 Deleuze, 1985, p. 60-61.

O tipo superior: sensibilidade moral e *décadence*

Qual o diagnóstico gerado por esta crítica, que por um lado aborda o campo multiforme da cultura, e por outro, as formas de vida? Assim como Nietzsche avista, na evolução histórica do cristianismo³³, a vitória das forças reativas, a política moderna também é considerada como *mais uma* instituição que rebaixa e domestica o tipo-homem. Os valores da modernidade política, afirma Nietzsche, reproduzem um mundo fantasmagórico: a “delirante estupidez e ruidosa garrulice da burguesia democrática”³⁴, mas também o positivismo³⁵, o “espírito objetivo”³⁶, o nivelamento do homem moderno³⁷, o “sentido histórico”³⁸, o “esquartejamento” da Europa em estados nacionais³⁹, o papel regulador da ciência⁴⁰... Tomada pelos valores superiores, a cultura européia exprime os sintomas da *décadence*, “um sintoma da vida que declina.”⁴¹ Mas o que levaria o homem a uma tal concepção de si e da vida? O que Nietzsche tem em mente quando nos diz que alguns valores “acusam a vida”?

Não há sentido em fabular acerca de um “outro mundo”, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. (...) Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de um Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina.⁴²

33 “A decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim.” (Nietzsche, 2002, p. 151).

34 Nietzsche, 1999, p. 162-164.

35 Ibidem, p. 16.

36 Ibidem, p. 111-114.

37 Ibidem, p. 170-171.

38 Ibidem, p. 128-130.

39 Ibidem, p. 111-114.

40 Ibidem, p. 31.

41 Nietzsche, 2006, p. 29.

42 Ibidem.

Os “valores superiores” acusam a vida por obra de um falseamento: eles substituem, como elementos anestésicos, o mundo efetivo da cultura e dos modos de vida, por um outro mundo, “melhor”. Do ponto de vista do problema da existência, as bases filosóficas e práticas que regem o Estado de direito — representação, cidadania, soberania, igualdade, direitos e deveres — se equiparam ao cristianismo com suas mistificações e promessas de um “outro mundo”, porque ambos substituem as possibilidades de cultivo e desenvolvimento do tipo-homem por “valores superiores”, que somente mascaram e falseiam as reais condições sob as quais se desenvolve a vida. Assim, a *décadence* se exprime nos modos de vida como “perda dos instintos”, isto é, quando o homem passa a preferir aquilo que lhe é prejudicial⁴³, quando não exercita seu “instinto de crescimento”.⁴⁴ A *décadence*, portanto, é um processo de degeneração fisiológica decorrente da cristalização de modos de vida comprometidos com crenças de ordem religiosa e/ou política.

Por outro lado, não se pode dizer que a eliminação e superação da *décadence* seja o principal objetivo da crítica que Nietzsche realiza. A *décadence* se configura no seu pensamento como uma inflexão inevitável, inerente a todo e qualquer desenvolvimento humano, para o qual o tipo-homem deveria se preparar, com o qual poderia aprender – afinal, experiência quer dizer “má experiência.”⁴⁵ Ela não se configura somente como movimento historicamente delimitado, embora muitos aspectos do pensamento nietzschiano remetam no mais das vezes à situação européia; ao contrário, a *décadence* pode ser verificada nos mais diversos momentos da história. Assim, justificando sua “neutralidade (...) e ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida”⁴⁶, Nietzsche afirma ser um “experimentado em questões de *décadence*”⁴⁷; que “para os sinais de ascensão e declínio (...) tem um sentido mais

43 Nietzsche, 2007, p. 12.

44 Cuidemos, entretanto, de não compreender este crescimento como “progresso”, mas como ativação de potências recalçadas pelo trabalho aviltante, pelas limitações econômicas e o desespero religioso.

45 Nietzsche, 1999, p. 105.

46 Nietzsche, 2001, p. 23.

47 Ibidem, p. 24.

fino”, pois “conhece ambos, é ambos”.⁴⁸ Cabe ao “filósofo do futuro” não propriamente refutar as expressões de *décadence*, mas preparar o espírito para a perspectiva trágica, dispor o estômago para os inconvenientes da vida, sem necessariamente adotar uma moral atenuante ou repressiva. No horizonte do problema da existência, a *décadence* não deve ser simplesmente superada, justamente porque as condições para sua propagação, ou seja, as práticas que rebaixam, mecanizam e mercantilizam o homem, são as mesmas com as quais contará o “filósofo do futuro” em seu projeto de “transvaloração de todos os valores”.

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (...) enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a *escravidão* no sentido mais sutil: o homem *forte*, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi –⁴⁹

Nesse sentido, a *crítica* visa a um destinatário, aquele tipo “mais forte e mais rico” a que Nietzsche se refere acima, e que não constitui exatamente um arquétipo, mas um indivíduo intrínseco a todo e qualquer desenvolvimento humano. Este homem existe, já existiu, e sempre existirá, embora para Nietzsche seja extremamente difícil encontrá-lo nos dias de hoje.⁵⁰ A característica fundamental deste “tipo mais forte” é a capacidade de, através de atitudes cotidianas, reverter a tábua de valores vigente – a “transvaloração de todos os valores” –, isto é, realizar algo superior a partir das condições dadas. Observemos entretanto que, para Nietzsche, a desgraça da civilização ocidental ocorre quando o teólogo representa este tipo superior, eleito pela comunidade. O teólogo, o

48 Ibidem.

49 Nietzsche, 1999, p. 150.

50 Ibidem, p. 172.

sacerdote e também todas as suas transmutações caracteristicamente modernas, incluindo aí o filósofo:

É necessário dizer a quem consideramos como nosso contraste: – aos teólogos e a todo aquele que tem sangue de teólogo nas veias – a toda a nossa filosofia...– (...) Enquanto o sacerdote passar por uma classe *superior*; o sacerdote, esse caluniador, esse envenenador da vida por *ofício*, não há resposta à pergunta: o que é a verdade? A verdade voltou-se de pernas para o ar, se o consagrado advogado do nada e da negação passa por ser o representante da verdade...⁵¹

O tipo superior do cristianismo e da modernidade política precisa ser superado. Como deverá se afigurar, então, este “tipo mais forte” diante da situação histórica dos últimos cem anos, em que se observa o entrelace das diversas culturas e morais? A característica fundamental deste tipo, tal como deseja Nietzsche, é a capacidade de digerir os sentimentos de crescimento e declínio com naturalidade, realizar um movimento superior através de atitudes cotidianas, sem lamentar as condições ontológicas e políticas dadas. Ao contrário das manobras sinuosas de sacerdotes e filósofos para instaurar mundos paralelos, que compensem uma vida de sofrimentos, o tipo superior nietschiano deverá propor a si mesmo um endurecimento diante da vida, um enfrentamento dos percalços e dos sentimentos dolorosos que eventualmente nos afligem. Para Nietzsche, a situação individual, subjetiva-afetiva, que, no entanto, se relaciona com as formas de vida conjuntas, é considerada determinante na constituição de uma comunidade qualquer, sobretudo nos aspectos que concernem à organização política. O desenvolvimento de um *pathos de distância* e cultivo de uma afetividade individual diferenciada não são vistos por Nietzsche como um perigo à estabilidade da comunidade. Ao contrário, é somente a partir do cultivo dos “rebentos mais nobres, delicados e espirituais”⁵² que se pode inocular um processo

51 Nietzsche, 2007, p. 15.

52 Nietzsche, 2000, p. 262.

de alteração e decomposição das formas de vida derivadas do sistema de valores cristãos e mercantilistas, em direção a uma vida mais potente e autônoma. Mas não se trata de uma apologia do individualismo. Nietzsche denuncia o caráter religioso e abstrato da representação política, que suprime e interdita o cultivo individual; mas, obviamente, este cultivo não pode remeter-se simplesmente a uma adequação à segurança da vida burguesa, através do emprego, da família e da administração dos bens. A dureza indeterminada desta tarefa se afigura como uma das dificuldades intransponíveis do pensamento nietscheano, inconciliável com as precauções estimuladas pela experiência do estado moderno. Na medida em que o tipo superior não deveria nem ater-se a uma valoração simplesmente subjetiva, nem a uma valoração comunitária, cabe perguntar em que sentido deve dirigir-se sua ação. Esta imprevisibilidade, esta indeterminação, marca o sentido contra-cultural do “tipo superior” nietscheano. Em nome desta complexidade, desta abertura que é inerente ao caráter prospectivo da filosofia de Nietzsche, procuraremos manter o sentido da ação do tipo superior em aberto, não como uma quimera, mas como algo que, de fato, reside no campo da mesma imprevisibilidade que Nietzsche indica como o temor primário das sociedades democráticas. Nietzsche aceita a imprevisibilidade deste “tipo superior” pois reconhece que não está em seu poder determinar ou prescrever sua ação: afinal, ela é essencialmente criadora...

Boa parte da cautela suscitada pela simples menção dos aspectos políticos da obra de Nietzsche, ocorre porque sua crítica dos valores recusa frontalmente os valores compartilhados de alto a baixo na escala da política institucional e dos valores do iluminismo. Mas esta recusa agride não somente os pressupostos teóricos dessas forças políticas; Nietzsche não se dirige a uma “crença”, nem à teoria puramente intelectual, mas a cada leitor. O que ele quer é chamar atenção para aquilo que se esconde por trás da “sensibilidade moral”⁵³ de cada leitor, fustigando, mais especificamente, nosso *gosto* moderno:

A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada

53 Nietzsche, 1999, p. 85.

intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente não aquilo pelo qual freqüentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: – com isso impõem a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais, e, por fim, uma *necessidade de todos*.⁵⁴

Superar o gosto vigente, deslocar os valores constituintes da tábua de valores em curso, depende de uma grande capacidade individual de experimentação. Mas a capacidade de experimentação de um indivíduo passa entretanto por sua afetividade, não por seu intelecto ou “razão”. Nietzsche afirma:

o homem não é igualmente moral em todas as horas, isso é sabido: julgando sua moralidade segundo a capacidade de grandes decisões de sacrifício e abnegação, então é no afeto que ele é mais moral (...)⁵⁵

Mais adiante, ele diz: “o afeto é o inimigo mais difícil de vencer”. Entretanto, na medida em que a felicidade, para ele, depende do sentimento com que se vence uma resistência⁵⁶, podemos dizer que as condições de superação do desprazer, da dor, do contra-gosto que nos toma diante de toda opinião, toda forma de vida estrangeira e desconhecida, são as mesmas condições de possibilidade do tipo “mais forte”. Assim, o caráter político que se encontra no cerne do pensamento nietzschiano só pode ser compreendido na medida em que nós leitores produzimos, em nós mesmos, uma “outra sensibilidade”, divergente da sensibilidade moral republicana, cristã e kantiana. Por este motivo ele é tão categórico, quando, na introdução de *O Anticristo*, afirma:

54 Nietzsche, 2002, p. 83.

55 Nietzsche, 2000, p. 106.

56 Nietzsche, 2007, p. 11.

As condições para que alguém me entenda, e me entenda por necessidade, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo das nações.⁵⁷

A crítica não se propõe a “ensinar a pensar”, não prescreve nenhuma fórmula, pelo contrário: na crítica que Nietzsche empreende “não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade.”⁵⁸ As possíveis contradições de seu estilo e seu pensamento, ressaltadas por muitos de seus comentadores, não reportam a um discurso “racional” acerca da vida, mas nos estimulam, através de provocações e supostas “contradições”, a buscar essa outra sensibilidade. O que Nietzsche pretende estimular não é a confirmação do desejo impessoal por paz e segurança; não é a simples aceitação da impotência do sistema representativo; não é a vida como hedonismo, busca por celebridade, segurança financeira, ou o simples desafoço na religião e para-religiões: ao contrário, a crítica é uma exortação ao cultivo de outras formas de vida, que superem os perigos que a formação e o peso normativo da cultura opõem ao indivíduo. Na medida em que a crítica se destina aos modos de vida e aos valores constitutivos dos diversos grupamentos humanos, ela se dirige, portanto, não somente a grupos específicos, nem exclusivamente a filósofos e intelectuais, mas sobretudo ao leitor anônimo, que tenha “ouvido” para o caráter plural de seu pensamento.

Conclusão

Pensar a política em Nietzsche em toda sua dimensão provocadora, requer, portanto, que o próprio leitor opere o deslocamento de sua percepção moral, vinculada aos valores do pensamento político moderno, e se projete a uma dimensão verdadeiramente crítica desses mesmos valores. Que o leitor possa deslocar suas crenças e ações, avaliando-as

57 Ibidem, p. 9.

58 Deleuze, 1976, p. 77.

segundo critérios práticos e efetivos. Instaurar uma “outra sensibilidade” significa inclinar-se ao movimento preliminar de desprendimento dos valores que marcam nossa formação, e, por outro lado, buscar um crescimento na ordem mesma dos valores. Realizar uma crítica da moral, significa, portanto, questionar todos os valores que embotam a independência e a capacidade de criação e mando: “*Não se prender a uma pessoa, (...) a uma pátria (...), a uma paixão, (...) a uma ciência*”, nem mesmo ao nosso “desprendimento” e às nossas virtudes.⁵⁹ Não se prender a um valor específico significa manter distância e visão panorâmica dos valores cristalizados, das bem acabadas oposições de valores, dos valores “superiores à vida.” Para Nietzsche, os conceitos de “verdade” e “livre-arbítrio” são insuficientes e prejudiciais não somente por conta dos diversos exemplos cotidianos que os desmentem, mas, sobretudo, porque nivelam e amenizam o impacto e a expressão da ação individual. Para Nietzsche, o princípio de realidade e identidade, as estruturas representativas do direito constitucional, as religiões e superstições de toda sorte geram formas de vida dependentes. Salvar o “espírito” – entenda-se: espírito como capacidade de dissimulação e criação⁶⁰ – corresponde a mantê-lo numa perspectiva disponível a compreender a vida a partir de seus elementos mentais e materiais, mas também a partir de uma ação, contrária em relação à moral vigente. E é fundamentalmente nessa perspectiva que se deve focar os aspectos políticos da obra de Nietzsche.

Three preliminary topics for a political interpretation of Nietzsche's thought

Abstract: The political misappropriations of Nietzsche's thought, as well as the critics of his presumed political aristocratism, keep a common approach: both of them evaluate his thought in comparison with modern political thought. The aim of this article is to analyze three preliminary topics in order to do a *stricto sensu* reading of Nietzsche's

59 Nietzsche, 1999, p. 46.

60 Ibidem, p. 44.

political thought. First of all, I assume that Nietzsche's political view must strictly be analyzed within Nietzschean thought, and not from any values related to philosophical modernity and politics. Secondly, I will analyze the morals and values as an expression of ways of life. Lastly, I will focus on the relationships between action, moral sensibility and *décadence*. These questions and observations reverberate in a special way throughout Nietzsche's political conceptions.

Key-words: Politics – Culture – Morals – “Great politics”.

Bibliografia

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 56-76.
- D'IORIO, Paolo. “O eterno retorno. Gênese e interpretação”. *Cadernos Nietzsche*, v. 20, p. 69-114, 1997.
- FERRY, Luc. La critique nietzschéenne de la démocratie. In: RENAUT, Alain (Org.). *Histoire de la Philosophie Politique*, v. 4: Les Critiques de la Modernité Politique. Paris: Calmann-Lévy, 1999.
- GIACÓIA, Oswaldo. Crítica da moral como política em Nietzsche. *Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-168, 1999.
- _____. A ‘grande política’: Fragmentos. *Cadernos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, n. 3, São Paulo, IFCH/UNICAMP, 2002, p. 7-23.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazu- lin, 2000.
- LEITER, Brian. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- MONTINARI, Mazzino. *Reading Nietzsche*. Illinois: University of Illinois Press, 1982.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, Life as Literature*. Boston: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- _____. *Ecce Homo* – como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Œuvres Philosophiques Complètes, XIV: Fragments Posthumes* (début 1888 – début janvier 1889). Paris: Gallimard, 1977.
- VIESENTEINER, Jorge L. A ‘grande política’ e sua relação com os fragmentos inéditos *Kriegserklärung* de Nietzsche”. *Revista de Filosofia*, Curitiba, pp. 12-23, 2003.
- WARREN, Mark. *Nietzsche and political thought*. Massachusetts: The MIT Press, 1988.